**Міністерство освіти і науки України**
**Львівський національний університет імені Івана Франка**

**Людмила Рижак**

# ФІЛОСОФІЯ ЯК РЕФЛЕКСІЯ ДУХУ

*Рекомендовано*
*Міністерством освіти і науки України*

Львів
Видавничий центр ЛНУ імені Івана Франка
2009

**УДК 130.122 (075.8)**
**ББК Ю2я73**
**Р 49**

**Рецензенти:**
*д*-р філос. наук, проф., акад. АПН України *В.П. Андрущенко*
(Національний педагогічний університет імені М. Драгоманова)
*д*-р філос. наук, проф. *В.Г. Скотний*
(Дрогобицький національний педагогічний університет імені І. Франка)
*д*-р філос. наук, проф. *В.І. Ярошовець*
(Київський національний університет імені Т. Шевченка)

*Рекомендовано*
*Міністерством освіти і науки України*
*як навчальний посібник для студентів вищих навчальних закладів*
*(лист № 1/11-9735 від 30 листопада 2009 р.)*

**Р 49 *Людмила Рижак***
Філософія як рефлексія духу : навчальний посібник / Людмила Рижак. – Львів : Видавничий центр ЛНУ імені Івана Франка, 2009. – 640 с.

ISBN 978-966-613-723-7

Мета посібника – допомогти студентам сформувати цілісне розуміння сучасного глобалізованого й динамічного світу, спонукати до роздумів над межовими проблемами людського буття: призначення людини та перспектив розвитку людства. Знання з філософії допоможуть студентам стати інтелектуально незалежними й критично мислячими людьми, які прагнуть самостійно шукати відповіді на сучасні проблеми, свідомо вибирати власну життєву позицію, реалізувати свої задуми та відповідально ставитися до своїх особистих, професійних та соціальних обов'язків.

Навчальний посібник розрахований на студентів, аспірантів, викладачів і всіх, хто цікавиться філософією, кому не байдуже духовне життя України та людства на межі тисячоліть.

**УДК 130.122 (075.8)**
**ББК Ю2я73**

ISBN 978-966-613-723-7

© Людмила Рижак, 2009
© Львівський національний
університет ім. І. Франка, 2009
© Видавничий центр ЛНУ, 2009

# Передмова

*... Лише філософія, позаяк вона поширюється на все доступне людському пізнанню, вирізняє нас з-поміж дикунів і варварів, і кожен народ є тим цивілізованішим та освіченішим, чим більше в ньому філософують; тому для держави немає більшого блага, ніж мати істинних філософів.*

**Рене Декарт**

Сутнісною ознакою XXI сторіччя, яке щойно розпочалося, є глобалізаційна інтеграція. Україна, як незалежна держава, здійснює поетапні кроки на шляху до євроінтеграції, яка виявляється в усіх сферах життя людини: від інформаційної, економічно-фінансової до культурно-освітньої. Зокрема, відбувається взаємодія різних культурно-цивілізаційних і духовних світів із досить відмінними поглядами на перспективи суспільного поступу, зміст головних вартостей життя і призначення людини.

Мета університетського курсу філософії – сформувати в нової генерації українських інтелектуалів світогляд адекватний філософському мисленню людства на зламі тисячоліть. Філософія репрезентує цілісність буття людини в світі завдяки тому, що досліджує систему "людина–світ" не лише як даність, але й як смисложиттєвий горизонт самоутвердження людини. Світ для людини є не лише сферою адаптації, але й самореалізації, він відкритий для здійснення творчих задумів людини. З'ясовуючи, що таке людина, в чому її призначення, яке її ставлення до природи, суспільства та інших людей, філософія

розвиває духовність людини та формує її гуманістичну життєву позицію.

Завдання курсу філософії – ґрунтовне вивчення світової та української філософської думки. Філософське знання існує у формі історично конкретних філософських учень. Їхня своєрідність зумовлена неповторністю культури народу та його духовного життя. Свідченням тому є історія філософії, що становить собою панораму духовних пошуків різних народів, як відповіді на виклики цивілізаційного поступу.

Структура посібника передбачає освоєння передусім класичного періоду розвитку світової та української філософської думки. Проте більшість розділів присвячено вивченню напрямів і шкіл сучасної філософії, їхній проблематиці та пошуку ними відповідей на актуальні проблеми сьогодення.

У контексті європейської філософії подано розвиток філософської думки України. Вона формувалася як відповідь на актуальні проблеми становлення української державності та національної свідомості, відродження культурної ідентичності та цивілізаційного поступу.

Осмислення великого діапазону напрямів некласичної філософії має сформувати у студента розуміння багатоваріантності шляхів культурного і цивілізаційного поступу людства та власне ставлення до них. Такий підхід застосовано для того, щоб подолати настанову на філософію як єдину однозначну істинну систему наукового знання та розкрити плюралістичний дух сучасної філософської думки.

Структура та зміст посібника репрезентує виклад матеріалу з урахуванням кредитно-модульної системи та вимог Болонського процесу. У посібнику запропоновано авторську інтерпретацію філософської проблематики, яка відкрита для полеміки та дискусій. Цьому слугуватиме розмаїття підходів у висвітленні кожної теми, а також питання для самоконтролю та обговорення, що подані наприкінці кожного розділу.

Освоєння курсу філософії спрямоване на те, аби студент усвідомив історичний характер людського буття у світі, докорінні зміни, що відбулися у світоглядних парадигмах і спричинені ними зміни у практичному ставленні людей до себе та до світу. Результатом має бути ставлення до сучасного життя як до процесу еволюції, зумовленого історичними обставинами, настанова на виявлення тенденцій цього процесу та прогнозування перспектив, пошук власного місця у світі, що невпинно змінюється, внутрішня готовність до змін.

Вивчення курсу філософії має допомогти студентові зрозуміти роль та значення суб'єктивних чинників людського існування. Він має не лише усвідомити багатоваріантність шляхів розвитку подій, але й можливість і необхідність вибору з-поміж різних альтернатив. Студент має навчитися порівнювати різні, нерідко взаємовиключні, підходи у розв'язанні складних життєвих проблем. Такий спосіб бачення повинен застерегти майбутнього фахівця від пошуку простого розв'язання існуючих проблем, переконати його в тому, що світ складний, багатовекторний і вимагає вміння поєднувати й узгоджувати різнопланові тенденції.

Підготовка посібника – надзвичайно копітка праця. Без творчої, доброзичливої атмосфери, яку створив на кафедрі філософії її завідувач – професор Анатолій Карась, робота над підручником була б неможливою. Хочу також подякувати моїм колегам із філософського факультету проф. Володимирові Кондзьолці та доц. Валерію Джуню, які, прочитавши рукопис посібника, зробили слушні зауваження.

Насамкінець, хочу висловити щиру вдячність деканові філософського факультету, професору Володимирові Мельнику, який заохочував та всебічно сприяв у написанні та виданні посібника.

# Розділ 1

## ФІЛОСОФІЯ, ЇЇ ПРЕДМЕТ ТА НАУКОВИЙ СТАТУС

***Коло питань:*** Філософія в системі теоретичного знання. Філософія і наука. Філософські та наукові методи. Визначення філософії. Специфіка предмета філософії та його історична еволюція. Структура філософського знання. Функції філософії.

Вивчення філософії зазвичай розпочинається з відповідей на питання: **що таке філософія? Яка її проблематика? Для чого існує філософія? Де, коли і чому вона виникає?** Відповіді на ці питання є ключем до розуміння специфіки філософського освоєння світу та сутності філософського знання.

Філософія виникла майже одночасно в трьох несхожих культурах: давньоіндійській і давньокитайській (VIII–VI ст. до н. е.) та давньогрецькій (VII–V ст. до н. е.). Несхожість Східної (Індія, Китай) та Західної (Греція) культур зумовила своєрідність філософських систем, яка виявляється у способах осягнення світу та репрезентації філософського знання.

Незважаючи на особливості філософування в різних культурах, філософія виникає, як наголошував давньогрецький мислитель Аристотель, із подиву та його збереження впродовж життя. Дивуватися, подивляти – **це** початок **розуміння**, **це розвага й розкіш, властиві інтелектуалові.** Професійна риса інтелектуала – дивитися на світ із розплющеними в подиві

очима. Все на світі дивне й чудове для широко розплющених зіниць. Дивуватися – це насолода, що не притаманна футболістові, а натомість веде інтелектуала через світ у безнастанному охмелінні візіонера. Його властивість – це здивовані очі. Тому античні народи зображали Мінерву – богиню мудрості – Совою, птахом із завжди засліпленими очима[1].

Здивування – це духовний акт, миттєвий спалах думки, що, як промінь світла, вихоплює зі світу щось, що є та спонукає до роздумів. Як вважає грузинський філософ Мераб Мамардашвілі, філософія починається із здивування, і це справжнє подивування не тому, що чогось немає, а навпаки. Наприклад, немає справедливості, немає миру, немає любові, немає честі, немає совісті тощо. Але не цьому дивується філософ, а тому, що взагалі щось є. Адже дивовижно, що є хоч десь, хоч колись, хоч у когось, наприклад, совість. Так само не дивує відсутність честі чи моралі, а те, що вони є. Дивовижно те, що є дещо, під яким розуміють порядок. Дивовижно, що замість хаосу є порядок, бо, зрештою, мав би бути безлад. Власне, філософування або осмислене міркування починається із запитання: чому саме є порядок, а не хаос? Світ – нехаотичне існування людини. Як навчитися жити у злагоді з цим світом? Очевидно, що людина має впорядковувати розуміння світу для себе, визначати себе та свої перспективи в ньому, можливості досягнення гармонійного існування. З цього й починається філософування.

Поняття "філософія" ввели у вжиток греки. Терміни "філософ" і "філософувати" вони використовували вже в VI ст. до н. е. Поняття ж "філософія" для позначення певного типу знання запропонував давньогрецький філософ Платон у IV ст. до н. е. **Філософія** (від гр. *phileo* – любов, *sophia* – мудрість) дослівно означає любов до мудрості.

На думку греків, знання та мудрість не тотожні, хоча мудрість не мислима без знань. Зокрема, Платон зазначав, що

[1] Ортега-і-Гасет Х. Бунт мас // Вибрані твори. К.: Основи, 1994. – С. 16.

міркування, де немає знань, нічого не варті[2]. Проте не будь-яке знання є софійним. Невипадково теж давньогрецький філософ Геракліт ще у VI ст. до н. е. наголошував: "Багато знань – це ще не мудрість".

У житті людина, як розумна істота, потребує різних видів знань, які слугують їй опорою в життєдіяльності. Вона керується певними цілями, планує та розраховує на певні результати, розвиваючи раціонально-логічне мислення. На думку німецького філософа Мартіна Гайдеґера, "розрахунок є прикметною рисою мислення, яке планує та досліджує... Воно безперервно калькулює нові, багатообіцяючі й вигідні можливості. Розрахункове мислення "заганяє" одну можливість за іншою. Воно не може заспокоїтися, щоб задуматися та зосередитись на собі. Розрахункове мислення – це не осмислююче мислення, воно не здатне подумати про смисл усього існуючого"[3]. Отже, як зазначає філософ, існують два **типи мислення**: **розрахункове** (раціонально-логічне) та **рефлексивне** (осмислені роздуми).

Щоб людині самоутвердитись у світі недостатньо раціонально-логічного мислення, як і знання, яке воно продукує. Світ, в якому живе людини, є багатоплановим і суперечливим. Взаємодіючи зі світом, людині доводиться постійно розв'язувати проблеми, оцінювати можливості та робити вибір. Це вимагає **рефлексивного мислення** – осмислюючого обдумування, тобто мудрості.

Для прикладу, наведемо малознаний факт із біографії Наполеона. Поціновуючи достовірні знання, він боготворив науку, науковців і, зокрема, математику. Завоювавши пів-Європи, Наполеон замислив здивувати світ створенням наймудрішого уряду, якого дотепер не було в жодній країні. За його пропозицією, міністрами були призначені: творець нарисної геометрії Гаспар Монжу, член Паризької академії, знамени-

[2] Платон. Держава. К.: Основи, 2005. – С. 202.
[3] *Хайдеггер М.* Разговор на проселочной дороге. М.: Высш. школа, 1991. – С. 104.

тий математик Нікола Карно та найуспішніший математик у розв'язанні диференціальних рівнянь Жозеф Лагранж. Названий "математичний" уряд Франції водночас установив і світовий рекорд своєї безпорадності, розваливши господарство імперії за три місяці свого правління. Це – яскравий приклад нетотожності математичного знання й мудрості, зокрема практичної мудрості.

Шлях до мудрості пролягає через тривалий процес опанування культурного досвіду народу. Він презентує взірці поведінки, вчинків та життєдіяльності людини. Мудрість, з одного боку, убезпечує людину від прийняття хибних рішень і дій, а з іншого, – дає змогу усвідомити власні помилки, вчитися на них та більше не повторювати їх. Немає людини, яка б не помилялася. Важливо те, що мудра людина здатна критично поставитися до власного досвіду та зробити правильні висновки. Тому український філософ Сергій Кримський визначає мудрість, як "***досвідченість***", що несе у собі етичну духовність[4].

Життєву мудрість народу в культурі лаконічно фіксують прислів'я, приказки та вірування. Наприклад: "Не лізь поперед батька в пекло" або "Поспішиш – людей насмішиш". У них виражено вдумливе й справедливе ставлення людини до себе та інших людей. При цьому в кожного народу мудрість має своє етнічно-національне забарвлення. Зокрема, в українців мудрість постає як добродійність у всьому: від турботи про людей, убезпечення їх від негараздів до турботи про землю й природу загалом. Це виражено у звертанні, яке, на жаль, призабуте, – **добродій, добродійка.** Його варто було б відновити у сучасній українській мові. Якщо мудрість є джерелом порад і засобом викриття будь-якої фальші, то нерозумність (глупота) виявляє себе у руйнуванні, підступності та облудній любові.

Західна культура виробила своє розуміння мудрості, згідно з яким, **мудрість – це мистецтво жити не на шкоду собі**

---

[4] *Кримський С.* Запити філософських смислів. К.: ПАРАПАН, 2003. – С. 85.

**та іншим людям, користуючись власним розумом**. Перша ознака мудрості, як вважав давньоримський філософ Сенека, не допускати розбіжності між словом і ділом. Мудрість завжди містила в собі етичний аспект, враховуючи цілісність духовного досвіду людства. Тож цілком слушною була й залишається думка відомого італійського художника Леонардо да Вінчі: "Мудрість – донька досвіду".

Мудрість не є знанням, яке можна було б завчити та не задумуючись використовувати. Розумна людина набуває мудрості тоді, коли вона опановує рефлексивне мислення, що ґрунтується на критичному оцінковому знанні. Відтак мудрість є результатом особистого пошуку значущих цінностей, як регуляторів життєдіяльності людини на основі знання. Такий шлях осягнення мудрості кожен повинен пройти сам, віднаходячи найважливіші життєві орієнтири для успішного самоствердження.

Людина прагне не лише успіху, але й щастя, вона прагне жити мудро, не порушуючи гармонію. А звідси і любов до мудрості, яка дає змогу гармонізувати стосунки зі світом людей та речей. Мудрість формується тоді, коли розум опановує знання загального та необхідного, віднаходить універсальні основи буття світу, а також способи його пояснення та розуміння.

"В ідеалі" філософія – мудрість, реально ж вона – постійне прагнення до мудрості, пристрасне бажання оволодіти нею. Платон у діалозі "Банкет", розмірковуючи про мудрість, наголошував, що вона – "щось споконвіку божественне". Тому "з богів ніхто не займається філософією і не бажає стати мудрим, оскільки боги і так вже мудрі; та й взагалі, хто мудрий, до мудрості не прагне". Невігласи ж, які цілком задоволені собою, теж не потребують філософії. Займаються ж філософією ті, хто перебувають посередині між мудрецями і невігласами, а сама мудрість – це одне із найпрекрасніших благ на світі. Філософія

ж є шляхетною, благоговійною любов'ю до мудрості[5]. Ці розмірковування стосуються етимології поняття "філософія". Тепер розглянемо специфіку знання, яке означував цей термін.

Філософія, за Платоном, є "теорією взагалі". Вона виникає та формується як узагальнююча форма раціонально-понятт-євого знання, в якій людина прагне осмислити **реальність** в її цілісності та значущості для себе. Реальність постає об'єктом філософського мислення.

Під реальністю розуміють наявне буття системи "людина–світ", її можливості як у минулому, так і в майбутньому. Людина виокремлюється в системі "людина–світ" як особливе буття, ознаками якого є здатність мислити, пізнавати, любити та ненавидіти, радіти та сумувати, бути щасливою чи знедоленою тощо. Саме здатність розмірковувати, здатність заглиблюватися в себе, щоб досягти злагоди з собою й зрозуміти, у що вона вірить, що вона дійсно цінує і що ненавидить, на думку іспанського філософа Хосе Ортеги-і-Гасета, вирізняють людину як особливу істоту зі світу. Тому людину цікавить світ не сам собою, а у взаємозв'язках та взаємодії з людиною.

Людина живе і реалізовує себе в різноманітних світах: природному, соціальному та духовно-культурному. Система "людина–світ" багатовимірна і спонукає людину осмислювати її як цілісність. Філософія репрезентує цілісність буття людини в світі завдяки тому, що досліджує систему "людина–світ" не лише як даність, але й як смисложиттєвий горизонт самоутвердження людини. Світ для людини є не тільки сферою адаптації, але й самореалізації, він відкритий для здійснення її творчих задумів. З'ясовуючи, що таке людина, в чому її призначення, яке її ставлення до природи, суспільства та інших людей, філософія утверджує духовність людини та формує її гуманістичну життєву позицію.

---

[5] *Платон.* Банкет // Читанка з історії філософії. Філософія стародавнього світу. К.: Довіра, 1992. Кн. 1. – С. 134.

Водночас людина може розглядати реальність не лише з погляду того, чим вона є, але й для чого вона є. Освоюючи реальність, людина накопичувала різні види знань. Так, уже давньогрецькі філософи виокремлювали такі види знання, які включала філософія на момент виникнення:

е м п і р и ч н е – це предметно-практичне чи інструментальне знання (як сукупність умінь, навичок у конкретній матеріально-виробничій чи побутовій сфері);

е п і с т е м н е – воно містить елементи наукового знання, яке існує в поняттєвій формі; це знання загального, які "звільнені" від конкретно-чуттєвого змісту. Цей вид знання представлений математикою Піфагора, геометрією Евкліда, методами обчислення площ і об'ємів Архімеда, астрономією Птолемея тощо.

Емпіричне та епістемне знання – це прагматичне знання, яке слугує опорою людини в її перетворюючій діяльності задля досягнення успіху. Як слушно зауважив Х. Ортега-і-Гасет, "якби філософ мав справу тільки з об'єктами, то філософія назавжди б лишилась примітивною. Але, побіч речей, досліджувач натрапляє на думки інших, на увесь набуток людських розмислів, незліченні стежини переднішніх розвідок, віхи шляхів, прокладених крізь проблематичний праліс, що зберіг свою незайманість, попри безнастанне силоміття"[6].

Тому поряд із прагматичним знанням виникає потреба у знанні особливого роду: що таке світ за своєю природою? Що таке людина? Що таке істина, добро, краса, справедливість, щастя? Таке знання не є прагматичним. Воно виражає сенс людського буття в світі та є опорою людини в її духовних прагненнях. Отож, формується ще один вид узагальненого знання "софія".

С о ф і й н е знання, за Платоном, має своїм предметом "умоосяжне та невидиме". Його учень Аристотель

[6] *Ортега-і-Гасет Х.* Тема нашої доби // Вибрані твори. К.: Основи, 1994. – С. 315.

(IV ст. до н. е.) визначав філософію як знання про "першопричини, праоснови дійсності".

Утвердження філософії започаткувало відокремлення всього наявного раціонально-поняттєвого знання від художньообразного. Тож філософія включала не лише софійне знання, але і все наявне наукове знання, охоплювала всі існуючі на той час галузі знань. У такій формі вона проіснувала фактично до XVIII ст. Через нерозвиненість науки межі між філософією та наукою були нечіткими, розмитими, що породжувало ілюзію тотожності наукового та філософського знання. Аристотель, зокрема, називав філософію "першою із наук". А, починаючи з XVII ст. і впродовж XVIII ст., філософію трактували як **"науку наук", "царицю наук".** У цьому був свій сенс, бо наука розвивалася в лоні натурфілософії, а філософія була тісно пов'язана з наукою. Наприклад, у той час для характеристики вченого зазвичай використовували два терміни "філософ" і "натураліст". Але їх було недостатньо, щоб представити ті глибокі знання, якими вони володіли: від математики, астрономії, фізики до літератури, права, медицини тощо.

Вісімнадцяте сторіччя стало рубіжним у розвитку філософії й науки. З натурфілософії найперше виокремилася математика, згодом природничі науки – механіка, фізика, хімія, біологія, а в XIX ст. – гуманітарні: право, історія, народознавство, соціологія, психологія тощо. Відтепер учений не тільки більше не займається одночасно різними науками, але й не може навіть охопити однієї будь-якої наука в усій її цілісності. Його дослідження обмежуються певним колом проблем або навіть однією проблемою.

У зв'язку з цим уже в XVIII ст. виникає потреба провести демаркаційну лінію між наукою та філософією. Першою спробою встановити межі наукового та філософського знання стала критична філософія Іммануїла Канта. "Якщо це наука, – писав філософ, – то чому ж вона не може здобути собі загального і тривалого визнання, як інші науки? А якщо це не є наука, то

яким же чином вона, все-таки прикидаючись наукою, без упину гордо тримається, а людський розсудок підтримує ніколи невгасаючими, але й ніколи нездійсненими надіями?"[7]. Тож конче необхідно, вважає він, з'ясувати природу цієї науки, яка хоче бути уособленням мудрості.

У XIX ст. проблему співвідношення науки та філософії ставить і розробляє позитивізм. Філософія, на думку речників позитивізму, повинна постати в іпостасі синтетичної науки, що систематизує та узагальнює результати досліджень спеціальних наук. Початок XX ст. ознаменувався появою культурології (науки про дух), лінгвістики (науки про мову), ергономіки (науки про людську діяльність), кібернетики (науки про управління), інформатики, прогностики (науки про завбачення майбутнього), глобалістики (науки про моделі розвитку людства). Це спричинило нову хвилю дискусій щодо проблеми: **чи є філософія наукою?** Винятковий розквіт наукового мислення, як зазначав Володимир Вернадський, позначився на ставленні науковців до філософії. Деякі з них стверджували, що "творча і живильна роль філософії для людства закінчилася, і в майбутньому її повинна замінити наука"[8].

З'ясовуючи цю проблему, можна стверджувати, що спільним для науки і філософії є об'єкт дослідження: **система "людина–світ".** У такому розумінні як наукове, так і філософське знання є **теоретичним** знанням, тобто не обмежується фіксацією та описом одиничних фактів, а обов'язково узагальнює одиничне, прагне до пізнання загального й необхідного та його виразу в поняттях. А тому і філософія, і наука розробляють власні **понятєві мови**, завдячуючи яким і стає можливим засвоєння наукових та філософських знань. Без знання понятєвої мови філософії не можна зрозуміти змісту філософської

[7] *Кант І.* Пролегомени до кожної майбутньої метафізики, яка зможе виступати як наука. Мюнхен: УВУ, 2004. – С. 39.
[8] *Вернадський В.* Про науковий світогляд // Вибрані праці. К.: Наук. думка, 2005. – С. 24.

думки. Щоправда, знання філософських понять не вичерпує змісту філософії. Щоб його осягнути, потрібно розмірковуюче мислення – філософську рефлексію.

Філософія і наука прагнуть логічно обґрунтовувати свої твердження, доводити та вибудовувати цілісну систему знання. Вони розробляють **методи** (способи пізнання та розуміння світу й людини). Їм притаманний вільний пошук істини. Все це дає підстави говорити про **науковий статус філософії**.

Незважаючи на близькість науки та філософії, все ж вони не тотожні. Ще Ґотфрід Ляйбніц (відомий німецький філософ і математик XVII ст.) дав визначення тотожності, згідно з яким дві множини тотожні, коли всі властивості однієї водночас є властивостями іншої і навпаки. Отож, філософія і наука є специфічними типами знання, а тому кожна має свої особливі риси.

Наука вивчає реальність, систему "людина–світ" частинами, у певному розрізі. Кожна наука має свій предмет – те, про що наука знає дещо. Її предмет, зазначає Олександр Кульчицький, чітко окреслює ділянку дослідження. На предмет науки, певним чином, вказує вже її назва: скажімо, зоологія чи геологія (з грецької мови: "зоо" – тварина, "гео" – земля, "логія" – від "логос" – слово, поняття) – це науки про тварин чи про землю, земну кору. Тому стосовно більшості наук порівняно легко можна визначити, чим вони цікавляться і що досліджують.

Інша річ із предметом філософії. Термін "філософія" не розкриває того, на що звернена "мудрість" або який її предмет. Аналізуючи різноманітні дефініції філософії, О. Кульчицький доходить висновку, що якщо предмет філософії не названо і він не осягнений остаточно, то це тому, що він близький до всіх предметів пізнання, взятих разом, охоплює всі предмети, сягаючи водночас у їхню позаявищну суть. Отже, предметом філософії є **цілісність** буття системи "людина–світ". Оскільки цілісність не дана, то вона є предметом пошуку.

Справді, вивчаючи ціле в його частинах, ми не пізнаємо цілого як такого. Бо воно не є простою сумою частин. Це аналогічно тому, коли людина потрапляє в незнайоме місто. Навіть якщо вона пройде всіма вулицями й огляне всі будівлі, все ж у неї не буде цілісного уявлення про місто. Цілісне ж бачення міста дає план. Так само й науки про природу (фізика, хімія, біологія тощо), суспільство (історія, народознавство, правознавство та інші), людину (психологія, фізіологія, культурологія тощо), вивчаючи частини дійсності не цікавляться їхнім відношенням до інших частин. Для філософії однаково важливе як знайомство з розмаїтою реальністю, так і розуміння зв'язків у ній. Як справедливо зазначає Семен Франк: "Філософія прагне пізнати буття і життя як ціле – предмет, який не вивчає жодна наука"[9].

На такому підході наголосив Президент Міжнародного організаційного комітету філософського конгресу Пітер Кемп (м. Сеул, 2008). "Вчені мають спеціальні дослідницькі галузі, вони представляють визначені дисципліни, окремі ділянки знання й освіти. Але ми, філософи, не маємо якоїсь однієї вузької спеціальної дисципліни. Ми можемо вести дискусії не лише з дослідниками різних галузей, але й з техніками, митцями, моралістами тощо. Ми можемо заходити до їхніх галузей, але наша активність не належить до жодної з них. Ми є скрізь і одночасно ніде. Наша сила не в тому, щоб мати справу з окремою ділянкою дослідження чи мислення, і не в тому, щоб продукувати результати, працюючи у таких відокремлених ділянках; наша сила у нашій здатності промовляти раціонально про все, беручи до уваги роль всього в цілому"[10].

---

[9] *Франк С.* Понятие философии. Взаимоотношение философии и науки // В кн.: На переломе. Философские дискуссии 20-х годов. Философия и мировоззрение. М.: Политиздат, 1990. – С. 122.

[10] *Кемп П.* Переосмислення філософії як сили слова // Вісник Львівського університету. Серія: філософські науки. Львів, 2008. № 11. – С. 7.

Безперечно, головною властивістю кожної науки є **спеціалізація**, чітке розмежування та виокремлення сфер дійсності, які вона прагне дослідити. Прикметними рисами філософського знання є його **універсальність** і **тотальність,** наголошує О. Кульчицький. Філософія, на відміну від інших наук, – це найглибше і найширше знання того загального, що існує, та синтетичне пов'язання його в єдину цілісність буття. Така універсальність філософського пізнання в поєднанні з його тотальністю остаточно створюють таку властивість, яка відмежовує філософію як суцільно-загальне знання від окремих спеціалізованих наук.

Універсальність і тотальність як істотні ознаки філософії та філософування не потребують того, щоб кожний філософський твір справді охоплював загальне всіх ділянок дійсності чи намагався пізнати цілісність всесвіту. Як зазначає О. Кульчицький, філософія може обмежитися, незважаючи на свій суцільно-загальний характер, лише одним відтинком дійсності, не перестаючи бути універсальним і тотальним знанням. Ця можливість зазначається і в назвах філософських міркувань, які заздалегідь визначають вужчу ділянку дійсності. Може існувати, наприклад, **філософія природи** або **філософія історії**, інакше – **історіософія, філософія мови, філософія права** тощо. Цю ж думку метафорично висловив і Фрідріх Ніцше: "Філософ прагне, щоб у ньому пролунав загальний відгомін світу з тим, аби виявити його та передати за допомогою понять".

Філософія як універсальне знання тісно взаємодіє з наукою. Так, кожна сфера наукового знання використовує поняття "сутність", "явище", "закон", "існування", "причина" тощо. Але, незважаючи на використання цих термінів, жодна із наукових дисциплін не може пояснити їхнього змісту, не може визначити їх, навіть якщо б цього забажала. Це тому, що всі терміни стосуються рівною мірою всіх сфер наукового знання. А отже, щоб з'ясувати зміст цих термінів, необхідно брати не окрему ділянку світу, а світ у цілому та взаємовідношення людини й світу. А це вже – предмет філософії.

Будь-яке наукове знання завжди спрямоване на розкриття сутності явищ конкретної сфери дійсності. Філософське ж знання спрямоване на **сутність буття**, особливістю якого є тотальність, тобто схоплення світу у взаємозв'язках речей і явищ. А світ у сутності взаємозв'язків речей та явищ для філософії постає буттям. Сутністю буття для філософії, його самодостатньою основою є **субстанція.** Філософія прагне пізнати тотальність буття, виходячи з його остаточних підстав.

Якщо наука спирається на **емпіричний досвід**, описує та нагромаджує факти, що входять у коло її зацікавлень, класифікує їх та віднаходить їхні причини, відкриваючи сутність явищ, то філософія спирається на **духовний досвід**. Тому для науки недосяжні такі предмети духовного досвіду, як істина, добро, свобода, краса тощо, які не даються у предметно-чуттєвому досвіді людини, але люди зважають на їхнє існування. Предмети духовного досвіду не є емпірично даними, але вони задають орієнтири життєдіяльності людей як значення, які переживаються особистістю, тобто вони окреслюють ціннісний вимір у системі "людина–світ". Отже, філософське освоєння світу, на відміну від наукового, включає в себе пізнання й переживання загальновизнаних у суспільстві значень явищ, об'єктів, подій. Через них життя людини й людства наповнюються смислом, на основі якого вона веде пошуки свого місця в світі. Це означає, що філософське пізнання світу виходить за межі емпіричного досвіду в сферу трансцендентного[11] (умосяжного).

Наука опирається на експеримент у доведенні істинності свого знання. Філософські суперечки у такий спосіб не вирішуються. Різниця між філософськими позиціями не може бути ні доведена, ні спростована простим покликанням на емпірично відомі факти.

Кожна філософська система явно чи неявно виходить із принципів, що не ґрунтуються на емпіричних фактах. Її

[11] **Трансцендентне** (від лат. *transcendens* – те, що виходить за межі) – те, що лежить поза межами досвіду, поза межами свідомості й пізнання.

принципи трансцендентально-гіпотетичні. А тому перевіряти їх на предмет істинності немає сенсу, все, що покладено трансцендентально[12] (суб'єктивно), лежить не в площині істинності, а у вимірах значущості. А тому всі філософські системи принципово неспростовувані, оскільки критерієм їхньої живучості є актуальні вартості.

Наука традиційно абстрагується від проблеми вартостей і від оцінкових суджень. Вона описує й досліджує факти самі собою безвідносно до оцінок та інтересів людей. Вона прагне дати і дає **об'єктивно-істинне знання**. Філософія ж, пояснюючи світ у його цілості й тотальності, обов'язково наголошує на значущості цього пояснення. Вона виражає людську зацікавленість у результатах пізнання й осмислює реальність не лише як єдність дійсного й можливого, а ще й як бажаного та належного, тобто покладає перспективу здійснення буттєвого ідеалу людини та суспільства. Саме завдяки оцінковому ставленню людини до світу філософське знання постає **світоглядним** за своєю природою. Враховуючи цю специфіку філософії, можна визначити її як **систему світоглядного універсального знання, спрямованого на тотальність і сутність буття**[13].

Якщо наукове знання є особистісно незаінтересованим, тобто його зміст та методи його освоєння є однаковими для всіх науковців, то філософське знання містить ціннісно-особистісну заінтересованість. Воно стимулює критичне ставлення до дійсності, формує альтернативне розуміння проблем. Філософія використовує як раціональні, так і художньо-інтуїтивні методи освоєння світу. Вони є способом трансцендування світу, а не його редукції, яка властива науковим методам, бо філософія веде пошук таємничого, прагне віднайти позаявищну сутність

---

[12] **Трансцендентальне** (від лат. *transcendentis* – те, що внутрішньо властиве свідомості) – те, що впочатковано притаманне свідомості, а не набуте в досвіді.

[13] *Кульчицький О.* Основи філософії і філософічних наук. Мюнхен–Львів: УВУ, 1995. – С. 27.

буття. Вона звертається до культурно-історичного досвіду, рефлектує над ним (критично переоцінює вартості культури) і реконструює його систему вартостей. Мірилом філософії є загальнозначущість тих вартостей, які вона репрезентує.

Якщо в науці є спадкоємність проблем і прогрес у їхньому розв'язанні, то філософія, як зазначає сучасний американський філософ Річард Рорті, не "прогресує". Кардинальною помилкою традиційного уявлення про філософію є визнання одних і тих самих проблем в історії філософії. Відсутність загальних проблем у ході історії філософії Р. Рорті пов'язує із несумісністю проблем минулого і теперішнього, що виявляється у різних типах світогляду.

Підсумовуючи результати порівняння філософського та наукового знання, можемо стверджувати, що філософія ніколи не виникає з науки і завдяки науці, філософія не є тотожна науці, вона має лише науковий статус. Якщо **наука є системою об'єктивно-істинного, теоретично обґрунтованого знання**, то **філософія** постає як **теоретично сформульований світогляд**.

**Що є предметом філософії?** Це одне з найбільш дискусійних питань. Розуміння предмета філософії змінювалося в ході історичного розвитку. В еволюції предмета філософії можна виокремити чотири періоди:

1. Від V ст. до н. е. аж до XVIII ст. філософія фактично включала, крім власне софійних знань, всі існуючі на той час галузі наукових знань: математику, фізику, медицину, історію, політику тощо. А тому виникла ілюзія "універсальності" філософії, безмежності її предмета. Філософію розглядали як універсальну науку, що покликана здійснювати синтез різноманітних людських знань в єдину цілісність.

У XVIII ст. відбувається становлення природничих наук та їхнє відокремлення від філософії. Конституювання таких наук починається зі збору емпіричного матеріалу, опису та аналізу окремих речей і явищ. Правда, науки ще не мали власних

теоретичних засобів для синтезу здобутих знань. А тому цю функцію продовжувала виконувати філософія, яка ніби підносилась над конкретними науками і була "царицею наук", "наукою наук".

Згодом науки переходять до систематизації знань, виробляють свій понятєво-категоріальний апарат і самі продукують теоретичні висновки. Філософія в ролі "науки наук" починає гальмувати розвиток природознавства.

2. У 30–40-х роках XIX ст. виникають такі **раціоналістичні** філософські течії, як **позитивізм** і **діалектичний матеріалізм**. Вони розглядають філософію як науку, заперечуючи її світоглядний характер. Родоначальник позитивізму Огюст Конт висунув ідею побудови **світоглядно нейтральної філософії** за образом і подобою спеціальних наук. Філософія повинна стати **синтетичною** або **однорідною наукою**, предметом якої має бути систематизація наукових знань та узагальнення їхніх досягнень в ідеї цілого. Аналогічну позицію обстоювала і діалектико-матеріалістична філософія. Згідно з нею, предметом філософії, як науки, є **найзагальніші закони розвитку природи, суспільства** та **людського мислення**.

Цю традицію в XX ст. продовжують такі раціоналістичні течії, як **аналітична філософія** та **критичний раціоналізм**. Предметом філософії як науки стає **наукознавство.** Згідно з аналітичною філософією, предмет філософії – аналіз мови науки. Такий аналіз роблять задля того, щоб елімінувати з науки твердження, що не мають наукового змісту. Якщо аналітична філософія займається проблемою демаркації наукового і позанаукового знання, то критичний раціоналізм головно зосереджувався на проблемах методології розвитку науки. Його речників цікавлять питання нарощування наукового знання, тобто як відбуваються "прориви" в науці до нових ідей, чи є наступність у розвитку наукового знання? Проте розуміння філософії лише як науки обмежує предметний простір її досліджень, елімінує з цього простору людину.

Філософію як науку, що покликана виробити науковий метод розв'язання конкретних проблем, з якими стикається людина, обґрунтовує американська філософія – **прагматизм**. "Метод прагматизму – це насамперед метод залагоджування метафізичних суперечок, що без нього могли б тягтися без кінця. Чи є світ єдиним чи множинним, царює в ньому свобода чи необхідність, є він матеріальним чи духовним? Усі ці запитання однаково правомірні, й суперечки можуть тривати скільки завгодно. Метод прагматизму в подібних випадках намагається витлумачити кожну думку, вказуючи на її практичні наслідки"[14]. Цей напрям прагнув послабити позитивістське світосприймання, пов'язане з успіхами науки. Філософія має поєднувати в собі, з одного боку, наукову лояльність до фактів і схильність рахуватися з ними, а з іншого, – віру в людські цінності. На думку речників прагматизму, людина не повинна беззастережно слідувати науковим істинам, безвідносно до того чи вони гуманні, чи антигуманні. Людині потрібна філософія, яка б розвивала духовність людини, зберігаючи при цьому тісний зв'язок із фактами.

На відміну від прагматизму, **класичний психоаналіз,** який започаткував Зиґмунд Фройд, був спробою перетворення філософії на методологію дослідження дій і поведінки людини та їхню корекцію. А це, своєю чергою, передбачало вивчення структури особи. Річ у тім, що, досліджуючи поведінку, він виявляв такі її характеристики, які неможливо було пояснити особливостями свідомого ставлення людини до світу та до самої себе. За задумом З. Фройда, призначення методології – раціоналізувати неусвідомлені бажання й потяги та перевести їх у ранг усвідомлених. У такий спосіб свідомість, володіючи механізмами захисту психіки, керує поведінкою індивіда, гальмуючи небажані прояви з погляду культури й соціуму.

Зведення філософії до методології соціогуманітарного пізнання спостерігаємо у **структуралізмі.** Його поява зумо-

[14] *Джемс В.* Прагматизм. К.: Альтернативи, 2000. – С. 26.

влена тим, що в європейській культурі відбувся розрив між гуманітарним і природничим знанням, який структуралізм прагнув подолати шляхом впровадження в опис явищ культури точних методів, зокрема математичних та кібернетичних. Отже, структуралізм намагався надати гуманітарним наукам статус точних наук.

Суть структуралізму, як методу, полягає у виявленні та аналізі структур, тобто сукупності відношень між елементами цілого, що зберігають свою сталість при перетвореннях і змінах. Структура здатна до трансформацій, має свої власні, суто системні закони самозбереження або збагачення. Структуру можна формалізувати, що дає змогу подавати її у формі логіко-математичних рівнянь або у вигляді кібернетичної моделі. Завдяки структуралізму розпочався період суцільної інтелектуалізації явищ культури. У структуралізмі розмито межі між філософією і наукою, вони взаємно переходять одна в іншу.

3. Наприкінці XIX – на початку XX ст. формується ще одне розуміння предмета філософії. Виникають **ірраціоналістичні** філософські течії: **філософія життя** та **екзистенціалізм**. Вони трактують філософію як життєрозуміння, світогляд, який позбавлений наукового статусу.

Микола Бердяєв, російський філософ XX ст., зауважив одну дуже важливу деталь: необхідною умовою позитивної оцінки явища є ореол науковості. Однак у духовному житті не все те, що ненаукове, – неповноцінне. Наприклад, мистецтво. Хіба його цінність вимірюється науковістю? А мораль? Народ може жити і живе, не задумуючись над науковими засадами моралі. Християнська мораль і її вартості є позанауковими, але від цього вони не менше вартісні. Мірилом науки виступає істина. Проте сама істина не обов'язково повинна бути науковою. Істини на рівні буденної свідомості не передбачають науковості. Крім того, можуть бути моральні, художні істини тощо. Предметом філософії є буттєві істини, **життєрозуміння**. Філософія, на думку М. Бердяєва, – це особливе мистецтво, яке принци-

пово відмінне від поезії, музики чи живопису. Це – мистецтво пізнання. Філософія, на відміну від мистецтва, творить буттєві ідеї, а не образи. Філософія – це вчення про належне, ідеали або цінності. У такий спосіб філософія дає теоретичне обґрунтування сенсу людського життя. Карл Ясперс, німецький філософ-екзистенціаліст XX ст., писав, що жодна наука не відповідає на питання про сенс життя, це – прерогатива філософії.

4. У 60–70-х роках XX ст. спостерігаємо синтез цих двох підходів у розумінні філософії та її предмета. Явно чи неявно філософію розуміють як теорію світогляду, а її предметом вважають теоретичне обґрунтування сенсу людського буття. Філософські вчення: **персоналізм, гуманістичний неопсихоаналіз, філософська герменевтика, комунікативна філософія** наголошують на мовно-комунікативних аспектах людського ставлення до дійсності.

В останній чверті XX ст. ці філософські течії здійснили перехід до нової філософської парадигми: гуманістичний аналіз сучасних проблем буття людини в світі та з'ясування сенсу культурно-цивілізаційних трансформацій. Сьогодні у філософському дискурсі виявляється прагнення дослідити проблеми людського буття в глобалізованому та наддинамічному світі, запропонувати світоглядні орієнтири гідного життя людини. Філософія, зазначає сучасний італійський філософ Ніколо Абаньяно, – це діалог між вільними людьми, що мають право відстоювати власні позиції стосовно наболілих проблем сьогодення, а також межових питань буття. В усіх аспектах сучасного життя нині виникають проблеми, розв'язання яких вимагає врахування можливостей людини. Людина не все знає і не все може, тому повинна виявляти постійну обачність щодо того, ким вона вибирає бути і що робити, щоб не перетворити свою розумність в оману, а свою свободу – в рабство[15].

---

[15] *Аббаньяно Н.* Мудрость философии и проблемы нашей жизни. М.: Алатейа, 1998. – С. 33–35.

У пошуку фундаментальних засад буття людини в світі перед філософією постають найзагальніші питання: що таке світ? Яким є світ? Яке його значення для людини? Вичерпні відповіді на поставлені питання вибудовують особливу систему знань із внутрішніми елементами та зв'язками – філософську систему. **Сучасна структура філософського знання** включає такі ділянки, як: онтологія, гносеологія, аксіологія.

О н т о л о г і я (від гр. слів: *ontos* – існуюче, *logos* – слово, вчення) – це вчення про буття взагалі. Буття – це гранично широке поняття про існуюче. З'ясовуючи його зміст, філософське знання ставить перед собою в онтології запитання: що таке світ і людина? Що складає фундаментальну основу їхнього існування? Що таке справжнє буття? Відповідь на ці питання філософи шукають у понадявищній сфері буття, тобто поза сферою фізичного. Не випадково для позначення такого знання було запроваджено термін "**метафізика**" (від гр. слів: *meta* – поза, *physika* – фізика). Його запропонував Андронік із Родоса (I ст. до н. е.), видавець і систематизатор творів Аристотеля, на означення праць філософа, які включали знання поза фізикою. Він називав їх "першою філософією". А тому онтологію впродовж багатьох сторіч ототожнювали з метафізикою. Починаючи з XX ст., під метафізикою розуміють таку ділянку філософії, яка вивчає сутність буття. Її ще називають **класичною онтологією**.

**Некласична онтологія** має значно ширший предмет дослідження і включає метафізику як свою складову. Очевидно, зауважує О. Кульчицький, визначення сутності існуючого невіддільне від способу існування цієї сутності, від розрізнення форм чи постав її існування та способу з'ясування цих форм між собою, тобто від розгляду внутрішньої структури цієї сутності. Все це – коло проблем сучасної онтології, яку можна визначити як **вчення про сутність, структуру, форми та фундаментальні принципи буття.** Вона, своєю чергою, поділяється на філософію природи, суспільства, людини, політики, права, історії, мистецтва, техніки тощо.

Г н о с е о л о г і я (від гр. слів: *gnosio* – знання, *logos* – слово, вчення) – це теорія, яка з'ясовує, що таке пізнання? Які існують способи та джерела пізнання? Чи існують межі пізнання? Що таке істина і як її досягнути? Які критерії істинності знання? Чи можливе трансцендентне пізнання, тобто таке, яке виходить за межі людського досвіду? **Гносеологія – це філософське вчення про сутність, межі та шляхи знання і пізнання.**

Е п і с т е м о л о г і я (від гр. слів: *episteme* – знання, *logos* – слово, вчення) – ділянка філософії, що вивчає проблеми наукового пізнання та істинності наукового знання. Вона вивчає рівні та форми наукового пізнання, його можливості та межі, а також закономірності розвитку наукового знання.

М е т о д о л о г і я є системою методів пізнавальної діяльності та вчення про них. Вона включає:

– власне філософську методологію, тобто розробку та критичний аналіз загальних філософських методів (наприклад, діалектики: ідеалістичної, матеріалістичної, якісної; герменевтики, структуралізму, психоаналізу тощо). Вона є винятково прерогативою філософії;

– методологію наукового пізнання як сукупність прийомів дослідження, які застосовуються в певній галузі знань. Вийшовши з надр філософії, вона повністю не пориває з нею, хоча набуває рис окремої, спеціалізованої науки.

Безперечно, шлях пізнання у філософії інший, аніж у конкретних науках. Так само, як філософи не погоджуються на спільне визначення філософії, вони не визнають і єдиного методу дослідження буття. З історії філософії відомо, що багато філософів, які намагалися наблизити філософське пізнання до математичного, часто вводили у філософію метод дедукції, притаманний особливо геометрії. Найкращим прикладом перенесення методу геометричної дедукції на терени філософії був твір Б. Спінози "Етика, доведена геометричним способом".

Неодноразово були спроби запровадити у філософію методи індукції, аналогії тощо. Однак використання цих методів

виявилося недостатнім для здійснення завдань філософії. До сутності речей і цілості буття, як зазначає О. Кульчицький, не можна дійти шляхом індукції, поступового нагромадження й узагальнення нашого досвіду, бо він завжди стосується лише дрібних фрагментів, частин буття і його проявів, а не цілості й суті. Щоб дедукційно охопити цілісність світу і його суть та із цих найзагальніших пізнань вивести все різноманіття дійсності й пояснити її, треба мати безпосередньо дане загальне знання щодо найвищих основ буття, подібно до знання головних істин, наприклад, – аксіом у геометрії.

А к с і о л о г і я (від гр. слів: *axia* – вартість, *logos* – слово, вчення) – це вчення про вартості. **Аксіологія – вчення про сутність, структуру та закономірності функціонування духовних вартостей.** Тому філософія цілком природно надає перевагу світові духу, де панують думки й вартості, ідеї та ідеали правди, святості, добра, краси, переживання вітальних, естетичних, соціальних, релігійних, теоретичних (пізнавальних) і політичних вартостей. Буття людини неможливо мислити поза такими вартостями. Саме існування людини – це безмежне оцінювання, визнання або невизнання вартостей.

Філософію цікавлять не лише онтологічні питання, а й аксіологічні: для чого все існує? Віддавна у філософії ставили мету пізнати суть добра, зла, краси, досконалості, любові, справедливості; висували обґрунтування людських чеснот: гідності, чесності, доброчинності тощо. Внаслідок розгляду духовних вартостей у філософії утворилися окремі концептуальні напрямки. Зокрема, в аксіології виокремлюють такі ділянки, як: етика, естетика, філософія культури, філософська антропологія, філософія релігії, екоетика тощо.

Е т и к а – це вчення про сутність і функції моралі, природу та походження моральних норм, вартостей та ідеалів, спосіб їхнього функціонування в суспільстві. Живучи в суспільстві, людина засвоює способи співжиття з людьми, принципи, що регулюють взаємини між людьми. З необхідністю постають пи-

тання про те, що є, що буває і що має бути найвищим добром, до якого прямує людське життя? Чим відрізняється добро від користі? Чому таке різне розуміння добра і чи можливий тут компроміс? Чи можливе добро лише для однієї людини? Чи можливе добро для всіх? Чи існують об'єктивні закони добра?

Не менш актуальними для кожної людини є питання про щастя та шляхи його досягнення. Як співвідносяться щастя та добро? Що таке справедливість і правда? Ці та інші етичні проблеми ставить і прагне розв'язати етика, згідно з якою благо – завдання та призначення людського життя.

"**Етика**, – писав Іван Франко, – **вчить людину жити по-людськи** – вона керує завжди і всюди її кроками; вона змінює тваринну природу людини і облагороджує, – і в такий спосіб робить її здатною до сприйняття щастя як внутрішнього самозадоволення, так і суспільного, що ґрунтується на узгодженій праці всіх людей і на братській взаємній любові. Щоправда, нині ще далеко до здійснення цього високого **етичного ідеалу**"[16].

Е с т е т и к а – це вчення про сутність краси, її природу, естетичні вартості та їхнє здійснення у мистецтві та повсякденності. Людина прагне до досконалості не лише в моральному, а й в естетичному відношенні. Сам феномен краси потребує філософського міркування: що це – зовнішня чи внутрішня гармонія, почуттєве переживання приємного чи корисного? Які причини потягу людини до прекрасного й гармонії? Як народжуються на основі переживання прекрасного розмаїта художня творчість? Чи достатньо поняття краси для пояснення джерела натхнення художників? Не менш важливе питання: чи є об'єктивні закони творчості та сприймання її витворів? Яка роль у духовному розвитку людини таких понять, як "прекрасне", "потворне", "трагічне"?

[16] *Франко І.* Наука і її взаємини з працюючими класами // Зібр. творів: У 50 т. К.: Наук. думка, 1986. Т. 45. – С. 40.

Прагнення до краси у повсякденному житті формує естетичний вимір світогляду, який властивий українцям. Професор Іван Огієнко наголошував, що пишна природа чарівного нашого краю сама спонукає своїх мешканців до милування у будь-якому мистецтві. Вироби зі скла та глини, плетіння, ткацтво, різьба на дереві, наші всім відомі писанки, наші вишиванки – все це свідчить не лише про талановитість нашого народу, а й про прагнення надавати всьому естетичної форми. "Подивіться, – пише І. Огієнко, – на вбрання дівоче чи парубоче, на вбрання жіноче чи чоловіче, скільки там своєрідної краси"[17]. До речі, в українців уявлення про красу і добро були органічно поєднані, що виявляються не лише в мові, а й у діях і вчинках.

Ф і л о с о ф і я к у л ь т у р и – це вчення про культуру як цілісний феномен людського буття в світі. На теоретичному рівні вона досліджує загальнолюдські та національні вартості, їх природу, структуру та форми вияву. Це нова ділянка аксіології, яка виникла на початку XX ст. у зв'язку з усвідомленням розмаїття культур, які співіснують у просторі й часі. Дослідження форм, в яких та чи та культура виражає себе, наприклад мистецтво, наука, політика, релігія, мода, несе в собі не лише унікальне буття людини та її світу, а містить у собі загальні закономірності їхнього функціонування. Завдяки цим дослідженням і з'явилася нова галузь філософського знання – філософія культури, в межах якої запропоновано нові підходи до вивчення культури: семіотику, структуралізм, культурну антропологію.

З аксіологією тісно пов'язана наймолодша із філософських дисциплін – ф і л о с о ф с ь к а а н т р о п о л о г і я. Вона ставить загальне питання про сенс людського існування взагалі. Щоб відповісти на це питання, філософська антропологія охоплює й об'єднує всі відомості про людину з усіх наук (природничих і гуманітарних) із релігійними концепціями та

[17] *Огієнко І.* Українська культура. К.: Довіра, 1992. – С. 16.

поглядами, а також із мистецьким відображенням людського життя в літературних творах. Оскільки людське життя є безнастанним оцінюванням, вибором між вартостями й прагненням розрізнити, що є вартісніше, а що видається безвартісним, виникає засада того, що аксіологічні міркування творять і мусять творити ядро кожної, справді філософської антропології[18].

Філософія релігії – це вчення про природу та функції релігії, сутність Бога та його відношення до світу й людини. Вона також досліджує сутність, особливості та закономірності функціонування релігійних вартостей, їхнього конфесійного різноманіття. Філософія релігії зовсім не претендує на те, щоб реконструювати релігійні вартості, а лише на те, щоб увиразнити їхню значущість для віруючої людини зокрема та суспільства в цілому.

У другій половині XX ст. у структурі аксіології виникло нове вчення – екоетика. Вона досліджує питання моральності дій людини в довкіллі та її відповідальність за наслідки цих дій. Одним із її засновників є сучасний німецький філософ Ганс Йонас. За умов технологічного прогресу, наголошує філософ, на карту поставлена доля людства. Підкорення природи, що мало на меті щастя людей, своїми надмірними успіхами перетворилося на виклик людському буттю як такому. Йдеться про те, що нові технології, які зумовлюють глобальні наслідки, загрожують існуванню людини і людства. Традиційна етика не вчить нас таким нормам "добра" і "зла", які відповідали б технологічній могутності сучасної людини. Тому етика майбутнього, вважає Г. Йонас, має виходити з уявлення про далекосяжні наслідки розвитку технології та її вплив на долю майбутніх поколінь. Екоетика має запропонувати нові обов'язки та норми буття людини, щоб зменшити ризики її дій у довкіллі. Людина має бути відповідальною за довкілля, його збереження для майбутніх поколінь та їхнього гідного життя. Це цілком

[18] *Кульчицький О.* Основи філософії і філософічних наук. Мюнхен–Львів: УВУ, 1995. – С. 29.

нові світоглядно-ціннісні орієнтири сучасності. Людство немає права знищити себе. Тому етичний принцип звучить так: **у діяльності ніколи не можна ставити на карту існування чи сутність людини**.

На думку Г. Йонаса, етична теорія ще й досі мало займається новими феноменами моральності, зокрема відповідальністю. З огляду на наслідки розвитку технології, етиці варто зосередитися на діях, які мають безпрецедентний каузальний вплив на майбутнє. До цього необхідно додати масштаби віддалених наслідків, а також, здебільшого, їхню незворотність. Усе це ставить **відповідальність** у центр етики і навіть перетворює її на часовий і просторовий горизонт, якому мають відповідати вчинки[19].

Часто щодо філософії ставлять такі питання: чому філософські проблеми не можуть бути вирішені, а істини назавжди відкриті? Річ у тім, що людина змінюється, змінюються і її вартісні орієнтації як засади реалізації особистісного сенсу життя.

Філософія не виникає з корисливих інтересів. Вона виникає як потреба людського духу, зокрема як потреба в ідеях, у новизні думок, у правді життя. Філософія виражає інтелектуальну засаду незгоди з практичною даністю людського світу, вона є духом неспокою і допитливості розуму, виходом за межі вузькопрагматичного життя людини у світ духовної перспективи.

Не легко відповісти і на питання, чим є сучасна філософія? Напевно, можемо стверджувати, що сучасна філософія вийшла з багатої традиції теоретичного мислення та існує в різних напрямах і школах, часто суперечливих між собою. Щоб повніше розкрити предмет і специфіку філософії, треба з'ясувати її функції, які органічно пов'язані зі структурою філософського знання, а саме: світоглядну, методологічну, критичну, комунікативну та прогностичну функції.

---

[19] *Йонас Г.* Принцип відповідальності. К.: Лібра, 2001. – С. 8.

**Світоглядна функція** філософії дає змогу людині шукати відповіді на смисложиттєві питання, що постають перед нею. Такі питання лаконічно сформулював німецький філософ XVIII ст. І. Кант: **Що я можу знати? Що я маю робити? На що я можу сподіватися? Ким є людина?** Саме він увів у вжиток термін "**світогляд**". Даючи аргументовані відповіді на поставлені запитання, філософія допомагає осмислити людині: що є що? І хто є хто? Тим самим вона формує **інтелектуальну самостійність** людини, творчу силу її розуму, який освітлює шлях її життя й діяльності.

Філософія формує світоглядну настанову як прагнення до мудрості та усвідомлення своєї недовершеності. Вона дає змогу, на думку Х. Ортеги-і-Гасета, усвідомити різницю, що відвіку існує між дурним і мудрим. Мудрий, продовжує філософ, завжди ловить себе на останньому кроці перед безглуздістю; отже, він робить зусилля уникнути безглуздості, що на нього чатує, і в цьому зусиллі полягає розум. Дурний, натомість, не підозрює себе самого; він має себе за надзвичайно кмітливу людину, і звідси той завидний спокій, з яким дурень усідається й влаштовується в своїй власній глупоті. Мов тих комах, що їх годі видобути з дупла, де вони живуть, так само нема як зрушити дурного з його глупоти, вивести його дещо поза його сліпоту і примусити його сконтрастувати свій звичайно затьмарений зір з іншими чіткішими формами бачення. Глупота довічна й безнадійна. Тому, як вважав Анатоль Франс, дурень далеко гірший від негідника. Бо негідник іноді відпочиває, а дурень ніколи[20].

Філософія, як теоретичний світогляд, досліджує та розробляє соціальні, моральні, естетичні цінності та ідеали. Тому **аксіологічна** компонента є невід'ємною складовою світоглядної функції. Сприяючи формуванню гуманістичних ідеалів, світоглядна функція філософії надає сенсу людському життю. Обґрунтовуючи ідеали Добра, Краси, Істини та Справедливості

[20] *Ортега-і-Гасет Х.* Бунт мас // Вибрані твори. К.: Основи, 1994. – С. 54–55.

філософія виходить із певних засад буття людини в світі та можливостей пізнання й опанування істинами буття.

Аргументуючи світоглядні настанови людини, філософське мислення ставить питання про становище людини у Всесвіті: чи життя і живе характерне лише для однієї Землі, чи це – загальний прояв космосу? Чи мало воно початок на Землі, чи зародилося на ній, чи у готовому вигляді проникло в неї ззовні, з інших небесних світил?[21]

Цю таємницю життя людина намагалася розгадати різними шляхами: через релігійну колективну творчість, художню творчість і філософське мислення. Такі пошуки й досі не переривaються і не послаблюються з плином часу. Проте в XX ст. в осмисленні онтологічних проблем життя людини філософія спирається на дослідження природничих наук – і найперше біології. Розкодувавши геном людини, молекулярна біологія наблизилась до розв'язання загадки життя.

Симптоматично, що в XX ст. світоглядна функція філософії знаходиться під впливом розширення меж наукового пізнання. "Наука неухильно, постійно захоплює області, які довгі віки належали тільки філософії або релігії; вона зустрічає там уже готові й укорінені побудови й узагальнення, які не витримують критики і перевірки науковими методами досліджень. Таке проникання науки в нові, раніше чужі їй області людської свідомості, зумовлює суперечки, які відіграють важливу роль в науці і своєрідно забарвлюють увесь науковий світогляд"[22]. Водночас філософія під впливом зростання науки відкриває перед людиною нові горизонти і нові перспективи її становища у світі. І цей процес став неперервним.

Ще у XVIII ст. І. Кант розкрив методологічну роль філософії, тобто її здатність маркувати та охороняти межі різноманітних

[21] *Вернадський В.* Початок і вічність життя // Вибрані праці. К.: Наук. думка, 2005. – С. 73.
[22] *Вернадський В.* Про науковий світогляд // Вибрані праці. К.: Наук. думка, 2005. – С. 26.

сфер знання, регулювати відносини наукового, позанаукового (релігія, мораль, мистецтво) та філософського знання. Це був справжній переворот у філософській свідомості, бо філософія, за І. Кантом, постала як знання про знання, як наука, що вивчає природу та рефлективну здатність духу. У такий спосіб **методологічна функція** набула предметного статусу.

Починаючи з XVIII ст. від філософії відокремлювалися спеціальні дисципліни, кожна з яких окреслювала свій предмет і метод дослідження. Відтепер учений не тільки не займався одночасно різними науками, а спеціалізувався. Його наукові пошуки обмежувалися певним колом проблем, успішне розв'язання яких потребувало надійних методів віднайдення достовірного знання. Розробка спеціальних методів дослідження перетворила заняття наукою на самодостатню діяльність.

Філософське знання, зауважує український філософ Володимир Мельник, завжди відчутно впливало на будь-які галузі науки не лише своєю проблематикою та понятєво-концептуальним апаратом, не лише пильною увагою до засад світорозуміння, а й головними методами пізнання та перетворення дійсності. Однак цей останній момент у методологічному аспекті не можна вважати самодостатнім та ізольованим від інших ділянок розвитку філософії. Насправді, у будь-який історичний період методологічна функція притаманна філософському знанню, як інтегральній цілісності, як органічному сплаву всіх його суттєвих компонентів та властивостей. Чималу роль у ньому відіграють не тільки методи філософії та її наріжні принципи, а й такі, наприклад, властивості філософського знання, як найвищий рівень узагальнення та абстрагування від якісної природи будь-яких конкретних явищ світу або ж їхній аналіз в аспекті суб'єктно-об'єктних відносин[23].

**Критична функція** філософії сприяє формуванню культури людського мислення, виробленню неупередженого став-

[23] *Семенюк Е., Мельник В.* Філософія сучасної науки і техніки. Львів: Світ, 2006. – С. 41–42.

лення до світу, інших людей і самого себе. Філософія, критично оцінюючи перспективи буття людини, виявляє оптимальні варіанти життєдіяльності, прагне захистити людей від оман, ілюзій та небезпек. Філософська мудрість завжди повернута на повсякденне життя людини, її поведінку та вчинки. Через свою критичність філософія спонукає до розмірковування над тим, що існує, та до розуміння тих можливостей, що йому притаманні. Вона ніколи ні до чого не змушує, а лише радить діяти розсудливо та обачливо.

Наголошуючи на значенні критичної функції філософії, М. Гайдеґер писав, що люди очікують від філософії посвячення в мудрість світу або навіть настанови, що веде до блаженного життя, але аж ніяк не необхідності напруженого й обґрунтованого мислення. Натомість сам філософ завжди звертав увагу слухачів на те, щоб вони стежили за ходом його міркування, бо для нього **філософія – це дім думки**, її народження, розгортання та руху до істини. Для М. Гайдеґера філософія – це одна з не багатьох самобутніх творчих можливостей, що розкриває в думці шляхи і горизонти бачення буття світу і людини.

Значення критичної функції філософії зростає в умовах становлення інформаційної цивілізації. За своє суттю, техногенна сучасна цивілізація формує технократичне мислення, де людина елімінується як цінність, а те, що мало слугувати людині – техніка і наука, – є найвищою цінністю. Внаслідок такого мислення людство підійшло до краю прірви, за якою небуття: екологічна катастрофа. Член Римського клубу Томсон Вільсон переконаний, що технократичне мислення – це концепційна пастка, якої ми повинні позбутися, щоб вижити.

Впродовж двох сторіч уважали, що науково-технічний прогрес – це незаперечне благо. Проте на рубежі XXI ст. зростають не лише сумніви, а й стурбованість неконтрольованим підкоренням природи та його наслідками для сучасних і майбутніх поколінь. Наукові пошуки та створення на їхній основі нової техніки й технології мають підлягати гуманітарній експертизі, зокрема філософській рефлексії.

На думку данського філософа Пітера Кемпа, філософія своєю критичністю створює простір для нових можливостей, відкриває нові горизонти, розгортає приховані потуги й зміни. "Філософська аргументація і рефлексія конституює засобами слова не економічну, технологічну, мілітарну силу, а таку, яка здатна кинути виклик усім іншим потугам, здатна викривати ошуканство й ілюзії та пропонувати кращий світ для людського існування"[24]. Сьогодні філософія перетворилася на глобальну світову силу, стверджує П. Кемп. Справді, коли на нашій планеті зростає кількість війн і конфліктів, сила філософії маніфестується завдяки захисту свободи думки, свободи вираження великих цінностей, свободи критики несправедливості та свободи діалогу, який поширюється поза всі культурні й національні кордони. Коротко кажучи, філософія з'являється скрізь як сила, здатна підтримувати волю до миру. **І, мабуть, світ став би найгіршим місцем для людського життя, якби не було філософії.**

Філософія, як зазначає С. Кримський, завжди була джерелом віковічних запитань людського духу щодо абсолютного смислу, сенсу життя і смерті, таємниці людського духу та людської іпостасі Бога тощо. Запитування – істотна характеристика людського духу, його бунтівного неспокою. У пошуку відповідей на смисложиттєві запитання філософія пропонує панораму можливостей, що передбачають свободу думки і свободу вибору. Проте свобода – не впочаткована даність, не досягнутий раз і назавжди стан, яким індивід може насолоджуватися. Людина має постійно докладати зусиль для реалізації свободи, тобто повинна стверджувати себе як вільну істоту, не заперечуючи свободу інших. Запорукою свободи й злагоди в суспільстві може і повинна бути комунікативна функція філософії, бо завдяки їй майбутнє буде належати людям і буде для людей[25].

---

[24] *Кемп П.* Переосмислення філософії як сили слова // Вісник Львівського університету. Серія: філософські науки. Львів, 2008. № 11. – С. 8.

[25] *Аббаньяно Н.* Мудрость философии и проблемы нашей жизни. М.: Алатейа, 1998. – С. 30.

**Комунікативна функція.** Слова завжди мають силу у світі, зауважує П. Кемп. А це означає, що філософування ніколи не буває тотально нейтральним. Одначе якщо філософія несе силу слова, тоді не всі види філософування з необхідності будуть добрими для людськості. Двадцяте сторіччя продемонструвало, наскільки деструктивними і катастрофічними можуть бути для людства націоналістичні, фашистські та інші тоталітарні форми мислення. Їх живив груповий егоїзм, який поляризував людство на потенційних ворогів, що належать до іноземців, до різних груп, до різних націй чи різних культур.

Ми повинні, наголошує філософ, зробити вагомий внесок у розвиток розуміння сили слова у більш загальному сенсі. Ми є відповідальними за навчання і пояснення того, що слово може робити серед людей не лише в одній окремій країні, але й серед усіх людей на Землі, що належать до різних націй, різних культур, різних мов, традицій і релігій.

Найбільша проблема, продовжує П. Кемп, полягає у нестачі взаємного визнання між людьми різних культур, різних мовних груп, різних історичних дійсностей, різних рас і різних релігій. Для нас, європейців і американців, пропозиція визнання не буде коштувати ні грошей, ні капіталів. Незважаючи на це, така практика видається нам значно важчою, ніж навіть відмова від матеріального достатку. Це потребує покірності, якою ми не володіємо.

Протилежність між визнанням і приниженням, направду, є дуже повчальною. Визнати іншого – це утриматися від насильства проти цієї особи. Приниження, з іншого боку, – це таке ставлення, яке може дати іншому відчуття меншовартості, поранити самооцінку іншого і самоповагу культурної спільноти. Приниження руйнує наше "життя разом" не лише на рівні персональних стосунків, але також на рівні соціального життя.

Комунікативна функція філософії полягає в тому, що вона може виконувати роль посередника між культурними та на-

уковими світами, які не завжди усвідомлюють необхідність взаємообміну цінностями. Наприклад, релігія і наука не завжди прагнули до діалогу, позаяк вони є самодостатніми сферами духовного життя. Герменевтика та комунікативна філософія слугують для порозуміння та діалогу.

**Прогностична функція** визначає перспективи людини і людства в цілому. Використовуючи філософські концепти і дискурс, як наголошує П. Кемп, ми вивчаємо і пам'ятаємо міркування філософів, які були до нас, але намагаємося думати на свій манер, відповідно до умов нашого часу, прагнемо переосмислити філософію сьогодні, коли описуємо, аналізуємо, аргументуємо, критикуємо, навчаємо, пропонуємо і т. ін. А коли відкриваємо небезпеку, що виникає перед людством, перед світом, перед індивідом чи перед уразливими групами, то маємо за обов'язок пропонувати спосіб унеможливлення зла чи катастрофи і здатні попереджувати людство щодо прихованих деструктивних сил або чиєїсь недбалості, які можуть принести катастрофу тощо. Зокрема, це стосується потужного техногенного впливу людини на довкілля. З одного боку, технічний розвиток непрогнозовано набуває власної динаміки, позбавляючи можливості вносити якісь корективи. З іншого, – технологічна діяльність перетворюється на самоціль, завдяки якій людина прагне оволодіти дедалі більшою кількістю речей. Людина перетворилася на homo faber, яка вбачає своє призначення у тріумфі над природою. Вона, розширюючи межі штучно створеного довкілля, руйнує не лише первісну природу, а й природу самої людини.

Усвідомлення ризиків і небезпек від науково-технологічних новацій, зазначає німецький соціолог Ульріх Бек, спонукає суспільство активізувати пошук відповідей на виклики майбутнього, принаймні, філософувати про можливість і бажаність кращого життя в гармонії з природою й совістю.

Філософію цікавлять і перспективи соціального поступу. Впродовж більше як двох сторіч панував погляд, що прогрес

науки й техніки забезпечить появу стабільного та контрольованого людиною суспільства. Натомість маємо суспільство ризиків, які мають глобальний характер і зачіпають кожну людину незалежно від місця проживання та соціального статусу. Глобалізація для нашого теперішнього життя, зазначає британський соціолог Ентоні Ґіденс, не є чимось випадковим. Це спосіб нашого сьогодення, яке не усталене й безпечне, а, навпаки, сповнене тривог. У нашому нестримному світі, що постійно змінюється, філософія задає вартісні орієнтири в ситуації постійного вибору, щоб впоратися з ризиками. Вона формує випереджувальну спрямованість людини в освоєнні нових можливостей у соціальному оновленні.

Ми живемо в епоху становлення інформаційної цивілізації. Будь-яка цивілізація експансивна щодо культури. А тому постає проблема **духовного самозбереження.** Дослідженням експансії цивілізації є праця Бруно Бетельгайма "Освічене серце", в якій на матеріалі концтаборів він показав деспотичне нівелювання особистості. Автор робить висновок, що таке ж деспотичне нівелювання особистості існує і в звичайних умовах, хоча воно менш помітне, але більш витончене. Зберегти духовну свободу допомагає філософія, бо обґрунтовує сенс життя. Цивілізація відчужує життя, робить його абсурдним, тоді як філософія надає сенсу життю. Проте, щоб ми не робили, зазначає П. Кемп, єдина сила, якою ми володіємо, – це сила слова, сила мови, сила мовлення тих, хто навчає, освічує, проводить лекції, пропонує огляди чи міркування на певні теми.

## Ï èòàííÿ äëÿ ñà ì îêî í òðîëþ

1. *Який філософський зміст поняття "мудрість"?*
2. *Які спільні риси філософського та наукового знання?*
3. *Які відмінні риси філософського та наукового знання?*

4. *Чому філософію називали "наукою наук"? Чи були для цього підстави?*
5. *Чи є філософія наукою?*
6. *У чому специфіка філософських та наукових методів?*
7. *Які етапи можна виокремити в еволюції предмета філософії?*
8. *Чому предмет філософії постійно змінюється на відміну від науки?*
9. *Яка структура сучасного філософського знання?*
10. *Яку проблематику досліджують онтологія, гносеологія та аксіологія?*

## Ë³òåðàòóðà


1. Аббаньяно Н. Мудрость философии и проблемы нашей жизни. М.: Алатейа, 1998. 320 с.
2. Кемп П. Переосмислення філософії як сили слова // Вісник Львівського університету. Серія: філософські науки. Львів, 2008. № 11. С. 7–14.
3. Кримський С. Запити філософських смислів. К.: ПАРАПАН, 2003. 240 с.
4. Кульчицький О. Основи філософії і філософічних наук. Мюнхен–Львів: УВУ, 1995. Розд. 1. С. 24–35.
5. Ортега-і-Гассет Х. Вибрані твори. К.: Основи, 1994. 420 с.
6. Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? М.: Наука, 1991. 408 с.
7. Філософія: мислителі, ідеї, концепції. К.: Книга, 2005. 528 с.
8. Франк С. Понятие философии. Взаимоотношение философии и науки // В кн.: На переломе. Философские дискуссии 20-х годов. Философия и мировоззрение. М.: Политиздат, 1990. С. 119–123.

# Розділ 2

## ФІЛОСОФІЯ. СВІТОГЛЯД. КУЛЬТУРА

***Коло питань:*** Поняття світогляду, його зміст та структурні рівні. Історичні типи світогляду: міфологія, релігія, філософія та їхні функції. Поняття культури. Культура та особливості національного світобачення. Філософія як рефлексія духовності в культурі.

Філософське знання, маючи науковий статус, за своєю природою є світоглядним. Завдяки такому поєднанню, на думку американського мислителя Вільяма Джемса, філософія водночас є і **найвеличнішим**, і **найтривіальнішим** з людських прагнень. Вона проникає в найдрібніші щілини й відкриває найширші обрії. Вона "не випікає хліб", але вона спроможна сповнити нашу душу мужністю. І хоч би якими несприятливими для пересічної людини були всі її звичаї, її сумніви й завдання, ніхто з нас не рухався б уперед без того променистого світла, яким вона осяває перспективи світу[26].

Для розуміння специфіки філософського знання з'ясуємо, що таке світогляд? Під **світоглядом** розуміють систему поглядів людини на світ та її місце у світі. Центральним поняттям світогляду є "погляд". **Погляд** завжди є результатом відібраного в досвіді знання, що містить у собі ставлення людини до речей, явищ та інших людей. Отже, світогляд постає разом із формуванням особи та її досвіду в процесі виховання та освіти.

[26] *Джемс В.* Прагматизм. К.: Альтернативи, 2000. – С. 9.

У розвитку світогляду важлива роль належить власним зусиллям особи. Самовиховання, самоосвіта, самовдосконалення слугують самовизначенню людини в світі. Самовизначення відбувається шляхом утвердження ідеалів, оцінок і переконань, які визначають сенс життя, активну життєву позицію в його ствердженні.

**Ідеалом** називають такий погляд, що є взірцем досконалості поведінки і вчинків людини. Ідеал – це образ належного, того, що повинно бути, а не наявного, того, що є. Ідеали можуть бути відірвані від життя, недосяжними, або, навпаки, занадто приземлені.

Наведемо роздуми Івана Франка про ідеал, як синтез бажань, потреб і змагань на початку XX сторіччя. Індивідуальний ідеал спонукає людину до відкриття, пошуків, напруженої праці, служби, спілок і т. ін. Ідеал у сфері суспільного і політичного життя є синтезом усіх ідеальних змагань за **розвій нації**. "Ідеал національної самостійності, в усякім погляді, культурнім і політичнім, – пише І. Франко, – лежить для нас поки що, з нашої теперішньої перспективи, поза межами можливого. Нехай і так. Та не забуваймо ж, що тисячні стежки, що ведуть до його осущення, лежать просто-таки під нашими ногами, і що тільки від нашої свідомості того ідеалу, від нашої згоди на нього буде залежати, чи ми підемо тими стежками в напрямі до нього, чи може звернемо на зовсім інші стежки"[27]. Тому так важливо серцем почувати свій ідеал, розумом уяснювати його собі, вживати всіх сил і засобів, щоб наближатися до нього.

Погляд, в якому виражене позитивне чи негативне ставлення до людей чи подій, називають **оцінкою.** Вона дає змогу людині орієнтуватися в світі цінностей, розрізняючи добро і зло, прекрасне й потворне, справедливе й несправедливе, розумне і безглузде тощо. Такі погляди, в яких виражена віра у правомірність знань про події, явища тощо, називають **пере-**

[27] *Франко І.* Поза межами можливого // Зібр. творів: У 50 т. К.: Наук. думка, 1986. Т. 45. – С. 285.

**конаннями.** У світогляд людини входять тільки ті знання, що її переконують та заслуговують на повну довіру, ті, якими людина керується у власній життєдіяльності.

Сукупність поглядів, які стверджують переконання, важливість для людини вчинків і поведінки, яку вона обрала, називають **життєвою позицією.** Отже, світогляд, як система поглядів, складається з оцінок, ідеалів, переконань та життєвої позиції людей. Погляди, як складова світогляду, стосуються всіх сфер життєдіяльності: економічної, соціально-політичної, релігійної, моральної, естетичної, природничонаукової тощо. Така система поглядів виражає зміст світогляду.

Формування світогляду включає такі етапи: світовідчування, світосприймання, світобачення та світорозуміння. **Світовідчування**[28] є почуттєво-емоційним відображенням дійсності, переживанням людиною свого ставлення до неї. Життєдіяльність породжує у людини цілу гаму почуттів і переживань: єднання з природою, причетності до історії, трепету, тривоги, зачарування, здивування, переживання за народ, за долю людства, за своїх близьких. Світовідчування людини передає її емоційний настрій. Він може бути радісним, оптимістичним або, навпаки, песимістичним, егоїстичним або альтруїстичним, доброзичливим тощо. На світовідчування людини впливає спосіб життя, соціальний статус, життєвий шлях, вік, здоров'я, особливості національного характеру, тип культури.

**Світосприймання** постає сукупністю уявлень про світ, як образне відображення тих чи тих сторін дійсності та самої людини. Світосприймання функціонує на рівні образного мислення, що оперує уявленнями. **Світобачення** – це цілісне образне конструювання дійсності. Його представляють архаїчні міфи та сучасні соціальні міфи. В українській міфології цілісне образне бачення світу представлене "деревом життя", земним втіленням якого була Верба. Цей образ був дуже популярний

[28] Дмитро Донцов запровадив у вжиток термін "світовідчування".

у наших предків. Цілісне бачення всесвіту поставало в єдності трьох світів небесного (раю), земного (край, вкраїна) і потойбічного (вирій)[29].

**Світорозуміння** постає як раціонально-логічне пояснення світу і людини на основі світобачення та його рефлексивної інтерпретації. Світогляд на цьому рівні пов'язаний із абстрактним мисленням і виразом його змісту за допомогою понять.

Безперечно, виокремлення зазначених вище рівнів світогляду є умовним, оскільки світогляд є інтегральним утворенням, у якому принципово важливим є сплав компонентів. Це не просто набір нейтральних знань, оцінок і розсудкових операцій. У його формуванні бере участь не лише розум, але й почуття та емоції. В ньому органічно поєднані інтелектуальний та емоційний досвід людини. Елементом світогляду є також воля. Завдяки цьому всі складові частини світогляду набувають нового статусу: переконань і керівництва до дії. У формуванні переконань важлива роль належить вірі (раціональній чи релігійній). Компонентами світогляду є також сумніви, скептицизм, догматизм. Отже, світогляд – це складна суперечлива єдність знань та оцінок, інтелекту та емоцій, розумного обґрунтування та віри, переконань і сумнівів, традиційного і творчого мислення.

Світогляд особи є її вартісно-орієнтаційним стрижнем, який забезпечує цілісність її духовного світу. Світогляд виражає ставлення людини до світу, сенс її життєдіяльності. Тому **змістом світогляду** є **смисложиттєві проблеми:** Хто Я, і в чому сенс мого життя? Що таке щастя, і як його досягнути? На основі яких вартостей будувати свої взаємини з іншими людьми, державою, суспільством загалом? Які принципи справедливого соціального устрою? Чи існує світ одвічно, чи він створений? Хто є центром світобудови – Бог, сильна особистість, природа чи Я – сам?

Відповідь на світоглядні питання людина шукає на двох рівнях: повсякденному і теоретичному. **Повсякденний світогляд –**

---

[29] *Братко-Кутинський О.* Феномен України. К.: Вечірній Київ, 1996. – С. 48.

це світогляд здорового глузду, що орієнтує на самозбереження, самовиживання, слідування за іншими. **Здоровий глузд** є здатністю логічно міркувати та відрізняти істину від омани. У процесі життєвого досвіду складаються прості, але правильні уявлення, що забезпечують орієнтацію людини в природному і соціальному середовищі. Проте здоровий глузд відображає світ на рівні явищ і лише констатує суперечності природного та соціального буття людини. З'ясувати причини суперечностей, а тим більше гармонізувати буття людини, такий світогляд неспроможний. Для цього потрібний теоретичний світогляд, а саме – **філософія**. Світоглядні проблеми, які постають на буденному рівні, філософія підносить на теоретичний рівень і шукає на них відповідь. Філософування простої людини і творця системи відмінні не за суттю, а за способами, якими кожен із них іде до однієї і тієї ж великої мети. Перший іде наосліп, бездоказово, безсистемно, без певного методу, другий – озброєний методом і системою[30].

Кожна історична доба чи суспільство має свою специфічну систему поглядів, що репрезентують її чи його світогляд. У формуванні світогляду беруть участь соціальне життя, наука, суспільна та особиста етика, мистецтво, релігія і філософська думка. Проте світогляд доби не тотожний філософському світогляду, бо він у теоретичній формі виражає загальну значущість ідеалів і принципів, можливостей їхнього досягнення для суспільства в цілому.

Філософії як теоретичному світогляду історично передувала міфологія. **Міфологічний світогляд** є системою образного знання про світ, де світ постає у єдності з людиною, у взаємопереходах усього в усе. Міфологію як світобачення репрезентує система міфів. Зовні міф постає як оповідь про життя і вчинки

[30] *Рубинштейн М.* Философия и жизнь // В кн.: На переломе. Философские дискуссии 20-х годов. Философия и мировоззрение. М.: Политиздат, 1990. – С. 69.

богів, героїв, фантастичних істот, наділених унікальними здібностями, надприродною і невидимою силою.

Міфи існували в усіх народів світу. Незважаючи на розмаїття, міфи різних народів мають спільні теми: **космогонічні** (про походження світу), **есхатологічні** (про кінець світу), **антропогонічні** (про походження людей), про культурні досягнення: вогонь, ремесла, звичаї й обряди; **календарні** (про річні цикли природи та обряди, пов'язані зі зміною пір року і господарською діяльністю). Одні народи мають викристалізовану міфологію (греки), інші розмиту, з нечіткою ієрархією богів (українці).

Філософська рефлексія міфології полягає в цілісному осмисленні цього типу світогляду та з'ясування його найзагальніших рис. Звернемось до давньогрецької міфології, яка розпочинається міфом "Золотий вік":

"В ті давні-прадавні часи, коли на небі жили боги-титани, а світом правив Крон, боги і люди мало чим відрізнялись один від одного, бо походили від однієї матері Геї-Землі. Боги тоді часто спускались на Землю до людей, а люди жили як боги, не знаючи виснажливої праці та горя. Земля щедро годувала їх і старість не сміла підступатись до них. Все своє життя, значно довше, ніж у нинішніх людей, вони були молодими і сильними, а смерть приходила непомітно і безболісно, ніби сон. І називають цей час – "Золотим віком".

Зазначимо, що аналогічні оповіді існують у різних народів. Наприклад, згідно з уявленнями майя, первісні люди були розумні, красиві й проникливі. Згодом боги-творці позбавили їх цих рис. В австралійських аборигенів і дотепер побутують уявлення про незвичні властивості їхніх пращурів, які могли самочинно підніматися в небо та спускатись під землю.

Проаналізуємо риси міфологічного світогляду. Передовсім він є **образно-метафоричним**, де думка втілюється у поетичних образах і метафорах. У наведеному вище міфові центральним є образ матері Землі, яка турботливо піклується про

людство, про його життя, здоров'я і навіть смерть. Завдяки такій опіці люди жили як боги, а боги належали до світу людей. Отже, у міфології різні уявлення пов'язані в єдину образну картину світу.

Міфологічний світогляд **образно-магічний,** що виявляється у можливості взаємодії з невидимими силами. **Магія** – це дія або сукупність дій, що ґрунтуються на залученні невидимих сил для впливу на вчинки, поведінку людей у реальному світі та на природу. Термін "магія" грецького походження. Ми вживаємо такі слова: чари, чарувати, чарівництво або подібні до них – ворожба, замовляння тощо. Магія виконувала прагматичну функцію, позаяк пропонувала стратегію впливу на світ. Вона оптимістично налаштовувала індивідів на успішну дію та досягнення позитивних цілей. Магія постає єдністю обрядового дійства (ритуалу) і слова (замовляння). Ритуал здійснюється в спільноті та через спільноту, він є виразом її прагнення бути в гармонії зі світом, залучати невидимі сили до співпраці з людиною. Ритуал був надзвичайно ефективним способом утримувати порядок.

Ритуальні дійства іноді супроводжувалися жертвоприношенням. Однак, як зазначає дослідник української міфології митрополит Іларіон (Іван Огієнко), "наші Літописи й інші важливі стародавні джерела ніколи ніде не згадують про жерців, що потрібні були при жертвоприношеннях, а тому в нас нема міцних даних припускати, що в слов'ян взагалі, і в нас зокрема, був осібний розвинений клас чи каста жерців (крім слов'ян західних, де вони справді були). Коли потрібно було приносити жертву, її приносив кожен за себе або старший в родині, цебто батько; він же був і виконавцем усіх приватних родинних обрядів. А публічні жертви звичайно приносив князь або його бояри"[31].

Для міфологічного світогляду було властиве одушевлення всього існуючого (від лат. *animus* – душа, живе). Тому він був

[31] *Митрополит Іларіон.* Дохристиянські вірування українського народу. К.: Обереги, 1992. – С. 173–174.

**анімістичним,** тобто людина вірила, що все довкола неї живе: почуває, розуміє, має свої бажання, бореться за своє існування, як усяка жива істота, а тому до природи первісна людина ставилась, як до істоти живої. Первісна людина, зазначає митрополит Іларіон, широкими очима дивилася на все своє довкілля, на все те, що її оточувало, від чого залежало все її життя, і що було сильнішим від неї. Всюди у природі були живі духи, що панували над певними своїми ділянками.

Міфологічний світогляд був також **антропоморфним** (від гр. *antropos* – людина). Всесвіт у міфові розглядався за аналогією з людиною. Природні сили ототожнювалися із антропоморфними істотами. Наші предки вірили в Сварога – бога вогню, Дажьбога – бога сонця, Перуна – бога грому й блискавки, в русалок, лісовиків і польовиків. Проте міф не передбачав прямого зв'язку між поведінкою людини і владою над нею антропоморфних істот.

Анімізм і антропоморфізм, як основні риси дохристиянських вірувань, існували впродовж багатьох сторіч і живі в нас дотепер у наших піснях, казках, загадках, приказках, загалом у мові. Ми говоримо: сонце сходить, піднімається, посміхається, заходить, сідає; буря виє, вітер свище, мороз тріщить тощо.

Як дослідив Іван Нечуй-Левицький, в українській міфології антропоморфізм був дуже виразним, як і в інших давніх народів. "Чим вище який-небудь народ піднявся розвитком свого життя, тим він утворював собі вищу антропоморфічну міфологію, переносячи форми сімейні, побутові і соціальні на рід небесних богів. Генерації богів з повними родами, цілі історії богів, цілий небесний мир духів творив собі той народ, котрий мав вищі побутові й соціальні форми життя. Окрім того, народ кладе на своїх богів печать національності. Хто не впізнає самих таки Греків в грецьких богах, естетично-матеріяльних, хитрих, лукавих Олімпійцях? Грецький Олімп то сама Греція, перенесена з Еллади на високе небо, бо кожний народ творить

собі богів, на себе глядячи, і по своєму смаку, дає їм форми по своєму психічному характеру"[32].

Міфологічному світогляду був притаманний **політеїзм –** багатобожжя. На початку всі боги жили на землі, у сусідстві з людиною, і допомагали їй або шкодили. Але земне життя було тяжке й убоге, для богів невигідне, зазначає митрополит Іларіон, а тому пізніше, у міру розвитку міфології, головніших богів було переселено на Небо, що над нами, звідки їм легко оглядати і вони бачать увесь свій світ. Але й, перенісши богів на Небо, люди мислили їх таки по-земному, у людському вигляді. За вірою наших предків, Небо – це місце, де живуть боги, там все добре, бо Боже, а звідси наша давня приказка: "Живе, як у Бога за дверима".

У міфології людина не вірить у богів і духів, а прагне розібратися у їхньому світі, щоб підпорядкувати духовний світ собі та своїм інтересам, покладаючись на магічну техніку своїх ритуалів і заклинань. Тому в міфології формується ієрархія богів, адже людині треба було знати, якому богу, коли і як молитися. Якщо всі правила молитви виконані, то бог просто зобов'язаний діяти. Ставлення до богів було не сакральне.

**Астральність** міфологічного мислення полягає у визнанні впливу на життя людини космічних сил, планет, зірок. Ця риса виявна у пошануванні людиною всього, від чого вона залежала в своєму щоденному житті, а найперше в житті господарському: небесні світила, тобто сонце, місяць і зорі, природні стихії: вогонь, вода, земля, повітря.

Українці мають багато вірувань, які засвідчують зв'язок життя людини зі всесвітом. Зокрема, праукраїнці вірили, що зорі – це охоронці живих людей. Кожна людина при народженні отримує свою зірку, що постає на Небі, а коли людина вмирає, то її зірка падає з Неба.

---

[32] *Нечуй-Левицький І.* Світогляд українського народу. Ескіз української міфології. К.: Обереги, 2003. – С. 6–7.

**Синкретизм** міфологічного світогляду полягає у нерозривній єдності думки (слова) та дії. Вони не розділені, як у сучасної людини, яка чітко розрізняє мислення і вчинки. Сучасна людина керується логічним мисленням, тоді як первісна людина – образним мисленням. Важливою рисою цього мислення є відсутність сприймання причиново-наслідкових зв'язків між речами та явищами світу. Образне мислення пов'язує речі та події за допомогою асоціацій та аналогій. Синкретизм міфу означає ще й тотожність імені з предметом, а звідси заборона називати демонічні сили власним іменем. Наприклад, у "Лісовій пісні" Леся Українка, слідуючи синкретизму міфологічного мислення, використовує замінники власних імен демонічних сил: "Той, що греблю рве", "Той, що в скалі сидить" тощо.

Міфологія виконувала низку функцій у первісному суспільстві. Найперше, забезпечувала духовний зв'язок поколінь у мовному, етнічному і культурному відношенні. Духовний зв'язок поставав як переживання людиною спільнотворення життя та його емоційною оцінкою у вимірах добра і зла. Водночас міфологія визначала систему вартостей, згуртовувала рід, забезпечуючи його виживання. Міфологія задавала способи поведінки через колективні дійства. Річ у тім, що людину супроводжували неврожаї, голод, завірюхи, бурі, холод тощо, які вона сприймала персоніфіковано, як злі духи. Щоб уберегтися від надприродних сил треба вміти їх належно вмилостивити, вміти принести їм улюблені жертви. Але на деяких злих духів і це не впливало, то ж треба було їх заклинати, залякувати тощо. Міфологія, на думку С. Кримського, виконувала місію збереження та відтворення етичної рівноваги світоладу первісної людини через звичаї, ритуали та обряди[33].

З дохристиянського часу, зазначав митрополит Іларіон, ми мали свої свята, тобто дні, а правильніше пори року, призначені на пошанування чи на пам'ять того чи того свого бога. В

[33] *Кримський С.* Запити філософських смислів. К.: ПАРАПАН, 2003. – С. 85.

глибоку давнину був у нас свій особливий річний ритуальний календар, досить великий і широко розроблений, його характерною рисою було те, що він був міцно зв'язаний із природою та з хліборобством цілого року. Складався цей календар головно в полян, що з глибокої давнини були вже хліборобами. Наші стародавні свята – це наші хліборобські обряди, яких у нас завжди було дуже багато, і ось вони й склали наш річний календар свят.

Міфологія була способом упорядкування й освоєння світу, що обступав людину як безодня, хаос і породжував почуття страху перед невідомим. Подолання вселенського хаосу в міфові здійснювалося шляхом накладання на дійсність образних антропоморфних уявлень, через розгляд світу за аналогією з людиною та його одушевлення. Міфологія була способом подолання незнання і водночас задавала взірці поведінки, схеми ставлення людини до світу, інших людей і до самої себе. Узагальнені зразки поведінки і мислення в їхній нерозривній єдності наглядно-демонстративно подають легенди, притчі, культові зображення, ритуальні дійства.

Занепад первіснообщинного ладу спричиняє розпад міфологічної свідомості. На зміну міфології приходить релігія та філософія. Однак міфологія не зникає безслідно, а продовжує жити в різних формах мистецтва, а також – у соціальних міфах. У людини є постійна потреба цілісного бачення світу, якщо цю потребу не задовольняє філософія, то її компенсують соціальні міфи. Вони небезпечні, бо структурують спосіб мислення та дії людей. Архаїчний міф був способом подолання незнання, шляхом упорядкування хаосу через антропоморфізм. Коли немає інших способів розібратися в тому, чим є дійсність і як оволодіти нею, міфологічна свідомість необхідна, неминуча і позитивна. Але коли виникає теоретичне освоєння дійсності, то повернення до міфу – це вже не форма подолання незнання, а скоріше спосіб безболісного занурення у незнання. Завдання соціальних міфів XX ст. не подолання людським логосом все-

ленського хаосу, а безконечне занурення у цей хаос. Реміфологізація соціуму виявна на рівні масової свідомості в покладанні надій на Євросоюз або в ностальгії за минулим способом життя: рівності в бідності. Нові міфи постають на основі перебільшення перешкод, які постають на шляху людини до втілення бажаного і належного способу життя. Вони виражають зневіру в будь-яку можливу життєву перспективу. Тому реміфологізація соціуму, – зазначає Є. Анчел, – це виправдання й утвердження власної бездіяльності[34].

**Релігійний світогляд** – це система символічно-містичного знання про світ та місце людини в світі. Важливою особливістю цього світогляду є поділ світу на земний і потойбічний, світ речей і світ антропоморфних істот. Межею, що розділяє для людини два світи, є її власна смерть. У земному світі все є витвором Бога і символізує Його. **Символ** – це поняття, що фіксує здатність речей, подій і чуттєвих образів виражати ідеальний зміст, відмінний від їхнього чуттєво-тілесного буття. В релігійному світогляді символами постають слова, предмети, обряди, храм, його частини, інтер'єр тощо.

Однією із особливостей релігійного світогляду є віра у безсмертя душі. Земне життя релігійний світогляд розглядає як підготовку до потойбічного, суто духовного життя. Джерелом духовності є потойбічний (трансцендентний) Бог, який для кожного окремого буття постає Благом. А тому призначення кожної людини – вдосконалювати душу та наближатися до Бога, яке в релігії має **містичний** характер. **Містика** є вченням про потойбічне, переживання потойбічного і прагнення злитися з ним.

На противагу міфологічним політеїстичним віруванням, релігійний світогляд є монотеїстичною вірою в Єдиного Доброго Бога-Творця. Творення добра пов'язане з переживанням жертовності людини. Жертва індивіда задля збереження цілого роду є "добра" справа в очах релігійної свідомості.

---

[34] *Анчел Е.* Мифы потрясенного сознания. М.: Политиздат, 1979. – С. 9.

Порівнюючи філософський та релігійний світогляд, можемо з'ясувати їхню специфіку та відмінність. Основу філософського світогляду складають теоретично обґрунтовані знання та оцінки. Основу ж релігійного світогляду – **віра** в існування надприродних сил та їх вирішальної ролі в житті людей. А тому філософія апелює до розуму людини. Релігія звертається до почуттєво-вольової сфери людини. Релігійний світогляд ґрунтується на почутті любові до Бога та людей. "Полюби ближнього як самого себе" – ця заповідь виражає милосердя та терпеливість у стосунках між людьми.

Філософія прагне все пояснити і зрозуміти. В релігії завжди є момент таємничості, неосяжності. Ще в середньовіччі Йоан Скот Еріугена писав: "Бог вічно частково необізнаний у собі. Якби він знав про себе все, він міг би визначити себе. Якби він міг визначити себе, він був би обмеженим. Але все що він про себе знає, – це те, що він створив. Те, що створене, – його знання, те, що в потенції, – його таємниця: таємниця в ньому й для нього самого".

Особливістю філософського світогляду є вільнодумство. Реальне буття філософського знання – це нескінченний діалог "філософських світів" різних мислителів і різних традицій. Релігійний світогляд догматичний, він вимагає від людини наслідувати беззастережно Святе Письмо.

Суттєвою відмінністю релігії є наявність **культової системи,** тобто системи обрядових дій, які опосередковують взаємостосунки людини з потойбічним духовним світом. Культова система репрезентує соціально значущі форми прояву віри – богослужіння, обряди, свята, молитви тощо. Культові дійства потребують спеціальних культових споруд, наприклад у всіх світових релігій (християнства, буддизму та ісламу) – це храми. Вони мають свою неповторну архітектуру, скульптурну та живописну оформленість, що створюють естетично-духовну ауру релігійного дійства. Через участь у них виховуються почуття любові, милосердя, справедливості тощо.

Водночас філософія і релігія дуже тісно переплітаються між собою. До речі, саме філософія підготувала мислення загалу до прийняття монотеїстичної віри. Необхідно зазначити, що філософії та релігії притаманні деякі спільні риси:

1. Філософія і релігія звернені до Абсолюту. **Абсолют** – це вічне, нескінченне, творче, духовне начало, що є основою всього існуючого. Філософія в розумінні світу виходить із раціонального чи ірраціонального Абсолюту, який перебуває за межами світу (природи). Проте філософія не іменує його власним іменем. Абсолют немає образного еквіваленту. Він може бути як трансцендентним, так і іманентним буттю. Релігійне бачення світу ґрунтується на персоніфікованих надприродних силах, що потойбічні земному світу.

2. Філософії притаманний **плюралізм** учень, шкіл і напрямів. Наприклад, натуралізм, матеріалізм, ідеалізм тощо. Розмаїтість властива і релігійному світогляду: світові релігії – християнство, буддизм, іслам; регіональні релігії, національні, окультизм.

3. Філософії властиве інтуїтивне осягнення Абсолюту і вираження його в понятті. Релігія також послуговується інтуїцією (містичною) в сприйнятті надприродних сил.

У багатьох філософських вченнях Абсолютом є Бог, зокрема в українській національній філософії, де Бог – це Істина, Добро і Краса. Досліджуючи питання про відношення між філософією і релігією, російський релігійний філософ **Семен Франк** (1877–1950) стверджує, що ***предмет*** філософії і релігії збігається, бо єдиним предметом філософії є **Бог**. Філософія за суттю, за цільністю та універсальністю свого завдання, є не логіка, не теорія пізнання, не осягнення світу, а **Богопізнання**[35]**.** Релігія також є богопізнанням. Однак, зазначає філософ, із цього, звичайно, зовсім не слідує, що філософія і релігія тотожні між собою. Таке твердження було б найбільшою оманою, що ґрунтується на

[35] *Франк С.* Философия и религия // В кн.: На переломе. Философские дискуссии 20-х годов. Философия и мировоззрение. М.: Политиздат, 1990. – С. 321.

спотворенні або філософії, або релігії, або тієї і тієї одночасно. Насправді, філософія і релігія мають цілком відмінні завдання, а відтак вони – ***істотно відмінні*** форми духовної діяльності. Філософія прагне до *споглядання*, вбачання, первинного осягнення абсолютного та вираження його в системі понять, тоді як релігійна віра спирається на момент безпосереднього ***вчування*** Божества, живого ***дотику*** до божистого, на почуття реальної присутності й реальної близькості Божества. Релігія – це життя в спілкуванні з Богом з метою задоволення потреби людини в спасінні душі, досягненні душевного спокою і радості[36].

Спілкування людини з Богом відбувається під час молитви, тобто вербального (словесного) звернення людини до Бога чи святих. Завдяки своїй простоті та доступності молитва є найпоширенішою формою релігійної діяльності віруючих. Яскравим прикладом можуть слугувати слова Господньої молитви: "Отче наш, що єси на небесах! Нехай святиться Ім'я Твоє, нехай прийде Царство Твоє, нехай буде воля Твоя, як на небі, так і на землі. Хліба нашого щоденного дай нам сьогодні. І прости нам провини наші, як і ми прощаємо винуватцям нашим. І не введи нас у випробовування, але визволи нас від лукавого. Бо Твоє є царство, і сила, і слава навіки. Амінь"[37].

Релігія виконувала і виконує цілу низку функцій. Зокрема вона формує свідомість **єдності людського роду**, значущість загальнолюдських норм і вартостей у повсякденному житті, їхню трансляцію від покоління до покоління. Релігія може виконувати дуже важливу функцію спасіння людини від **душевної самотності**. Життя в спілкуванні з Богом дає людині змогу переживати свій зв'язок з іншими людьми через моральні заповіді, релігійні символи та дійства. За допомогою обрядовості релігія культивує почуття любові, милосердя, доброти, совісті, терпимості тощо. Тим самим вона сприяє розвитку

[36] *Франк С.* Философия и религия // В кн.: На переломе. Философские дискуссии 20-х годов. Философия и мировоззрение. М.: Политиздат, 1990. – С. 324.
[37] Євангеліє від Матвія, 6: 9–13.

**духовності народу**. Як духовна опора людини, релігія ефективно компенсує страждання та підтримує надію в кризових випробовуваннях, допомагає віднайти втрачені ідеали.

Правда, релігія може виконувати і соціально-репресивну функцію, тримаючи народ у покорі та смиренності. Наприклад, на теренах Західної Європи багаття інквізиції палали до 1826 року. Крім того, релігія може культивувати і фанатизм, і нетерпимість, і ворожість до людей іншої віри.

Філософське знання існує у формі історично-конкретних філософських учень. Їхня своєрідність зумовлена неповторністю культури народу та його духовного життя. Свідченням тому є історія філософії, що постає панорамою духовних пошуків різних народів, як відповіді на виклики цивілізаційного поступу. Розгляд філософії в контексті культури дає змогу з'ясувати ще одну її іпостась: чи можлива **національна філософія**?

Немає потреби доводити, що життя кожного народу – це унікальний і неповторний культурно-історичний процес. Культура як форма життя будь-якого народу завжди є конкретною етнічною культурою. Немає культури без коріння, без генетичної лінії, без національного обличчя. Серед численних дефініцій культури скористаємось її визначенням, яке запропонував наш сучасник, український філософ Михайло Скринник: "**Національна культура** є цілісною системою своєрідних за формою та загальнолюдських за своїм призначенням результатів, форм і способів життєдіяльності, що виявляються в історичному поступі нації"[38].

Культура є основою духовного життя народу, його світоглядних уявлень. А духовний світ кожної людини є більшменш адекватним відображенням культурного життя народу. Щоб зрозуміти специфіку та зміст національного світогляду, М. Скринник виокремлює в культурі два боки її змісту: **інструментальний** і **смисловий.**

[38] *Вільчинський Ю., Скринник М.* та ін. Розвиток філософської думки в Україні. К.: ІСДОУ, 1994. – С. 6.

Інструментальний бік культури становлять ідеї, поняття, образи, які людина засвоює свідомо, на раціонально-логічному рівні. Вони слугують їй за схему, зразок, стандарт вчинків, поведінки, життєдіяльності. Інструменталізм культури стає засобом для досягнення мети, що ставить людина, живучи серед інших людей. Він забезпечує успішну адаптацію людини в соціумі. Але є ще й інший бік засвоєння культури – смисловий. Смисловий зміст культури становлять смисли і символи, які виражають багатозначність, багатоплановість явищ культури. Рефлексивне мислення не охоплює всього цього багатства культури. Смисловий зміст культури не існує в розсудковому мисленні в явному вигляді. Він не оформлений у розсудковому мисленні в слова, а існує в духовному світі людини в невербальній формі. Він засвоюється несвідомо і виникає у свідомості за допомогою звичаїв, традицій, вірувань, впливаючи на поведінку і вчинки людей.

Щоб з'ясувати специфіку смислового змісту культури, його функціонування і відтворення звернемось до початків людської історії і культури. Найдавнішою відомою культурою є **мустьєрська.** На теренах України вона відома 100 тис. років до Христа. У цій добі люди жили родовими спільнотами. Їхньому духовному життю була властива висока емоційна чутливість (ситуативні переживання), афективна напруга взаємин (коли дії та вчинки здійснюються за особливою емоційною логікою), яскрава образність. Все це формує специфічний тип світовідчування, світосприймання й образного мислення. Йому властива асоціативність, тобто пояснення невідомого за аналогією, метафоричність, анімізм і синкретизм. На основі міфологічного мислення виникають колективні зразки, схеми вчинків і життєдіяльності та відповідні їм схеми сприйняття світу.

Французький антрополог Клод Леві-Строс (1908 р. н.), досліджуючи міфи народів Америки, Азії та Океанії, виділив низку архаїчних схем (архетипів) мислення первісної людини. Вони структурували поведінку і дії людей, їхнє світосприймання.

Наприклад, архаїчні схеми "**ми–вони**", "**свої–чужі**" регулювали поведінку як всередині роду, так і міжродових стосунках. У сприйманні світу первісна людина керувалася двома іншими схемами: **мисливець–дія–жертва** та **мисливець-жертва–дія–жертва-мисливець.** Первісна людина сприймала всю дійсність через цю схему за аналогією. А звідси й анімізм у сприйнятті світу. Наприклад, сучасні бразильські індійці за цією схемою пояснюють всі природні, соціальні та психічні явища. Зокрема, затемнення сонця у 1996 р. передає схема: "Ягуар–з'їв–сонце". Первісна людина часто стикалась із тим, що не лише тварина може бути жертвою. Те, що людина ставала жертвою, а тварина мисливцем, постійно супроводжувало людину і формувало відповідні схеми сприйняття світу.

У XX ст. сферу несвідомого колективного досвіду етносу досліджували швейцарець Карл Густав Юнґ та його послідовники, зокрема американські психоаналітики Клариса Пінкола Естес і Нортроп Фрай. Саме вони з'ясували, що в духовному світі людини є архетипи колективного несвідомого, тобто архаїчні схеми світосприйняття і світовідношення, що склалися ще на рівні міфологічної свідомості, а потім були витіснені розсудково-логічним мисленням у глибинні шари психіки. Колективний неусвідомлений досвід з'являється у свідомості в моменти, коли "вимкнений" контроль із боку індивіда за ходом думки. Тоді спрацьовує асоціативне мислення, яке "дістає" із глибин психіки смислові значення, що вербалізуються у свідомості за допомогою асоціацій, аналогій, сновидінь.

**Формою існування колективного неусвідомленого досвіду нації є мова,** бо історично вона виникає раніше за розсудкове мислення. Дитина теж вчиться говорити раніше, ніж логічно мислити. Саме завдяки мові кожному народові притаманний власний духовний досвід, національний характер і ментальність. В українській традиції, що склалася в діаспорних історико-філософських школах, ментальність означає **національну вдачу** або вдачу народу. Вона є тим спільним

умонастроєм або мисленнєвою настановою, що притаманні українцям у їхньому ставленні до інших народів. Наприклад, оптимістична налаштованість українців у ставленні до світу або щедрість і гостинність у стосунках із людьми.

Мова структурує ставлення людини до світу. Опановуючи мову, людина засвоює схеми ставлення до світу. Багатосмисловий зміст мови можна виявити через порівняння слів однакових за значенням, але різних за смислами в різних мовах. Зокрема таку роботу здійснив Олексій Братко-Кутинський. Він пише: "Візьмемо для порівняння слова: українське – "шлюб" і російське – "брак". Слово "шлюб", тобто "злюб" символізує взаємне кохання, в той час як у російському "брак" шанується не любов, а сила – "брать". Відповідно в українців: одружені – це подружжя, тобто люди, між якими існує взаємна приязнь, дружба, кохання, а в росіян "супруги" – спряжена пара за допомогою батьків. Ненасильницьке мислення українського етносу і схильність до примусу як до засобу розв'язання життєвих проблем у росіян теж виявне в мові. Наприклад, спільник, спілка, тобто учасник з піл, з половини, а отже спілка рівноправне об'єднання. У росіян "союзник" – "соузник", тобто "співв'язень", бо "союз" об'єднання невільне, а пов'язане "узами" [39].

Мова – це форма існування неповторного культурно-смислового пласту досвіду нації. У ній закумульований досвід культурної біографії нації, який настільки специфічний, що не може бути адекватно переданий іншою мовою. Неможливо перекласти іншою національною мовою всю смислову множину значень, закладених у творах Лесі Українки, Т. Шевченка, І. Франка тощо. Ще два сторіччя тому німецький філософ Ґ. Геґель писав: "Переклади передають нам зміст, але не форму, яка втаємничує душу народу. Вони подібні до штучних троянд, які за формою, кольором, чи можливо запахом можуть

[39] *Братко-Кутинський О.* Феномен України. К.: Вечірній Київ, 1996. – С. 103–104.

нагадувати живі, але не мають притягальної сили, ніжності, тендітності живого. Мова – це стихія музики, стихія проникливості, яка зникає в перекладах, це тонкий аромат, завдяки якому можна розкошувати симпатією душі, а без нього насолода, що рейнвейн, який вже видихався"[40].

Багатосмислова і народна творчість. Український мовознавець, філософ Олександр Потебня в XIX ст. досліджував символіку народної української пісні. Народна пісня, на його думку, не знає картин природи заради них самих. Природні образи символічні. Дорога або річка – символ життєвого шляху, барвінок – символ кохання. Витися, стелитися барвінком – освідчуватися в коханні, наприклад: "Несе Галя воду, коромисло гнеться. За нею Іванко як барвінок в'ється". Напитися води, напоїти коня, черпати воду – символ розділеного кохання. Копати криницю – кохати, сватати дівчину, наприклад: "Розпрягайте, хлопці, коні, та й лягайте спочивать. А я піду в сад зелений, в сад криниченьку копать". Зрозуміло, що інструменталістський переклад українських пісень не передає їхній смисловий зміст.

Оскільки національна мова є носієм смислів, то її втрата для окремої людини означає, що з її культури випав пласт, який своїм корінням сягає в глибину історії, а отже, випали і символи світосприйняття, які склалися в нації історично і стали її визначальними рисами. Це означає, що людина втрачає свою укоріненість у культурі, а відтак неспроможна себе ідентифікувати (ототожнити) з цією культурою.

Особливу небезпеку для втрати **ідентичності**, як показав О. Потебня, є двомовність або багатомовність. У своїх дослідженнях він дійшов висновку, що надзвичайно шкідливо вчити дітей змалку чужій мові. "Знання двох мов у ранньому віці – це не є опанування двох систем висловлювання одного і того самого кола думок, лише роздвоєння цього кола, що стає на заваді формування одноцільного світогляду та перешкоджає науковій

[40] *Гегель Г.* Речи директора гимназии // Работы разных лет: В 2 т. М.: Мысль, 1970. Т. 1. – С. 404.

абстракції"[41]. Справді, писав він, наскільки нерозумним буде той, хто бажаючи з дитини зробити віртуоза, вчитиме її грати на п'яти інструментах одночасно. Різні мови – це різні інструменти. Тому, щоб індивід згодом міг однозначно ідентифікувати себе з тією чи тією національною культурою, необхідно, аби він із дитинства спілкувався рідною мовою, добре опанував її неусвідомлений смисловий зміст.

У статті "Двоязичність і дволичність" І. Франко ще на початку XX ст. показав відмінність двох пластів культури і як вони представлені рідною мовою. "Здається, що таке рідна мова? Чим вона ліпша для мене від усякої іншої і що мені вадить при нагоді заміняти її на всяку іншу? Практик, утилітарист, не задумуючися ані хвилини, скаже: пусте питання! Мова – спосіб комунікації людей з людьми, і, маючи до вибору, я беру ту, яка дає мені можність комунікуватися з більшим числом людей. А тим часом якась таємна сила в людській природі каже: "Pardon, ти не маєш до вибору; в якій мові вродився і виховався, тої без окаліченння своєї душі не можеш покинути, так як не можеш замінятися з ким іншим своєю шкірою". І чим вища, тонша, субтельнійша організація чоловіка, тим тяжче дається і страшніше карається йому така переміна"[42].

Підтвердженням тому є творчість геніальних українців – Миколи Гоголя і Тараса Шевченка. "Як безмірно корисніші були обставини, серед яких писав Гоголь, у порівнянні до тих, серед яких пройшло бурлацьке та невільницьке життя Шевченка! А в їх духовій діяльності що бачимо? У Гоголя прудкий хід на недосяжні височини артизму, та на тих височинах заворот голови, внутрішнє роздвоєння, чорні сумніви і упадок у дебрі містицизму; а у Шевченка рівну, ясну дорогу все вгору та вгору, все на вищі, світліші височини до таких гармонійних

[41] *Потебня А.* Язык и народность // Эстетика и поэтика. М.: Искусство, 1976. – С. 263.
[42] *Франко І.* Двоязичність і дволичність // Мозаїка. Львів: Каменяр, 2001. – С. 265.

акордів гуманної євангелії, як "Марія". Які були причини такого кінця Гоголевої кар'єри, різні різно пояснюють, та все-таки серед тих причин важне місце займають відчуження геніального українця від рідної мови"[43].

Якщо втрата культурно-національної ідентичності веде до роздвоєння особи, то витіснення мови із найважливіших сфер суспільного життя загрожує денаціоналізацією, а відтак і деградацією нації. Недаремно І. Огієнко наголошував: "Поки житиме мова – житиме і народ, яко національність. Не стане мови – не стане і національності; вона геть розпорошиться поміж дужчим народом"[44].

Не менш важливим є захист мови від "розмивання" її чужими впливами, бо навіть фрагментарні вкраплення в мову слів іншомовного походження змінюють мовне смислове поле і непомітно деформують національну **ментальність.** Вона, як основа національного самоусвідомлення, характеризується єдністю настанов, переживань, думок і почуттів. Ментальність виявляється в тотожності світосприймання і світобачення людей, що належать до певної культурної традиції. Зокрема, під впливом русифікації значна частина населення сходу і півдня України опинилася на перехресті двох культур: вони і не росіяни, і не українці, позаяк не можуть ідентифікувати себе з жодною культурою.

Оскільки мова є найважливішим національним ідентифікатором, то поставити на власний мовний ґрунт культуру, мистецтво та науку кожного народу, – без сумніву, справедлива вимога, й, зокрема, актуальна для України, що здійснює ренаціоналізацію всіх сфер суспільного життя. Ренаціоналізація передбачає передовсім відновлення функціонування української мови в освіті як засобу інтелектуального та етико-естетичного освоєння світу, без якого не буде повноцінного духовно-інтелектуального розвитку нації.

---

[43] *Франко І.* Двоязичність і дволичність // Мозаїка. Львів: Каменяр, 2001. – С. 265.

[44] *Огієнко І.* Українська культура. К.: Довіра, 1992. – С. 126.

Невід'ємним компонентом національної культури є традиції та звичаї. Вони теж несуть у собі як інструментальний, так і смисловий зміст. На думку сучасного британського філософа Е. Ґіденса, визначальними рисами традиції є ритуал і повторення. Традиції завжди належать до прикмет груп, спільнот або колективів. Розглядаючи інструментальний зміст традиції, він пише: "Що особливо притаманне традиції, то це те, що вона окреслює щось на кшталт істини. Для того, хто наслідує традиційну практику, не постає аніяких питань щодо альтернатив. Хоч би яких численних змін вона зазнавала, усе ж традиція забезпечує кістяк діяльності, що на загал не викликає сумнівів. Зазвичай традиція має своїх охоронців – мислителів, священників, мудреців. Охоронці – це зовсім не те саме, що експерти. Вони здобуваються на становище і владу завдяки тому фактові, що лишень вони спроможні інтерпретувати традиційну ритуальну істину. Лише вони можуть розгадати справжнє значення сакральних текстів або інших символів, які застосовуються в колективних ритуалах"[45].

Водночас **національні традиції** і **звичаї** несуть **символічний зміст культури**. На думку М. Скринника, "традиція постає самоочевидним **ареалом цінностей як смислів** у формі норм, схем, способів поведінки, діяльності та ставлення до дійсності. Традиція, зберігаючи цілком конкретний "життєвий світ" у вигляді впорядкованої системи смислів, стає надбанням наступних генерацій як спадщина"[46]. Вона, продовжує автор, включена у наш життєвий досвід у формі опредметнених смислів. Тому буття у спадщині є комфортним для особи, позаяк її зміст вона сприймає як свій, а схеми ставлення до світу бере за самоочевидні й само собою зрозумілі, вони для індивіда постають ядром його ідентифікації. Отже, смисловий зміст традицій, що

[45] *Ґіденс Е.* Нестримний світ: як глобалізація перетворює наше життя. К.: Альтерпрес, 2004. – С. 34–35.
[46] *Скринник М.* Наративні практики української ідентичності: доба Романтизму. Львів: Каменяр, 2007. – С. 36.

мають історичну тяглість, формує національну ідентичність і ментальність народу.

Українському, як і кожному народові, притаманні сформовані в минулому традиції. Щоб простежити їхню специфіку, звернімося до їхнього зародження. Насамперед зазначимо, що культура і суспільство виникають одночасно, з ними разом – культурні традиції, звичаї, моральні норми. Формування культури пов'язують із першими соціальними регуляторами поведінки людей – **табу**. Табу – це заборони, що не пояснювали причин. Табу вводилися в усі сфери життя первісного колективу. "Прояв табу як обов'язкової вимоги колективу до поведінки індивіда осідає в повір'ях, звичаях, традиціях. Повір'я фіксує несвідоме, що впливає на вчинки людини. Так, табу на невпорядковані статеві стосунки, які призводили до сутичок, конфліктів і закінчувалися здебільшого вбивствами представників чоловічої статі, а тому ослаблювали первісний колектив"[47]. Табу знайшли своє вираження у багатьох повір'ях, звичаях, які впливають на нашу поведінку і сьогодні. Оскільки табу нераціональні, не пояснюють причин заборони, то практична вимога заборони кровно-шлюбних зв'язків знаходить у свідомості специфічне пояснення: жінка наділена такою силою, що перешкоджає успіху чоловіка.

Табу вводились нераціональним шляхом – через **тотемізм.** Тотемізм – це цілісне бачення роду на основі єдиного прабатька. "Тотем" дослівно означає "його рід". Найпоширенішими тотемами на теренах України були: олень (руса), коза, дуб. Через тотемізм відбувалося формування самосвідомості первісної людини, її належність до роду, коли члени первісного колективу вважають себе дітьми якоїсь тварини (тотема).

Усвідомлення себе як представника певного роду означало, що тотема як прабатька роду не можна вбивати, жадати, йому треба завжди годити й належно годувати, за що він допомагає

[47] *Вільчинський Ю., Скринник М.* та ін. Розвиток філософської думки в Україні. К.: ІСДОУ, 1994. – С. 13.

або хоч не шкодить. Тому шлюбні зв'язки дозволялися з жінками іншого роду, які належали до іншого тотему. Жінок обмінювали, завойовували або викрадали. Це збереглося в традиціях і звичаях (викуп нареченої, викрадення нареченої тощо).

Із тотемізмом пов'язане виникнення найдавнішої культурної традиції – **культу предків**. Первісна людина, як писав митрополит Іларіон, глибоко вірила, що зі смертю вона не припиняє свого життя, а тільки переходить до іншого світу. Померлий, переходячи до іншого світу, ставав людиною незвичайною, дуже сильною, і робився охоронцем свого роду, чужому ж міг шкодити. Але померлий може шкодити також і своїм, коли вони належно не задобрюють його. От із такої віри, що людина живе й по смерті, і постав культ предків.

Дух свого родинного предка був одним із перших шанованих духів. У деяких народів він перетворився в предка роду, чи племені, в нас стає охоронцем своєї родини, свого дому, стає домовим божеством[48]. Ось чому був час, коли померлих ховали спершу в себе в хаті або під порогом, або під покутем, і ці місця вважали почесними, бо там жив домовий охоронець. Він оберігав рід, житло, вогонь, тому поріг є символом сили Роду. Під порогом міститься сила, що охороняє даний рід і не пускає чужинців. У весільній обрядовості це зафіксовано так, що молодий переносить наречену через поріг, а вона намагається сама перейти і, наступивши на поріг, промовляє: "Правою ногою туп і мій верх тут".

Національні традиції і звичаї несуть неповторний смисловий зміст, а тому можуть жити лише в одній культурній системі. Така їхня специфіка. Якщо ж традиції раптом перериваються, якщо знищують національні святині, то розривається головний зв'язок історії та культури народу. Порушується і генетичний зв'язок, наступність у засвоєнні колективного неусвідомленого досвіду нації, стверджує М. Скринник.

[48] Митрополит Іларіон. Дохристиянські вірування українського народу. К.: Обереги, 1992. – С. 124.

Тотемізм сприяв формуванню символіки культури, зазначає філософ. Адже завдяки тотемізму немає різниці між людьми і звірами, а є взаємний перехід їх одне в одне. Людина прагне наслідувати поведінку тварини, щоб бути такою ж дужою, спритною, сміливою. Досить перебратися у шкіру вовка чи лева, щоб взяти в них силу. Так виникають ритуальні танці, що наслідують рухи тварин. Виробляється такий підхід до дійсності, коли для досягнення мети людина покладається на свої вміння впливати на об'єкти і на всю навколишню дійсність[49]. Формується магічна свідомість. В українців магія виступала у формі ворожіння, чаклування, замовляння. Магію розуміли як вплив-діяння за аналогією. Тобто магія – це й особливий спосіб сприйняття світу, і стратегія впливу на нього. Як цілісне сприйняття світу, магія ґрунтувалася на поясненні дійсності на основі асоціативних зв'язків і мовної символіки.

Наскельні малюнки первісних людей першопочатково входили до магічного ритуалу, що передував колективному полюванню. Безперечно, вони мали пізнавальне значення, бо знайомили мисливців із манерами поведінки звірів, на яких вони полювали. Звичайно, як малюнки, так і сам ритуал мав утилітарний характер. Таку ж прагматичну функцію виконували танці, наспіви, звучання примітивних інструментів.

Однак сам процес художнього відтворення звірів і сцен полювання набував самостійного значення, а відтворювані образи – самодостатньої цінності. У людини, що малювала, з'явилося почуття краси, задоволення від самого процесу створення образів і насолода від їхнього споглядання. Те ж саме відбувалося із ритуальними танцями, музикою, наспівами, які в процесі свого виконання, набували художньої цінності самі собою, поза прагматичними цілями. Так, мисливець перетворювався в художника, співака, музиканта, танцюриста, щоправда, тільки на деякий час. Власне, звідси і розпочинається мистецтво.

---

[49] *Вільчинський Ю., Скринник М.* та ін. Розвиток філософської думки в Україні. К.: ІСДОУ, 1994. – С. 15.

В основі цілісного погляду на світ лежить солярна символіка: сонце, вогонь, вода, рослина, родючість. Як зазначає митрополит Іларіон, первісна людина рано зрозуміла, що сонце було головним двигуном і джерелом усього життя на землі, – воно давало тепло й світло, а без сонця на землю приходить ніч та зима, а з ними й смерть. Людина й природа всім своїм життям залежать від сонця, – без нього нема на землі життя. Ось чому в усіх народів сонце з найдавнішого часу обожується.

Наші предки не могли не бачити, що саме вода і сонячна енергія творять рослину, а з неї вже все живе. Акт поєднання води і вогню, як містична мить початку світотворення та життєтворення, стає для наших предків найважливішим елементом ритуалів усіх головних релігійних свят. А поєднання кольорів вогню (жовтий) і води (блакитний) стає священною символічною барвою, що породжує зелений світ землі. Тому вшанування Трійці й до сьогодні зберігає дохристиянську назву Зелені свята. Свято Трійці – це і було вшанування триєдиної животворчої сили, а не християнської Трійці.

Та найцікавіше те, що поряд із солярними символами у наших предків в добу бронзи (XV–XII ст. до н. е.) були знаки, які символізують світотворення і світобудову – це знаки Трійці: хрест, тризуб, трикутник, шестикутна зірка, сварга (свастика) тощо. Хрест символізує злиття чоловічої і жіночої енергії в синівській, наголошуючи на значущості третьої сили, – Любові. Хрест, що обертається (сварга) символізує розвиток Всесвіту. Рух за годинниковою стрілкою – еволюція, сходження від матеріального до духовного; проти годинникової стрілки – інволюція, рух від духовного до матеріального. Тризуб характеризує ту саму трійцю енергій, що і хрест, тобто Мудрість, Знання, Любов. Цей знак символізує не породження третьої енергії, а їхню рівноправну взаємодію, що виходять із одного Абсолюту.

Протягом тисячоліть символ тризуба постійно набував нових значень. Крім триєдиної світотворчої сили, він певний час символізував і уявлення наших пращурів про поділ всесвіту на

три світи: небесний (рай), земний (край, країна) і потойбічний (вирій).

**Філософія є рефлексією духовності в культурі.** Кожна національна культура у процесі розвитку витворює свою неповторну інфраструктуру: науку, право, релігію, мораль, мову, традиції, звичаї тощо. Вони репрезентують її інструментальний і смисловий зміст. Національне життя кожного народу реалізується в різноманітних культурних формах, зазначає український філософ Д. Чижевський: у мистецтві, релігії, науці тощо. Філософія, на його думку, є "певне усвідомлення абсолютно-цінних, непереходимих елементів певної національної культури, наукового світогляду, мистецького стилю, певної позитивної релігійності тощо, є піднесенням цих конкретних форм культури у сферу абсолютної правди"[50], краси, святості й справедливості.

Якщо культура дорастає до філософії, то свої ідеї вона черпає з культури. Тому розвинута філософська думка завжди передбачає різноманітність філософських теорій, учень і напрямків. Філософія виділяє з культури загальнозначущі духовні вартості, підносить їх на теоретичний рівень, критично переосмислює їх і повертає назад у культуру як такі, що надають їй виміру абсолютної правди. Тому філософію називають "душею культури".

Завдяки різноманітності духовного досвіду "національна культура зумовлює синтез одних течій і вчень і є індиферентною до інших. Одні вчення органічно вписуються в культуру, інші – ніби стоять осторонь. Як правило, завжди знаходяться філософські вчення, які на основі розвитку конкретної національної культури вбирають у себе її окремі загальнозначущі елементи. Ними можуть бути елементи наукового бачення світу, елементи релігії, моралі, естетичного освоєння світу тощо. Тоді філософія підносить ці елементи до загальнолюдського

[50] *Чижевський Д.* Нариси з історії філософії на Україні. Мюнхен-Львів: УВУ, 1994. – С. 8.

значення, виділяючи й підкреслюючи в них загальне і необхідне, і таким чином відбувається розвиток світової філософії як цілого. Отже, філософія як і культура – це явище як **загальнолюдське**, так і **національне"**[51].

Одним із перших, хто започаткував дослідження української національної філософії був український філософ **Дмитро Чижевський** (1894–1977). У своїй праці "Нариси з історії філософії на Україні" автор виділяє такі національні риси будь-якої філософії[52]:

– **Форма викладу** філософського знання. Це зовнішня риса національної філософії, яка виявляється, наприклад, в англійській філософії як прагнення до простоти і прозорості, у французькій – як прагнення до симетрії і схематизму, у німецькій – як прагнення віднайти протилежності й показати рух між ними.

– **Метод філософування**. *Для* англійської філософії, наприклад, властиві емпіричний та індуктивний методи, *для* французької – спекулятивно-раціоналістичні докази, *для* німецької – метод трансцендентальної діалектики.

– **Будова філософської системи**: архітектоніка, місце і роль у системі тих чи тих вартостей: релігійних, теоретичних, етичних, естетичних, вітальних і т. ін. Від цього залежить як максимально оригінальні й цінні, так, щоправда, й максимально "помилкові" національні риси філософських систем. Наприклад, "почуття", "припис", "обов'язок" – це головні форми моральних вартостей в англійській, французькій та німецькій етиці, або згода з досвідом, з розумом, із внутрішньою закономірністю пізнання, як теоретико-пізнавальний критерій у тих самих націй. Поскільки одне із цих тверджень абсолютизується, проголошується загальнозначним, і нехтуються всі інші,

[51] *Вільчинський Ю., Скринник М.* та ін. Розвиток філософської думки в Україні. К.: ІСДОУ, 1994 – С. 10.
[52] *Чижевський Д.* Нариси з історії філософії на Україні. Мюнхен-Львів: УВУ, 1994. – С. 11–12.

постільки ми маємо справу з головними помилками національних філософій.

На думку Д. Чижевського, жодна слов'янська культура і філософія не дали світу оригінальної національної філософської системи і філософів, внесок яких у розвиток світової філософії був би таким, який зробили І. Кант, Р. Декарт, Б. Паскаль. У національно-культурних межах слов'ян переважає продукування думок без належної філософської обробки. Слов'янській, зокрема українській, філософії, зазначає дослідник, треба ще чекати на свого "великого філософа". Тоді те оригінальне, що може є в зародку в творах дотеперішніх слов'янських мисленників виступить у весь зріст, відкривши глибини національного духу, не лише перед усім світом, а перед власним народом. Власне так само стоїть справа і в інших слов'ян. Ані релігійна філософія у росіян, ані "месіянізм" у поляків теж не досягли такого рівня, щоб можна було говорити про світове їхнє значення.

Звичайно, продовжує Д. Чижевський, можна говорити про Г. Сковороду, М. Гоголя або П. Юркевича, як про типових представників національного українського характеру. Але ні першому, ні другому, ні третьому не вдалося свої своєрідні думки прищепити світовій думці. Щодо Г. Сковороди і М. Гоголя, то вони більше належали до тих, хто ставить проблеми, ніж до тих, хто дає їм остаточне формулювання. Однак саме їхні вчення виражають специфіку національної духовності.

Характеристику української філософської думки, наголошує Д. Чижевський, ускладнює ще й те, що українське культурне життя не завше було яскраво усамостійнене і відокремлене. На культурному розвитку позначалася політична залежність України від Росії й Польщі. Це, своєю чергою, відобразилося на національній свідомості інтелігенції. Значна частина видатніших представників української думки працювала поза межами України, і, навпаки, в Україні брали активну участь у культурному житті чужинці. Вони мали певні "впливи", іноді досить широкі. Інші чужинці були тісніше зв'язані з Україною –

походженням і вихованням, участю в національнім русі. Вони свідомо прагнули зрозуміти психологію українського народу, перейняти його традиції. В Україні, одначе, було багато таких, що занадто далеко стояли від місцевих культурних традицій.

Було б дуже добре, зауважує Д. Чижевський, починати характеристику історичного розвитку якоїсь національної філософії начерком тих національних підвалин, на яких ця філософія виростає. Ці підвалини є те, що ми могли б назвати "народним світоглядом". Він виявляється і в тому, що цей народ у світі любить, чого в житті він уникає, що в людині найвище оцінює, до чого ставиться негативно і т. ін. Звичайно, протягом віків народний світогляд не залишається тим самим. І впливи чужих культур, і великі зміни у власному житті – все це накладає свій відбиток на народну психіку. Тому народний світогляд є сполученням певних надісторичних та історичних елементів. Історично зумовлені елементи, зрозуміло, легше піддаються зміні, ніж зумовлені певним психічним укладом нації. Але й ті й інші в кожен такий момент накладають свій відбиток у філософській творчості представників цієї нації.

Незважаючи на національну асиміляцію українського народу, він зберіг свій неповторний світогляд і характер, який теж є елементом національної культури, що має історичну тяглість і виявляється в національному світобаченні, світосприйманні, а відтак і в філософії. Дослідження народної творчості дало змогу Д. Чижевському виділити такі риси національного характеру українців: а) емоційність, сентиментальність, чутливість, ліризм, а також гумор як вияв "артистичності" вдачі. **Емоційність** – одна з особливих рис національного характеру українців, що полягає в переважанні почуттів над раціональними міркуваннями при вирішенні смисложиттєвих проблем. Зазначені вище риси найяскравіше виявляються в **естетизмі** українського народного життя і обрядовості; б) **індивідуалізм** і **прагнення до свободи**. Це, з одного боку, вказує на прагнення до творчості й активності, а з іншого, – на прагнення до

розриву всіх з усіма. Індивідуалізм може вести до самоізолювання, до конфлікту зі всіма, до розкладу будь-якої життєвої форми. Очевидно, невипадково лише в українців є молитва "Боже, нам єдність подай"; в) **неспокій**, **рухливість,** більш внутрішні (психічні), ніж зовнішні, вони пов'язані з певним "артистизмом" натури, із прагненням до переходу в щоразу нові й нові форми, але водночас і з індивідуалізмом, що не хоче мати жодних сталих, міцних основ поза межами індивідуума. З цією рисою пов'язані і дуже позитивні риси характеру, як здібність до прийняття нового, тенденції до психічної еволюції, але і максимально негативні – прагнення до взаємної боротьби, до руйнування власних і чужих життєвих форм.

Перелічені риси українського світогляду виявляються у філософських ученнях, що виражають специфіку української духовності, а тому мають назву **українська національна філософія**. Д. Чижевський першим називає українську національну філософію – "**філософією серця"**. Вона виходить з того, що визнає за глибинне у психічному житті людини не факти свідомості, не логічне мислення, а психічні переживання, що ґрунтуються на явищах зі сфери несвідомого. Така сфера несвідомого в людині – це її "серце", "безодня", що зумовлює нашу свідомість – розсудок, глузд (Г. Сковорода, М. Гоголь, П. Юркевич, П. Куліш). Із цієї тези випливає і визнання людини як "малого світу", "мікрокосмосу", бо в "серці", як джерелі психічного життя, чи то в "безодні", сховане все, що є в цілому світі, що "мікрокосмос" є аналогом великого світу "макрокосмосу". Отже, **кордоцентризм** (від лат. *cordis* – серце та *centrum* – центр) – це визначальна риса української філософської думки, що полягає в осягненні людиною навколишнього світу й самої себе не стільки мисленням, скільки "серцем" – емоціями, почуттями, переживаннями.

Національна філософія завжди відігравала важливу роль у культурі. Вона не лише осмислювала культурно-цивілізаційні проблеми життя народу, а прагнула виявити шляхи його

подальшого поступу в європейському і світовому контекстах. Щоправда, впродовж 70 років XX ст. філософія в Україні була ідеологічно заангажована та ізольована від процесів, які відбувалися у світовій філософії. Сьогодні в умовах демократизації суспільного життя та глобалізаційної інтеграції українська філософія слугує налагодженню діалогу між культурами, з'ясовує можливі шляхи подолання конфліктів і досягнення консенсусу між народами і культурами.

## Ï è ò à í íÿ äëÿ ñà ì îêî í ò ðî ëþ

1. *Чи будь-який світогляд є філософським?*
2. *Які риси міфологічного світогляду?*
3. *Які функції виконував міфологічний світогляд?*
4. *У чому специфіка релігійного світогляду?*
5. *Які спільні риси філософії та релігії?*
6. *Які відмінні риси філософського та релігійного світогляду?*
7. *Як взаємопов'язані філософія і культура?*
8. *Чому філософію називають "душею" культури?*
9. *Чи можлива національна філософія?*
10. *Для чого потрібні філософські знання людині?*

## Ë³ò åðà ò óðà

1. Братко-Кутинський О. Феномен України. К.: Вечірній Київ, 1996. 301 с.
2. Вільчинський Ю., Скринник М., Скринник З. та ін. Розвиток філософської думки в Україні: Курс лекцій. К.: ІСДОУ, 1994. 272 с.
3. Митрополит Іларіон. Дохристиянські вірування українського народу. К.: Обереги, 1992. 424 с.
4. Нечуй-Левицький І. Світогляд українського народу. Ескіз української міфології. К.: Обереги, 2003. 144 с.

5. Потебня О. Мова, національність, денаціоналізація: Статті і фрагменти. Нью-Йорк: УВАН США, 1992. 155 с.
6. Потебня А. Язык и народность // Эстетика и поэтика. М.: Искусство, 1976. – С. 252–285
7. Франк С. Философия и религия // В кн.: На переломе. Философские дискуссии 20-х годов. Философия и мировоззрение. М.: Политиздат, 1990. С. 319–335.
8. Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. Мюнхен-Львів: УВУ, 1994. 175 с.

# Розділ 3

## СТАРОДАВНЯ ФІЛОСОФІЯ: СТАНОВЛЕННЯ ТРАДИЦІЙ

***Коло питань:*** Ірраціонально-духовна традиція давньоіндійської філософії. Буддизм. Ірраціонально-прагматична традиція давньокитайської філософії. Конфуціанство. Даосизм. Раціонально-теоретична традиція давньогрецької філософії. Сократ.

Філософія виникає майже одночасно в трьох несхожих культурах: давньоіндійській, давньокитайській та давньогрецькій. Духовна культура цих народів своєрідна, а отже, своєрідний їхній світогляд. Його специфіку виражає насамперед міфологія. Саме з міфології черпали свої ідеї ранні філософські вчення. **Раціоналізація міфу** є одним із джерел філософської думки. Тоді, коли людина піднімається до впорядкування життя і світу на засадах раціонально-логічного мислення, міфологія з її образними оповідями поступається місцем філософії. Вона, на противагу міфологічному **образному мисленню**, постає у формі **раціонально-поняттєвого знання**. Тому філософію розуміли як "мислення в поняттях".

Виокремлення філософії в самостійну форму знання було зумовлено вступом зазначених вище культур в еру цивілізаційного розвитку. Перехід до державного життя та поява публічної влади зумовили структуризацію суспільства, а відтак потребу в нових вартісних регуляторах соціального життя, оскільки ритуали втратили свою актуальність.

Цивілізація стимулювала також **раціоналізацію практичного життя**, внаслідок чого людина нагромаджувала інструменталістське знання. Тому вартості, які репрезентувала міфологія, втрачають свій таємничо-магічний ореол, бо людина отримала інструментарій їхнього відтворення: раціонально-технологічне знання. Тепер життя виявляло себе як дія, опосередкована словом (розумом).

Завдання філософії полягало в тому, щоб з'ясувати людський сенс цивілізаційних здобутків і перспектив. Філософія постала як понятєво-теоретичний спосіб осмислення та розв'язання суперечностей між культурою і цивілізацією, між духом етносу та способом його життя.

Свою проблематику філософія черпала з міфологічного світогляду та науково-практичних здобутків цивілізації (математики, астрономії, фізики, медицини тощо), а також із соціонормативних вартостей, зумовлених появою держави, права, органів управління та примусу, міст тощо). Змінювався спосіб життя, а звідси інтерес до проблеми буття культури та цивілізації, пізнання універсальних основ буття або мовою стародавніх філософських учень – першопочатку, першооснови, первня.

**Першооснова (Єдине, первень)** – це творча сила, загальне, що містить у собі свою причину і мету. Завдяки ідеї першопочатку міфологічне питання: **Хто створив світ?** трансформувалося у філософське: **Що таке світ і чому існує світ?** Світ і людина відтепер постають як результат прояву Єдиного.

Оскільки філософія є теоретичним виразом і розв'язанням світоглядних проблем, то варто розглянути характерні риси та зміст міфологічного світогляду (образу світу і людини) в стародавніх культурах.

Давня Індія була одним із осередків духовної культури, де виникла філософія. Здавна про Індію говорили як про країну мудреців. Індійська інтелектуальна думка дивує своєю таємничістю і наполегливістю людських зусиль зрозуміти самого себе і духовно вдосконалити себе.

Розвиток філософської думки в Давній Індії охоплював кілька періодів:

**Ведичний період** (XV–VI ст. до н. е.). Давньоіндійський міфологічний світогляд презентують Веди (із *санскриту* – священне знання). Вони – найдавніші літературні пам'ятки арійської культури. Це збірки всього наявного тогочасного знання, що виражали специфіку бачення аріями світу та людини. Веди містили в собі гімни на честь богів, молитви, жертовні формули й обряди, магічні заклинання, поезію тощо.

Найдавніша поміж Вед – **Рігведа**, яка містить 1028 гімнів на честь головних богів арійського пантеону – Індри, Агні, Варуни, Мітри та інших. Близько трьох тисячоліть гімни передають із уст в уста без будь-яких змін. І сьогодні культурні традиції Вед мають незаперечний авторитет для кожного індуса. Він народжується, живе, одружується і помирає під гімни Вед.

**Епічний період** (VI–II ст. до н. е.). До цього періоду належить формування епосу "Рамаяна", "Магабгарата", написання філософського твору "Бгаґавадгіта". У той період з'явилися коментарі до Вед, які одержали назву **Упанішад**. Дослівно "upanisad" означає сидіти біля ніг учителя, отримуючи від нього настанови і повчання. В Упанішадах, справді, чимало повчань, які орієнтують індивіда на подвижництво, чесність, правдивість, ненасильство стосовно всього живого, приборкання пристрастей, співчуття до ближнього тощо. Водночас Упанішади містять диспути і діалоги брахманів, в яких є елементи філософування. Моральні настанови Упанішад, як ціннісні засади поведінки, знайшли свій розвиток у філософських ученнях. Адже саме в цей час формуються всі філософські вчення Давньої Індії.

**Період сутр** і **схоластики** (II ст. до н. е. – II ст.). Слово "сутра" етимологічно означає "нитка" і буквально перекладається як низка коротких заміток на пам'ять. Оскільки філософські диспути були усними, то була потреба лаконічно формулювати думки щодо різних проблем та їхнього розв'язання. Отже, сутри – це збірки своєрідних афоризмів. Їхнє розуміння

було неможливе без коментарів. Тому виникають коментарі, які набули більшого значення, ніж самі сутри. Кожна філософська система мала свої сутри.

Розглянемо риси давньоіндійського світогляду, які зумовили філософське осмислення людини й світу. Особливістю давньоіндійського світобачення є відсутність дихотомії світу і людини. Вона зумовлена особливістю природного середовища. Завдяки благодатному клімату (середньорічна температура +24 С), тут життя реалізується у відкритому бутті, а не під покровом даху і стін у створеному людиною просторі дому. Тому в світогляді немає поділу на дім і простір, на Я і не-Я (світ). Буття плавно переходить у життя людини і навпаки. Життя тут тотожне буттю[53].

Індивід (Я) тут не прагне до експансії в світ, його ментальності притаманна **пасивність у практичному житті**. Це цілком закономірно. Життя у всіх його проявах (рослини, тварини, люди) несамовито плодюче. Тому індуси значно менше витрачають сил на життя: їжу, одяг, дах над головою. Космос, як пише російський філолог Георгій Гачєв, знаходиться в постійній **"гонії",** народженні, самовідтворенні життя, а тому світогляд не орієнтує на дію. Щедра природа не вимагали від індусів важкої праці та боротьби за існування. Індійський філософ XX ст. С. Радханкрішнан (1888–1975) писав, що індуси ніколи не сприймали світ як поле битви за багатство чи владу[54]. Тому людина в індійському космосі постає як "великий жебрак, який усього бажає і просить, і молить подати йому; горе сприймається індусом лише як незадоволення богом його бажань, як невиконання прохання, висловленого в молитві"[55].

Свобода індивіда від природного примусу зовсім не означає суспільного хаосу. Головним життєвим принципом індусів, що

[53] *Гачев Г.* Образы Индии. М.: Наука, 1993. – С. 37–38.
[54] Открытие Индии. Философские и эстетические воззрения в Индии XX века. М.: Худож. лит., 1987. – С. 456.
[55] *Гачев Г.* Образы Индии. М.: Наука, 1993. – С. 221.

забезпечує гармонію світу й людини, є: **живи сам та іншим жити не заважай.** Згідно з давньоіндійським світоглядом, кожна людина має своє призначення, свою "орбіту" існування – **дгарму**. Вона, як природний закон, задає поведінку та стиль життя людини, коло її обов'язків та відповідальності. Слідувати дгармі – означає вільно і повно реалізувати себе в межах головного морального закону, який керує життям Усесвіту. Крім того, людина в індійському космосі підпорядкована ще й **кармічному закону** (закон відплати за діяння), який зумовлює перманентне існування її душі в потоці **сансари** – неперервного народження, смерті та наступного перевтілення. За міфологічними уявленнями, душа вічна, тоді як тіло – смертне. Коли тіло гине, душа "переселяється" в інше людське тіло або в тіло тварини чи рослини. Карма визначає порядок перевтілення, який залежить від поведінки людини, доброчинності, жертвоприношення богам і дотримання дгарми своєї касти. Недотримання дгарми веде до перевтілення в тварину чи рослину, тоді як дотримання забезпечує наступне перевтілення душі у вищій касті. Кармічний закон вимагає від людини так прожити власне життя, щоб своїм вторгненням у світ не знівечити, не порушити кругообіг на "своїх орбітах" інших світів і належних до них істот. Лише у такий спосіб індивід міг звільнитися від подальших перероджень і вийти з потоку сансари. Це вимагало від індивіда у реальному житті виявляти терпеливість, гамувати гнів і ненависть у почуттях та агресивні наміри в розумі. Толерантну поведінку індусів виражає **принцип агімси: не чинити зла ні помислами, ні діями.**

Такі світоглядні настанови істотно впливали на поведінку індусів. Все, що відбувається в житті, є неминучим наслідком попередніх помислів і вчинків. Космос цілісний, а тому немає зовнішніх сил, які б втручалися у життя. Зусилля людини мають спрямовуватися не на боротьбу, а на дгарму, на досягнення праведного життя. Річ у тім, що космос є заданим порядком, гармонією, а кожне нове життя вносить дисгармонію. Відно-

вити гармонію можна через особистий дух. **Пізнай себе**, заглибся в себе, очисти свій дух, – ще один **принцип** індуського світогляду.

Космос (світобудова) в давньоіндійському світогляді – це царство ілюзії, що позначається поняттям "майя". Майя – марево, омана, що, як пелена, приховує істинну сутність життя. Вона прив'язує людину до чуттєвих проявів життя, змушуючи її забути про свою духовну природу. Тоді як буття космосу потребує духовних зусиль кожного для утримання цілісності належних до нього світів: рослинного, тваринного, людського, суспільного і божистого. Космос переповнений життям і кожне життя презентує Бога-Брахмана. Тому не треба метушитися, бо ненароком можна завдати шкоди іншому життю. Навпаки, потрібно вдивлятися крізь пелену майї, поки вона не зникне як димка. Тоді розум досягне благодатного знання Брахману. Призначення мудреця якраз і полягає в тому, щоб не метушитись та інших зупиняти, вдивлятися, вслухатися в життя, щоб угледіти за ним первень буття, істе (Єдине). Саме тому філософію в Давній Індії називали **даршани** (вбачання, вдумливе споглядання, інтуїтивне осягнення істини).

Неповторність світогляду індусів зумовила особливості давньоіндійської філософії. Відсутність у світогляді індусів дихотомії Я і не-Я, світу і людини виявна в даршанах в існуванні єдиного космо-психо-логосу (образу світу-людини). Космос постає як прояв духовного абсолюту – брахмана. Всі речі мають основу в ньому, але він не є творцем космосу. Космос є **еманацією**[56] брахмана. Він нероджений і нетлінний, вічний і невимірний. В Упанішадах стверджується: "Воістину, Брахман – це безсмертя, Брахман – попереду, Брахман – позаду, справа і зліва, він простирається вверх і вниз, Брахман – все це, величне"[57]. Брахман

[56] **Еманація** (від лат. *emanation*) – містичне випромінювання творчої енергії божества.

[57] *Чанышев А.* Курс лекций по древней философии. М.: Высш. школа, 1981. – С. 65.

проймає світ (іманентний світу) і водночас є за його межами (трансцендентний світу). Чуття і розум лише фіксують прояв брахмана, але не осягають його. Отже, брахман ірраціональний, а відтак ірраціональна давньоіндійська філософія, що бере його за першооснову буття світу й людини.

Брахман, як духовна основа світу, виявляє себе в усьому як **атман**. Він – владика всіх істот, їхня душа. В душі людини брахман теж виявляється як атман. Кожен атман відокремлений і має свої способи поєднання з брахманом (їжа, одяг, косметика, асана, ритм, дихання тощо). Це – нераціональні способи наближення до брахмана. Та найважливіший спосіб поєднання з брахманом – це шлях знання та самопізнання, проте це не лише слово, а й спосіб життя та поведінка.

Буття наскрізь психічне, бо все живе має душу, яка перебуває в потоці **сансари** – неперервного народження і перевтілення. Водночас існування космосу потребує психічних зусиль кожного: ритм буття, стабільність світу залежить від правильних думок, слів, молитов, жертвоприношень. Світогляд індусів практично недіяльний, але духовно активний: втручатися в космос можна лише словом.

Філософські вчення Давньої Індії виникають із соціальних проблем, які постали при переході від общинного життя до державного, що супроводжувалося закріпленням кастового поділу суспільства. Кастове суспільство ендогамно і професійно замкнуте. Належність до касти визначалась народженням і наслідуванням професійної діяльності. Кожна каста мала свою традиційну діяльність. Розумовою працею монопольно займалися брахмани, військовою – кшатрії, ремеслом, торгівлею і землеробством – вайшьї, а фізичною – шудрі. Лише чоловіки трьох вищих каст проходили обряд посвячення та через нього долучалися до знання, а тому їх називали двічі народженими. Шудрі та жінки всіх каст не мали доступу до знання, а тому, згідно з існуючими законами, вони нічим не відрізнялися від тварин.

Змінити професійну діяльність у жодний спосіб було неможливо. Так само як неможливо було змінити соціальний статус, тобто перейти із однієї касти в іншу, через одруження. Лише беззастережне дотримання дгарми своєї касти давало змогу людині сподіватися на наступне народження у вищій касті. Кастова регламентація життя індійця обмежувала творчу самореалізацію в реальному житті, а звідси і світоглядна орієнтація на **втечу від світу.**

Згідно з індійським світоглядом, душа знаходиться в потоці перевтілень, а тому її страждання перманентні та є неминучими наслідками попередніх станів духу. **Життя як страждання** – головна проблема філософських учень Давньої Індії. Духовно-практична мета філософії – це порятунок душі (звільнення її від страждання) засобами такої поведінки, що підпорядковуються певним вартостям.

Головний шлях порятунку – це досягнення гармонії брахмана й атмана. Наближення до брахмана рівнозначне інтуїтивному осягненню мудрості життя і слідування їй повсякчасно. Давньоіндійська філософія ірраціональна, бо для неї пошук істини – це "споглядання її душею, розчинення в ній за допомогою внутрішньої сили, духовне оволодіння нею шляхом ототожнення себе з об'єктом пізнання"[58].

Плюралізм філософських учень зумовив потребу в їхній систематизації. Всі давньоіндійські філософські вчення поділяють на **ортодоксальні** (астіка) та **неортодоксальні** (настіка). Перші строго слідували авторитету Вед, другі відходили від Вед, критикували їх. Ортодоксальні: вайшешика, веданта, йога, міманса, ньяя, санкх'я. Неортодоксальні: буддизм і джайнізм. Незважаючи на плюралізм філософських шкіл, вони толерантно співіснували, що зумовило їхню обґрунтованість та енциклопедичний підхід до ідей інших систем.

[58] Открытие Индии. Философские и эстетические воззрения в Индии XX века. М.: Худож. лит., 1987. – С. 355.

Всі філософські вчення послуговуються одними і тими ж поняттями: брахман, атман, карма, дгарма, сансара, агімса, майя тощо – у вирішенні головної проблеми життя – подолати страждання. Подолати страждання – це вийти з потоку сансари і злитися з брахманом. Цей шлях у різних даршанах отримав свою інтерпретацію. В ортодоксальних філософських ученнях: санкх'я, ньяя, вайшешика, веданта, йога – це слідувати кармі та дгармі за наявності переповненості життя. Бо саме так підтримується гармонія Всесвіту. Це – відсутність свободи вибору в реальному житті індуса. Це надто стомливо, виснажливо, нудотно, так що хочеться вийти з потоку сансари, звільнитися (досягнути мокшу). Але вийти з потоку сансари можна лише на стадії бога. Наблизитись до Абсолюту (брахмана) – означає не пізнати його, не зрозуміти, а ліквідувати перепони, що перешкоджають перебуванню в Істині. Тому ці філософські вчення розробляють прийоми, що дають змогу людині вирватися із марноти життя. Це не втеча від життя, а втеча від марноти життя. Вона досягається шляхом очищення думки від чуттєвого світу, роздумів і відчуженості, зосередженості на собі, чому сприяють різні пози тіла (асана), контроль за диханням у філософії йога тощо.

Неортодоксальні вчення – **буддизм** і **джайнізм** – виникають у час розпаду великих монархій (VI ст. до н. е.). Боротьба князівств породжувала страждання та невпевненість людей. А філософія буддизму і джайнізму давала оптимістичний світогляд та визначала бажану поведінку людини в соціумі. Їхніми засновниками були Будда і Магавіра – реальні історичні особи. Будда походив із царського роду Гаутами, а Магавіра – з роду кшатріїв. Порізно вони пройшли майже однаковий шлях духовного самовдосконалення. Після тридцяти років, вони полишили усталений спосіб життя, усамітнились у лісі, почали аскетично жити, поки не досягнули стану прозріння. Поступово навколо них згуртувалися учні та утворилися школи, що почали поширювати свої вчення.

Як у ранньому буддизмі, так і джайнізмі головна увага зосереджена на концепції **аскези**, як умови правильного життя задля звільнення душі від карми. Обидві школи спочатку перебували в опозиції до кастової системи суспільства. Згодом джайнізм примирився з нею, а потім і сам перетворився на релігійну касту, яка й до сьогодні існує в Індії. Вона не чисельна, але досить впливова.

Філософія буддизму через три сторіччя трансформувалася і стала світовою релігією за межами Індії. Канонізоване вчення Будди містить трактат "Тіпітака" ("Три корзини"), написаний у I ст. до н. е. У кожній "корзині" можна віднайти відповідь на будь-яке питання, яке цікавить релігійну людину: правила поведінки і життя, моральні настанови, метафізичні, космологічні та есхатологічні основи буття світу.

Своє сходження до духовного просвітлення Будда розпочав із усвідомлення тотальності страждання, яким пронизана світобудова (майя). Скрізь панує безлад і страждання, все тлумиться, жадає, вбиває. Так само і людина бореться, страждає і спричиняє страждання інших, так що лише вбивство робить можливим життя. Вся людська діяльність виявляє цю безжалісність.

Усамітнившись і досягнувши просвітлення, Будда запропонував спосіб пом'якшити всезагальну боротьбу. Людина може відмовитись від причетності до цього космічного безладу, якщо зосередиться на власному духовному вдосконаленні.

Головні положення філософії буддизму відомі як "чотири благородні істини":

– Світ переповнений стражданнями – народженням, старістю, хворобами, смертю. Фактичне життя, невільне від бажань і пристрастей, завжди супроводжується стражданнями. До того ж жодні жертви богам цьому не зарадять, тобто не позбавлять страждань.

– Причина людських страждань зумовлена жагою бажань.

– Проте є можливість звільнитися від страждань шляхом згасання бажань, яке веде до усунення пристрастей, а отже, і страждань.

– Для цього треба слідувати благородним шляхом.

Призначення філософії – регулювати життя і направляти людську діяльність через самовдосконалення людської душі. Бо Будда був переконаний: все, чим є людина, є результатом її думок. Буддизм орієнтує на радість, безтурботність, задоволення собою, виходячи із згасання бажань. Вони пов'язують людину з життям, узалежнюють від усього. Цивілізація витворює **штучні бажання** і тим самим посилює потік (гонію) життя, а отже, і страждання. Стримати "гонію" цивілізації може культура духу. Буддизм і джайнізм орієнтує на стримування перенасиченості життя: не витворювати працею, дією надмірність бажань. Буддизм заставляє задуматись людину над питаннями: чого вона так метушиться? Чого бажає? Яка мета її життя? Найперший ворог людини – це її бажання, що втягують у зв'язки і залежність від усіх. Будь-яка потреба – це рабство. Тому в буддизмі немає культу молитви і жертвоприношень, немає Бога, як в ортодоксальних філософських ученнях. Енергія потрібна на гальмування цивілізації, яке досягається через очищення духу, мудрість і вихід у нірвану.

**Нірвана** ірраціональна, вона не піддається визначенню. Це – шлях, ідеал, спосіб життя. Нірвана – це стан згасання, затухання бажань і пристрастей, який досягається тільки через духовне самовдосконалення. Тому в буддизмі та джайнізмі вихід із сансари в нірвану можливий на стадії людини. Запорука цього – йти правильним шляхом, який передбачає правильні погляди (знання чотирьох істин), правильну рішучість (воління змінювати своє життя відповідно до засвоєних істин), правильну мову (утримуватися від брехні, наклепів, безсенсовних розмов), правильні вчинки (не заподіювати зла), правильний спосіб життя (жити чесною працею), правильну увагу (позитивну налаштованість), правильну пам'ять (блокування повернення до старих

ідей, навичок, дій), правильну насолоду (боротися зі спокусами). Той, хто подолав у собі зло, ниці пристрасті, той досягає просвітлення і стану нірвани (безтурботного самозаглиблення й самоспоглядання, припинення страждань).

Така світоглядна орієнтація давньоіндійської філософії зумовлена тим, що цілісність і гармонія космосу задані, а дисгармонію вносить цивілізація. Сенс нірвани – перебування в істині, згасання примарного бажання, а не просто його знищення. Це – перемога над собою, над своїми пристрастями і бажаннями, що досягається шляхом самовиховання. В буддизмі постійно наголошується, що **ворожнечу ворожнечею не долають**. Головна мета буддизму – вгамовувати бажання помсти та незичливості, бо саме вони найшкідливіші для здоров'я людини. Будда радить бути стриманим у їжі, остерігатися спиртного, стримувати всі почуття, не гніватись і не шаленіти, не перейматися ні собою, ні іншими тощо. Якщо почуття завмирають, згасають, то водночас тане межа між світом і Я, здійснюється повернення до буття як цілісності. Нірвану сам Будда розумів і як вид інтенсивної діяльності, а отже, і як повноту життя, а не втечу від нього. Впродовж 45 років після просвітлення він подорожував, проповідував і створював братства буддистів.

Давньоіндійська філософія започаткувала ірраціонально-духовну традицію, де важливу роль відігравало інтуїтивне вбачання, вчування, переживання, вживання, дослухання до буття і прагнення наблизитися до Істини (Нірвани чи Брахмана), розчинитися в ній.

Давньокитайський міфологічний світогляд викладений у "**П'ятикнижж**і": "Книзі пісень" ("Ши-цзин"), "Книзі історії" ("Шу-цзин"), "Книзі перемін" ("І-цзин"), "Книзі обрядів" ("Лі цзи"), "Літописі" ("Чунь-цю"). Ці твори є результатом колективної творчості, а тому їхнє написання охоплює не одне сторіччя. Так, **Книгу пісень** (Ши-цзин) створювали від XI до VI ст. до н. е. Це – збірка давньокитайської народної поезії, культових пісень, містичних пояснень про походження ремесел тощо. Вона

стала взірцем для китайської поезії в її подальшому розвитку. **Книгу історії** (Шу-цзин) оформили на початку I тисячоліття до н. е. в збірку опису історичних подій. Однак найважливішою вважали **Книгу перемін** (І-цзин). Її створювали в той же період, що і Книгу пісень, приблизно XII–VI ст. до н. е. В її текстах простежується перехід від міфологічного мислення до філософського. Тут подано перші уявлення про людину і світ, які потім будуть теоретично виражені у філософії.

Більшість дослідників міфологічного мислення Китаю вважають, що китайці були надто практичними (прагматичними) людьми, що зумовило нерозвиненість їхньої міфології. Тоді як у цивілізаційному розвитку вони випереджали інші народи. Так, давньокитайські вчені знали періодичність сонячних затемнень, мали астрономічний календар, глибокі математичні, біологічні та медичні знання. На засадах багатовікового досвіду вони розробили ефективну систему обробітку землі, що містила певну черговість культур, трипільну парову систему, збагачення ґрунтів добривом тощо.

За давньокитайським міфологічним світоглядом, світ постає першопочатково як Хаос, який впорядковують дві космічні сили: Ян та Інь. Вони символізують світло і темряву, тепло і холод, чоловіче і жіноче начало. Впорядкований світ є цілісністю Неба, Піднебесної і Землі. Небо визначає все, що відбувається в Піднебесній. Воля неба невідома нам. Небо – всемогутнє, воно і породжує космос, і знищує його. Отже, Космос виникає з хаосу як Воля Неба. Все в Піднебесній символізує волю Неба. Тому природу сприймали цілковито одухотворено, навіть інертні речі мають своїх духів-демонів. Так, і душі померлих продовжують існувати в інших формах і впливати на долю живих.

У міфологічному світогляді китайців окреслено головну проблему, на яку вони постійно натрапляли у повсякденному житті, – це проблему зла. Звідки воно? Хто причетний до зла в Піднебесній: Небо чи люди? Чому безневинні страждають, а винуватці зла – не покарані? Розкриваючи ці світоглядні пробле-

ми, російський філософ Арсеній Чанишев наводить цитати із "Книги історії". Зокрема, невідомий автор, звертаючись до волі Неба, пише: "Нехай той, хто вчинив зло, за нього і відповідає! Але той, хто не причетний до зла – чому ж він має страждати?" Небо справді всемогутнє, і людина повністю залежна від нього. "Небо не лише дає життя людському роду, а й закони життя". Тож напрошується висновок, що джерелом зла є Небо (бог). Але бог не може бути причиною зла. Отже, "зло в Піднебесній від людей". Як зауважує А. Чанишев, у давньокитайському міфологічному світогляді зароджується примітивна теодицея (виправдання бога), згідно з якою бог не причетний до зла в Піднебесній[59].

Традиційний світогляд китайців визначали численні ритуали, так звані китайські церемонії. Вони визначали стосунки між різними соціальними прошарками. Ритуалізовані були і стосунки між живими та мертвими, зокрема духами предків. Все життя для китайців проходило як безперервне звітування перед духами предків, яким систематично приносили жертви. Соціальна нерівність на рівні міфологічного світогляду виявлялася у тому, що жертву духам землі й неба мав право приносити тільки правитель (Ван) – син Неба.

Стійкий культ предків орієнтував на дотримання традицій та негативне ставлення до нововведень. А звідси і світоглядний **принцип невтручання**, тобто схвалення того, що є, без бажання що-небудь змінювати. Цей принцип виражає любов китайців до життя та його проявів. Тому світогляд китайців зорієнтований **на адаптацію до світу**, а не на його перетворення.

Головний світоглядний принцип: "**Живи для інших, слідуй обов'язку**". В Піднебесній все залежить від людей. Так, зокрема, природні та соціальні явища залежать від поведінки людей. Гармонію досягають через підпорядкування індиві-

[59] *Чанышев А.* Курс лекций по древней философии. М.: Высш. школа, 1981. – С. 30.

дуальної волі, волі Неба. Проте цей принцип не є вимогою примусу, а орієнтує на вміння "плисти за течією", "тримати вітрила за вітром", "обирати слушний момент". Річ у тім, що давньокитайське суспільство було строго ієрархізоване, в якому обов'язки особи визначали її соціальним становищем: правитель–держслужбовець, батько–син, старший–молодший брати, чоловік–дружина, друг–друг. А тому моральна поведінка людини є результатом не примусу, а виконання ритуалів, пошанування влади, батьків, культу предків. Саме ці принципи й отримують обґрунтування в давньокитайській філософії.

Перші філософські школи виникають у VI ст. до н. е. Це був період, який називають "золотим віком китайської філософії". На той час вільно і творчо співіснували шість головних філософських шкіл: **конфуціанство, моїзм, легізм, даосизм, школа інь-ян, школа імен.**

Розвиток філософії був зумовлений переходом Китаю від патріархально-родових відносин до державного устрою. Давньокитайська держава мала чітку ієрархію: на вершині піраміди – монарх (Ван) із необмеженою владою, далі – чиновницький апарат управління з успадкуванням державних посад, а в її основі – простий люд (землероби). Система управління була деспотичною[60], позаяк закони встановлював монарх, а тому ніхто не був захищений від його свавілля.

Об'єднання Китаю в єдину державу супроводжувалося боротьбою царств, яка породжувала соціальний безлад і нестабільність. Насильницьки захопивши владу, кожен правитель прагнув до відновлення порядку на засадах китайських традицій. Отож, духовно-практичним завданням філософії був **пошук шляхів мудрої організації суспільного життя.** Філософія орієнтувала на те, щоб у Піднебесній був порядок, на повернення людини в гармонію з Цілим (соціумом). Влада є виявом волі Неба, осягнення її і є призначенням філософії.

[60] **Деспотія** (від гр. *despoteia* – необмежена влада) – форма державного правління, що характеризується свавіллям влади і безправністю підданих.

Життя людини тут підпорядковано стабільності соціуму, вона повинна жити для суспільства, пристосувати своє життя до вимог суспільства. Тому давньокитайська філософія космосоціологічна.

Основа стабільності соціуму криється в мудрій поведінці індивіда. Досконало мудрий дотримується природності речей і не наважується самовільно діяти. Наприклад, Конфуцій уважав, що суть правителя подібна до вітру, а суть простих людей подібна до трави. Коли вітер дме над травою, вона не може вибирати і схиляється. Отже, життя суспільства складається на основі традиції панування-підкорення. Формування такої поведінки індивіда в різних філософських ученнях обґрунтовують по-різному.

Серед головних шкіл давньокитайської філософії найвпливовішим було конфуціанство, що виникло на рубежі VI–V ст. до н. е. Його засновник **Кун Фу-цзи** (551–479 до н. е.) був радником при імператорові царства Лу. Залишивши добровільно державну службу, він протягом багатьох років мандрував, займався впорядкуванням "Книги пісень", писав коментарі до "Книги перемін" і "Літописів" царства Лу.

Головні ідеї конфуціанства подано в священній книзі "Лунь юй" ("Міркування і бесіди"). Її підготували учні Конфуція на основі бесід із ним. У ній зібрано моральні істини у формі повчань. Кожний освічений китаєць ще в дитинстві вивчав напам'ять цю книгу та керувався її настановами впродовж життя.

На думку дослідника китайської філософії В. Малявіна, бесіди Конфуція з учнями насправді є діалогом, сусідством двох поглядів, двох рівнів розуміння. Через діалог розкривається не універсальна істина, а унікальна, неповторна правда творчого оновлення життя. Це – правда "пристрасного мовчання" мудреця, який живе одним життям зі світом і вимовляє слово лише для того, щоби воно пролунало, залишаючи пам'ять про

чудесну зустріч мовчазних Небес і невгамовного галасу Землі[61]. У бесідах Конфуція істина не народжується – вона оберігається вчителем.

За Конфуцієм, космос тотожний соціуму, державі. Для нього держава – це велика сім'я, де мають панувати взаємна любов і користь. Що необхідно для досягнення загального блага? – Процвітання держави. Що необхідно для процвітання держави? – Добробут народу. Що необхідно для добробуту народу? – Благоустрій у сім'ї. Що необхідно для благоустрою в сім'ї? – Умиротворення серця, заспокоєння самого себе.

Згідно з Конфуцієм, усталеність державного життя залежить від волі Неба. Воно – вища сила, що стежить за справедливістю в Піднебесній. Небо і творить, і руйнує світ. Небо, як воля, – ірраціональний початок. А отже, ірраціональна і філософія.

Благочинне соціальне життя – результат слідування волі Неба, його законам (ритуалу) – ***лі***. Небо у Конфуція – це доля, фатум, дао (шлях). "Не знаючи волі (неба), не станеш благородним. Не знаючи ритуалу (лі), не утвердиш себе в суспільстві"[62]. Конфуцій наголошував, що бути людяним означає перемогти себе і повернутися до ритуалу. Ритуал визначає поведінку людини на кожному рівні ієрархічної драбини та дає змогу індивідові пристосуватися до соціальних структур. Згідно з ритуалом, правитель завжди повинен бути правителем, слуга – слугою, батько – батьком, син – сином. Для дотримання субординації і порядку Конфуцій запропонував принцип справедливості та виправлення імен (**ці**). За цим принципом, людина повинна чинити так, як зобов'язує її становище та ритуал.

Послідовник конфуціанства Сюнь-цзи (313–238 до н. е.) так пояснював виникнення та призначення ритуалу. Людина від природи має бажання та прагне їх задовольняти. Коли в цьому

[61] *Малявин В.В.* Конфуций. М.: Молодая гвардия, 2001. – С. 315.
[62] *Лунь юй* // Читанка з історії філософії. Філософія стародавнього світу. К.: Довіра, 1992. Кн. 1. – С. 66.

прагненні людина не знає міри, то неодмінно виникає суперництво та заворушення. Вани-пращури мали відразу до заворушень, тому вони створили норми ритуалу й обов'язку, щоб, згідно з ними, розшарувати людей і задовольняти їхні бажання та прагнення. Ритуали потрібні, щоб бажання не перевищували (можливості) речей (для їхнього задоволення) і щоб речей завжди було вдосталь для задоволення бажань, щоб бажання та речі відповідали один одному і взаємно зростали[63].

Дотримання ритуалу полягає в шанобливому ставленні до життя та смерті. Народження людини – початок, смерть – кінець. Якщо від народження до смерті людина зуміла зберегти добродійність, то вона повністю виконала свій земний обов'язок. Тому, за вченням Сюнь-цзи, досконала людина шанобливо ставиться до початку життя і поважно до його кінця – смерті. Ті, хто всю увагу зосереджують на житті й не турбуються про смерть, вибрали для себе аморальний шлях. Річ у тім, що смерть приходить один раз, людина не повертається після смерті. Тому підданий вшановує правителя, а син – батька, бо в цьому вони висловлюють свої почуття до кінця.

Для досягнення соціальної стабільності та усунення міжусобної ворожнечі серед знаті Конфуцій висунув цілу низку етичних правил: повагу до батьків (**сяо**), повагу до старшого брата (**ді**), вірність правителю і своєму господарю (**чжунь**) та інші.

Пошанування та підпорядкування старшим є визначальною рисою давньокитайського світогляду. Шанування батька, повага до старшого брата – необхідна умова доброчинності (де) й порядку (лі) в Піднебесній. Так само і відносини підданого і правителя, підлеглого і начальника мають бути такими ж, як взаємини сина й батька, молодшого й старшого брата. Коли люди в Піднебесній дотримуються ритуалу, в країні панує порядок, коли не дотримуються – настає безлад.

---

[63] *Сюнь-цзи* // Читанка з історії філософії. Філософія стародавнього світу. К.: Довіра, 1992. Кн. 1. – С. 69.

За природою своєю всі люди рівні, наголошував Конфуцій. Виховання та набуті навички роблять їх різними. Виховання – це передача взірців гідної поведінки через засвоєння ритуалу. У процесі виховання людина пізнає "правильний шлях" (дао), яким має йти, щоб жити у згоді зі собою та іншими людьми. Успішність цього шляху визначають правила "взаємності", "золотої середини", "людинолюбства". В поведінці людина має дотримуватися правила гуманності (**жень**). Людяність – головна з вимог, які ставить суспільство до людини. А філософія конфуціанства презентує принципи гуманності:

– Допомагай іншим досягти того, чого б ти сам хотів досягнути.

– Не роби іншим того, чого не бажаєш собі[64].

За вченням Конфуція, вихована людина – благородна, вона до всього ставиться згідно з обов'язком; діє за ритуалом, у словах стримана, у вчинках правдива. В книзі "Лунь юй" подано вичерпну характеристику благородної людини через протиставлення ницій людині.

Благородна людина чинить згідно з обов'язком та законом, ниця – думає, як би ліпше влаштуватися і мати вигоду. Благородний – вимогливий до себе, тоді як ниций – до людей. Благородному можна довірити великі справи. Він живе у злагоді з іншими людьми, але не наслідує їх сліпо. Ниця людина, навпаки, сліпо йде за іншими, але не живе з ними у злагоді. Їй не можна довіряти великих справ. Благородній людині легко прислужитися, але важко принести їй радість (бо вона радіє лише належному), ницій важко прислужитися, але легко принести радість. Благородна іде на смерть задля людинолюбства і належного, ниця закінчує життя самогубством у рівчаку.

У конфуціанстві виховання почуття обов'язку перед суспільством і дотримання норм ритуалу та системи законів є гарантами стабільності суспільства. Коли людина живе не

[64] *Лунь юй* // Читанка з історії філософії. Філософія стародавнього світу. К.: Довіра, 1992. Кн. 1. – С. 66.

для себе, а для суспільства, згідно з обов'язком, тоді порядок наповнюється доброчинністю (**де**). Однак ідеал порядку для Конфуція в минулому, що зумовлює консерватизм суспільного і особистого життя. Хоча все тече, "час біжить не зупиняючись", але потрібно турбуватися, щоб все залишалося незмінним. Ідеалізуючи минуле, Конфуцій наголошував, що у давнину вчилися для самовдосконалення, нині для того, щоб стати відомим поміж людьми.

Визнаючи державну владу як волю Неба і необхідність примусу, конфуціанці віддавали перевагу переконанням, традиціям, ритуалу.

На противагу конфуціанству, що орієнтувало підданих на дотримання ритуалів, легісти (законники) здійснили переорієнтацію на дотримання законів – **фа**. Їхня мета – могутня унітарна держава, яка спирається на силу династій правителів, сильне військо і сільське господарство. Тому уявлення конфуціанців про державу як велику сім'ю, де панує любов і взаємна користь, вони замінили уявленнями про державу як бездушний механізм примусу. Стабільність державного життя вони вбачали не в переконанні та слідуванні ритуалу, а у правовому примусі та покараннях.

В основу соціального вчення легістів покладено переконання про недобру, злу природу людини. Людина корислива і шукає в житті лише вигоди. Призначення держави не виховувати, а законодавчо регулювати егоїстичні інтереси людей. Легісти прагнули обґрунтувати силу законів як єдину природну основу життя суспільства.

Наприклад, Шан Ян, законник-практик, запропонував імператорові Цінь Ши концепцію деспотично-монархічного правління, в якій не тільки карали винних, а жорстоко переслідували за незначні провини, сіяли розбрат між людьми та прищеплювали взаємну підозру.

Свою позицію Шан Ян будував на переконанні, що доброта і людинолюбство, яке поширюють державці, спричиняють

недобрі вчинки. Натомість справжнє доброчинство можна запровадити на основі покарань. Що більше в державі буде жорстокого покарання, то краще для народу. Держава має постійно втручатися в особисте життя, вистежувати і карати за провини. Доноси один на одного мають стати нормою життя. Тільки у такий спосіб можна створити сильну державу.

Звичайно, в такій державі філософія не потрібна. Понад те, філософія шкідлива для держави, позаяк пропонує людям незрозумілі та суперечливі взірці поведінки, сіє сумніви і розбрат, заважає управлінню державою. Таку позицію займав законник Хань Фей-цзи. На його думку, філософи і книжники розбещують народ, підривають виконавську дисципліну. Держава потребує не тисячі думок, а одностайності мислення. Потрібно пробуджувати не сумління, а страх. Імператор повинен оточувати себе таємничістю та викликати страх, інакше він не матиме вірних чиновників і покірного народу.

Йдучи за порадами легістів, імператор Цінь Ши запровадив єдине законодавство для об'єднаного Китаю, єдину грошову одиницю, уніфіковані одиниці виміру, єдине письмо та завершив будівництво Великої китайської стіни. Проте ці позитивні цивілізаційні зміни супроводжувалися фізичним знищенням філософів та їхніх праць. Так, радник Лі Си, колишній учень конфуціанця Сюнь-цзи, запропонував імператору законопроект, на підставі якого філософію заборонили, бо свобода міркувань посягала на авторитет правителя. За цим законопроектом були заборонені всі філософські вчення, крім легізму. Вилучали не лише філософські, а й літературні та історичні книжки. Ті, хто не виконував цього указу, були заслані на каторжні роботи. До речі, згодом стратили і самого автора цього законопроекту – Лі Си – та три гілки його роду.

Недивно, що імперія Цінь проіснувала лише п'ятнадцять років. Нова династія Хань, прийшовши до влади, відновила традиції, піднесла конфуціанство в ранг державної ідеології Китаю. Але це вже було своєрідне неоконфуціанство, в якому

гармонійно поєднувались ритуал (лі) і закон (фа). У досягненні стабільності суспільного життя вже не було ні переваги ритуалу, ні переваги закону, а, навпаки, здійснювалось їхнє поєднання[65].

Обґрунтувати стабільність соціального життя як шлях вічної рівноваги та постійності прагнула школа даосів. Засновником філософії **даосизму** вважають Лао-цзи. Він написав лише одну книгу "Дао де цзин", яка стала основою для подальшого розвитку даосизму.

Головне поняття давньокитайської філософії – "**дао**". Поняття-образ "дао" використовували і конфуціанці, і легісти. Однак для них дао – це шлях розвитку Китаю. Для даосів "дао" – прабатько всього існуючого. Воно – першопочаток і закон світобудови. Дао розлите повсюдно, воно повсюдно діє, не зазнаючи перешкод.

Дао визначає весь хід подій у Всесвіті та суспільстві. Завдяки йому все існуюче народжується і не припиняє свого розвитку. Всі речі не лише походять із дао, а й завершують своє існування в ньому. "У світі велике розмаїття речей, але всі вони повертаються до свого початку"[66], подібно до того, як гірські потічки течуть до річок і морів.

Дао безтілесне, воно туманне і невизначене. Проте в його туманності й невизначеності заховано сутність речей. Дао поєднує в собі потенції двох універсальних сил світового процесу – "**інь**" і "**ян**". Самостійно вони не існують, лише їхня взаємодія, взаємопроникнення та взаємодоповнення визначають істотність всього існуючого. Дао внутрішньо притаманна власна сила – "**де",** що є причиною всіх змін і розвитку. Через "де" дао виявляється в речах завдяки впливу "**інь**" і "**ян**"**.**

---

[65] *Чанышев А.* Курс лекций по древней философии. М.: Высш. школа, 1981. – С. 53–54.

[66] *Дао де цзин* // Читанка з історії філософії. Філософія стародавнього світу. К.: Довіра, 1992. Кн. 1. – С. 56.

Дао багатозначне. Воно – і шлях, і метод, і закономірність, і правда, й істина. Воно визначає весь хід подій у Піднебесній, і все слідує його вічним законам. Ні небо, ні земля не в змозі зробити будь-що довговічним, а тим паче – людина. Через це вона служить дао. "Людина слідує (законам) землі. Земля слідує (законам) неба. Небо слідує (законам) дао, а дао слідує самому собі"[67].

Дао, як першооснова світу, невичерпне, невидиме і непізнаване. Воно суперечливе, позаяк перебуває в стані спокою, і водночас у ньому все відбувається. Спокій є виявом стану гармонії. Її втіленням є повернення до суті, до постійності та природності життя. Згідно з вченням даосів, потрібно менше говорити, а слідувати природності.

У соціальному житті природність виявляється через постійність існуючого та утримання від втручання. **Недіяння є вищим принципом соціального життя**. Так, досконало мудрий правитель надає право всьому йти своїм природним шляхом – дао. Він не лише не втручається, але й не заважає дао. Інакше кажучи, дао досконало мудрого – це діяння без боротьби. На думку Лао цзи, хто діє, той зазнає поразки. Хто чимось володіє – загубить. Ось чому досконало мудрий є бездіяльним, і він не зазнає невдач. Він нічого не має і тому нічого не губить. А тому найкращий правитель той, про якого народ знає лише те, що він існує.

Для пересічного китайця слідувати принципу недіяння – означає, що царства є і нехай залишаються, правителі є і нехай будуть. Головне, щоб життя проходило без зусиль і боротьби. Люди повинні слідувати правилу постійності, все робити для людей і все віддавати іншим. Нехтування цим правилом призводить до безладу в суспільстві і, як наслідок, до лиха. Тому практика життя – це діяння через недіяння і мовчання. Жити без боротьби, сприймаючи все як є і нічого не змінюючи, такий головний принцип даосизму.

---

[67] *Дао де цзин* // Читанка з історії філософії. Філософія стародавнього світу. К.: Довіра, 1992. Кн. 1. – С. 57.

Ідеал людини у даосизмі – досконало мудрий. Він не вважає правим тільки себе, тому може володіти істиною; він не прославляє себе, тому має заслужену славу. Він нічому не протидіє, тому він непереможний у Піднебесній.

Досконало мудрий правитель, який служить дао, не підкоряє інші країни за допомогою військ, бо це може обернутися супроти нього. Там, де пройшли війська, ростуть терен і колючки. Після великих воєн настають голодні роки. Тому розумний правитель уникає боротьби.

Шлях вічної постійності та рівноваги, на думку Лао цзи, не потребує того, щоб піддані були освічені. Складно управляти народом, який багато знає. Тому управління народом за допомогою знань приносить країні одні нещастя, тоді як без них – веде країну до щастя. Тож потрібно повернутися до первісних часів, за яких не було письма, а народ в'язав вузлики на пам'ять[68].

Якщо давньоіндійська і давньокитайська філософія започаткувала духовно-практичну традицію, то греки – теоретичну, як засадничу в раціональній експансії світу. Східні філософії задавали способи духовного вдосконалення кожної людини, орієнтуючи не на зміну, а постійне відтворення соціального й природного порядку. Натомість грецька філософія орієнтувала на розумовий розвиток людини задля опанування світом, перетворення його відповідно до її потреб та інтересів.

Докорінна відмінність філософської традиції, яку започаткували греки, зумовлена, з одного боку, специфікою суспільних форм життя, а з іншого, – своєрідністю міфологічного світогляду. Греки чи не єдиний народ, який мав рафіновану міфологію з чіткою ієрархією пантеону богів та героїв як посередників між Олімпом і людьми. Для греків міфологічні боги не особистості, а принципи тих чи тих ділянок матеріально-чуттєвого космосу. Вони уособлюють **античні закони**. Наприклад, бог Посейдон, –

[68] *Чанышев А.* Курс лекций по древней философии. М.: Высш. школа, 1981. – С. 49.

зазначає А. Лосєв, – це узагальнення всього того, чим є море, що в ньому твориться і що з ним відбувається. Він – управитель всієї морської сфери і свідомий формотворець всього морського[69].

Підтвердження тому, що кожен бог є формотворчим інтелектом у своїй галузі, можна віднайти в поемі "Теогонія" Гесіода, натурфілософських поемах Емпедокла й Парменіда. Таке уявлення про пантеон богів (їхня інтелектуалізація) було зумовлене переходом від родоплемінних відносин до рабовласницьких із чітким розмежуванням фізичної та інтелектуальної праці. Грецький поліс складався із рабів – носіїв фізичної праці, яких розглядали як речі, і рабовласників як формотворчий інтелект, що спрямовує працю рабів.

Космос (природа) в міфології складається із зоряного Неба, Землі та Підземелля. Його розглядають як замкнуту сферу за аналогією з родовою спільнотою. Оскільки в родовій общині все життя має циклічну форму, то і в космосі все повертається на круги свої, здійснюючи певний цикл. Космос натуралістично-пантеїстичний. Він живий, одухотворений, оскільки ним управляють боги-інтелекти.

Грецькому світогляду притаманна дихотомія людини і природи. Водночас у греків чітко виявна близькість до природи. Це зумовлено тими природними умовами, в яких вони жили. Блакитне небо, чарівне море, сонячна погода вабили людину своєю красою. Проте життя вимагало людських зусиль (творення). Земля тут не настільки родюча, щоб людина могла жити без систематичної праці, але й не настільки бідна, щоб людська праця не винагороджувалася. Все це сприяло тому, що греки вбачали в природі вияв краси, гармонії, розуму. А звідси естетичний характер їхнього світогляду. У філософії ідея естетизму постане у формі ідеалу людини (**мікрокосмосу**) як втілення добра і краси та ідеалу природи (**космосу**) як втілення порядку і гармонії, на противагу **хаосу**.

---

[69] *Лосев А.* Диалектика мифа // В кн.: Философия, мифология, культура. М.: Политиздат, 1990. – С. 56.

Космос, як порядок, постає із хаосу завдяки діяльності. Під космосом греки розуміли організоване буття, як світобудову, на противагу хаосу. Для греків світ – місто-поліс (від гр. *polic* – місто-держава). Життя тут реалізується в дії, яка диференційована на фізичну працю та інтелектуальну її організацію. Зазвичай поліс нараховував 300 тис. жителів, де приблизно 100 тис. було рабів.

Стабільність життя при активному втручанні людини в природу антична філософія вбачала в розумі людини. Жити мудро – означало жити розумно, у злагоді з природою. Впорядковує космос людський розум, що узгоджує свої дії з космічним розумом (логосом, необхідністю). Гармонія індивідуального та космічного логосу досягається завдяки пізнанню.

А звідси головний світоглядний принцип: **пізнай себе**. Космос, як породження Розуму, гармонійний. Дисгармонія постає як результат невігластва. Тому орієнтація на пізнання себе означає: розвивай свій розум, щоб здійснювати мудру експансію світу та водночас підтримувати його в стані порядку.

Потреба в пізнанні та знанні стала актуальною особливо в епоху демократії (друга половина V ст. до н. е.). Розквіт міст-полісів стимулював розвиток освіти вільних громадян. Її здійснювали професійні вчителі, яких називали софістами. Вони навчали риторики, політики, судочинства та інших практичних знань. Софістів називали вчителями мудрості. Проте під мудрістю вони розуміли вміння, здатність доводити все, що вони вважали необхідним і вигідним. Користуючись мистецтвом риторики, вони заперечували очевидні істини та обґрунтовували абсурдні твердження.

Водночас софісти сприяли розвитку логічного мислення, утверджували логічну доказовість суджень. До того ж завдяки їхній діяльності філософське мислення Давньої Греції переорієнтувалося від космосу до людини, її знання та пізнання.

Світоглядну орієнтацію на людський розум вперше чітко висловив Сократ. У філософській праці Платона "Апології

Сократа" він стверджує, що мудрість навіть наймудріших полягає в усвідомленні того, як мало вони знають, і що дельфійське прислів'я "Пізнай себе" необхідно тлумачити як "пізнай свою обмеженість", подолай цю обмеженість із допомогою розуму. Звертаючись до афінян, Сократ наголошував, "що справді мудрим є тільки Бог і цим віщуванням він учить, що людська мудрість мало що варта або навіть нічого, і, здається, він має на увазі не Сократа, а користується моїм іменем лише заради прикладу, неначе б говорив: "З вас, люди, наймудріший той, хто, як Сократ, зрозумів, що насправді нічого не варта його мудрість"[70].

**Сократ** (469–399 до н. е.) – перший афінський філософ, який народився в Афінах, тут жив і філософував. Його вважають родоначальником раціонально-понятєвої філософії, незважаючи на те, що він не залишив письмового викладу свого філософського вчення. Сократ принципово не записував своїх промов і дискусій, бо був переконаний, що написане слово є блідим відбитком живої і натхненної мови людини, наділеної знанням. У діалозі "Федр" Платон передав розуміння Сократом письма, яке він порівнює з живописом. "Витвори живопису стоять немов живі. А коли їх про щось запитаєш, вони поважно мовчать. Так само й написані твори. Тобі здається, що вони мислять і говорять, а якщо, бажаючи чогось навчить, їх запитати про щось із того, що в них сказано, то вони завжди твердять одне й те саме. …Написаний твір …не знає, до кого промовляти, а до кого – ні. А коли його зневажають і незаслужено ганьблять, він потребує допомоги свого творця, бо сам не в спромозі себе захистити чи собі допомогти"[71].

Свої погляди Сократ викладав усно: під час бесід і дискусій. Його вчення дійшли до нас у переказах його учнів, у письмових творах наступників і трактатах філософів, які жили після нього.

---

[70] *Платон.* Апологія Сократа // Діалоги. К.: Основи, 1999. – С. 24.
[71] *Платон.* Федр // Діалоги. К.: Основи, 1999. – С. 335.

Сократ філософував на афінських вулицях і площах. Тут, на афінських вулицях, він відкрив **поняття** як інтелектуальний інструментарій пізнання. Філософ вважав, що процес пізнання полягає у перетворенні уявлень у поняття. Уявлення мають конкретний характер і постійно змінюються. Поняття ж мають загальний характер, позначають сутність речей, а тому не змінюються.

Наголошуючи на необхідності поняттєвого знання, Сократ так пояснює свою позицію співрозмовнику: "Хоч би про що, хлопче, ми розмірковували, треба виходити від однієї засади: слід знати, про що розмірковуєш, інакше розмірковування приречене на цілковиту невдачу. А більшість людей так і не помічає, що не знає **суті предмета**. Не домовившись щодо неї спочатку, немовби вона вже відома, вони за це розплачуються під час подальшого перебігу розмірковування. Тому вони ані між собою, ані з іншими не можуть дійти згоди"[72].

За Сократом, поняття стають метою пізнання. Саме розум дає загальне й необхідне знання, виробляючи поняття. **Якщо немає понять, то немає і знання**. Згодом Аристотель так оцінив внесок Сократа в духовну скарбницю людства: він є новатором стосовно двох проблем – вперше застосовує **індуктивне судження** і **дефініцію понять**.

Сократ ніколи не претендував на те, що йому відома незаперечна істина. Він лише привертав увагу співбесідника до певного питання, змушував його подумати, поміркувати і вже самому відкрити істину, а не отримувати її готовою. Наприклад, у діалозі "Лахес" філософ запитує двох афінських полководців, що таке мужність. Лахес, не задумуючись, відповідає, що мужній той, хто відбиває напад ворога і не тікає з поля бою. В ході бесіди Сократ з'ясовує, що це визначення не охоплює всі прояви мужності. Він наголошує, що мав на меті запитати про мужність не лише піхотинців, а й кіннотників, не лише про військову мужність,

[72] Платон. Федр // Діалоги. К.: Основи, 1999. – С. 301.

а й мужність витримувати хвороби чи бідність. Інакше кажучи, Сократ ставив питання: що таке мужність взагалі, яке поняття мужності, щоб воно виражало істотні ознаки всіх можливих випадків мужності? Не маючи готової відповіді, філософ пропонував своїм співбесідникам разом шукати істину.

Сократ був щиро переконаний, що мудрості неможливо навчити так, як учать ремеслу. Мудрою людину робить самопізнання, яке допомагає взяти уроки з досвіду власного життя. Люди порізному ставляться до свого досвіду, до того ж із схожих життєвих ситуацій роблять різні висновки. Як життєву мудрість, їх можна передати близькій людині хіба що в тісному і дружньому спілкуванні. Філософ пропонує "набиратися розуму", залучаючи людей до своїх бесід. У ході дружніх бесід і відбувається самопізнання. Причому Сократ постійно переконував своїх співрозмовників, яка це найскладніша справа – пізнати самого себе.

Пізнати самого себе – це віднайти поняття моральних чеснот, які спільні для всіх людей. На думку Сократа, знання загального і необхідного є основою доброчинності людини. Доброчинність є тільки одна, бо тільки один є розум, що все пізнає і визначає як справедливе і несправедливе, істинне й неістинне. Тому так важливо засвоїти знання, оволодіти понятєвим знанням. Він був переконаний, що людина чинить зло через незнання, бо ніхто не чинить зла свідомо. Якщо людина знає, що таке "добро", "краса", "справедливість" тощо, то вона і буде діяти відповідно до знання. За спогадами Ксенофонта, Сократ вів бесіди про найсуттєвіші людські турботи: про шанування батьків і про вірність друзям, про необхідність виховання і навчання ремеслу та дбайливе господарювання, про красу й любов тощо. Отож, сенс доброчинного життя полягав у слідуванні добру, правді, справедливості, відповідно до здобутого знання. Крім того, доброчинність є основою щастя людини, бо те, що добре, не може не принести людні щастя, насолоди і користі. Сам філософ не лише у такий спосіб обґрунтував щастя людини, а й жив так, як філософував.

Із сократівського ототожнення знання і доброчинності випливав дуже важливий висновок: людина, індивід, не народжується морально досконалою, довершеною істотою, а стає такою лише в процесі самопізнання, навчання, завдяки особливій турботі про душу. Сократ переконаний, що кожна людина має в своїй душі зерно мудрості – істинне знання, яке лише треба відкрити в собі, пізнати себе. Тому **шлях доброчинності – це шлях пізнання**. Згідно з філософом, пізнання ґрунтується на двох принципах:

– Я знаю, що я нічого не знаю, а інші й того не знають.
– Пізнай самого себе.

За Сократом, вся справа пізнання має своєю передумовою знання про незнання, яке викликає збентеження душі, створюючи передумови для запитування. Всяке запитування й жага до знань передбачають знання про незнання. Однак дійти усвідомлення свого власного незнання є непростою справою. Річ у тім, що кожна людина перебуває під владою усталених думок. Тут потрібне мистецтво, яке дає змогу протистояти панівній думці. Таким мистецтвом є **діалектика** – вміння вести бесіду.

Діалектика, на думку філософа, – це метод логічно-послідовного ставлення питань для того, щоб викликати в опонента суперечність із самим собою (до визнання власного знання про незнання). До речі, Сократ керував розмовою з тактом і благородством, не дратував співрозмовника незрозумілими висловами, а ненав'язливо підводив його до прийняття істинного погляду чи переконання. Діалектика для нього – це і мистецтво утворення понять як вироблення думок, спільних для співбесідників. Тому в діалектиці він використовує індукцію і метод виключення третього, як взаємодоповнюючі.

Діалектика, як метод здобування поняттєвого знання, за формою поділяється на **іронію** і **маєвтику**, а за змістом – на індукцію та визначення[73]. Вона містить два ядра – деструктивне і конструктивне. Іронія дає змогу виявити у поглядах бесідника

[73] **Визначення** – спосіб встановлення значення одного слова за допомогою декількох інших не синонімічних термінів.

суперечності, нелогічність, некритичне ставлення до себе й довести, що він помиляється. А маєвтика є способом народження істини в дискусії. Отож, діалектика – метод здобуття знань власними зусиллями. Шукати істину треба в дискусії, в діалозі, піддаючи критиці загальноприйняте, доки всі не прийдуть до такого знання, що визнають істинним.

Сократ убачав своє головне завдання в тому, щоб спрямовувати співбесідника на дорогу істини, або ж на розкриття змісту тих понять, які є недостатньо чіткими. У цьому йому допомагає індуктивне мислення, що спрямовує думку від одиничних, окремих суджень до загального – від уявлень до понять.

Моральна людина повинна знати, що означає бути доброчинним і що таке доброчинність взагалі. А звідси, за Сократом, і моральні чесноти людини: поміркованість – знати як побороти пристрасті; хоробрість – знати як побороти небезпеку; справедливість – знати як слідувати законам божим та людським. Названі чесноти – це передусім норми взаємин між людьми, що гарантують свободу громадянина грецького поліса. Вони є результатом розумового самовдосконалення людини. Саме розум, що обмежує людські бажання й пристрасті, постає як sophia. Отже, навчання – це спосіб освоєння мудрості життя. А звідси і **раціонально-теоретична традиція грецької філософії**.

Для афінян завжди було проблемою: корисна чи небезпечна філософія? Своєю інтелектуальною діяльністю Сократ будив афінян від духовного сну, байдужості та самовпевненості. Він був переконаний, що немає нічого ціннішого, ніж оця його служба Богові: "Адже я нічого іншого не роблю, тільки ходжу й переконую кожного з вас, молодого й старого, турбуватися передовсім якнайдужче не про тіло й не про гроші, а про душу, щоб вона була якнайкраща"[74].

Закономірно, що до такої мудрої людини, як Сократ, дуже прихильно ставилася афінська молодь, яку він любив і навчав.

[74] *Платон.* Апологія Сократа // Діалоги. К.: Основи, 1999. – С. 31.

Він мав чимало приятелів та учнів, серед яких були й відомі діячі: Алківіад, Крітій, Ксенофонт, Хармідес та інші. Однак заслужену славу Сократові приніс його найвідоміший учень – філософ Платон.

Проте цілком зрозуміло, що Сократ мав і чимало опонентів, які не поділяли його поглядів або ж взагалі вороже до нього ставилися. Дехто вважав, що діяльність філософа несе моральну і політичну небезпеку для Афін. А троє афінян – оратор Лікон, поет Мелет і демократ Аніт – звинуватили Сократа в тому, що він не поважає богів, яких шанує місто, вводить нові божества і серйозно деморалізує молодь, і кара йому за це – смерть.

Захищаючись у суді від обмов і наклепів, Сократ наголошував: "Я вас поважаю і люблю, афіняни, але буду слухатись радше Бога, аніж вас, і поки я дихаю, і поки в мене буде сил, не перестану філософувати, намовляти й переконувати кожного з вас, кого тільки зустріну, кажучи те саме, що своїм звичаєм кажу: "Чоловіче добрий, як афінянин, як громадянин великого міста, прославленого мудрістю й могутністю, чи не соромишся ти турбуватись про гроші, аби мати їх якомога більше, про славу й почесті, а натомість про розум, істину, про душу свою не дбаєш і не стараєшся, щоб була вона якнайкраща?" І якби мені хто з вас заперечував і твердив, що дбає, то я не відпущу його і не відійду від нього зразу, а буду його розпитувати й переконувати, і якщо помічу, що в нього дійсно немає доброчесності, а він тільки говорить, що вона є, картатиму його за те, що він найбільші цінності ні за що має, а безвартісне високо цінує. Так чинитиму я з кожним, кого тільки зустріну, з молодим і старим, із чужинцем і своїм земляком, а надто з вами, афінянами, тому що ви мені ближчі по крові"[75].

З гідністю Сократ вів себе у суді: не просив і не благав суддів, а переконував. Навіть під загрозою смерті філософ не вважав за можливе будь-кому поступатись на шкоду справедливості.

[75] *Платон.* Апологія Сократа // Діалоги. К.: Основи, 1999. – С. 31.

Для нього найбільше важило не зрадити себе, бути гідним свого божистого призначення. Він звільняється від страху смерті завдяки оптимізму, опертому на силу знань і віру в пізнання та доброчинність. Однак його духовна велич, незламна воля і зневага до смерті не зупинили суддів. Їхній вердикт – смерть.

Драматичні останні хвилини життя Сократа доніс до нас його учень Платон у діалозі "Федон". Смерть зустрів Сократ як справжній мудрець, перед заходом сонця, провівши останні дні свого життя у дискусіях зі своїми улюбленими учнями. У бесідах філософ стверджував: кому дорога мудрість, того не лякає подих смерті. Вона страшить лише тих, хто любить багатство і славу. Тому Сократ, покидаючи світ (друзів і тутешніх правителів) не впадав у відчай і не нарікав, бо вірив, що й там знайде повелителів і друзів не менш добрих, ніж тутешні. "Він умирав так мужньо і достойно, повідає Федон, що мені здалося, начебто він і в Аїд іде не без божественної волі, і що там, в Аїді, буде щасливіший, ніж будь-хто інший"[76].

Рання філософія репрезентує різноманітні **світоглядні парадигми**. Давньоіндійська філософія постала як обґрунтування світоглядної орієнтації людини на **втечу від світу**, давньокитайська – **пристосування до світу**, а давньогрецька – **активне перетворення світу** задля опанування ним.

## Ï è ò à í íÿ äëÿ ñà ì îêî í ò ðîëþ

1. *Які особливості давньоіндійського міфологічного світогляду?*
2. *Які світоглядні принципи давньоіндійського світогляду?*
3. *Які етапи в розвитку філософської думки в Стародавній Індії?*
4. *Яка головна проблематика давньоіндійської філософії?*
5. *Які особливості давньокийського міфологічного світогляду?*
6. *Які світоглядні принципи китайського світогляду?*

[76] *Платон.* Федон // Діалоги. К.: Основи, 1999. – С. 235.

7. *У чому відмінність філософії конфуціанства від легізму та даосизму?*
8. *Які особливості давньогрецького міфологічного світогляду?*
9. *Чому Сократа вважають засновником давньогрецької філософії?*
10. *Який метод філософування започаткував Сократ?*

## Ë³òåðàòóðà


1. Гачев Г. Образы Индии. М.: Наука, 1993. 390 с.
2. Кондзьолка В. Нариси історії античної філософії. Львів: ВЦ ЛНУ імені Івана Франка, 1993. 259 с.
3. Открытие Индии. Философские и эстетические воззрения в Индии XX века. М.: Художественая литература, 1987. 611 с.
4. Переломов Л. Конфуцій "Лунь юй". М.: Восточная литература, 1998. 326 с.
5. Платон. Діалоги. К.: Основи, 1999. 395 с.
6. Чанышев А. Курс лекций по древней философии: Учеб. пособие. М.: Высш. школа, 1981. 374 с.
7. Читанка з історії філософії. Кн.1: Філософія стародавнього світу. К.: Довіра, 1992. 207 с.

# Розділ 4

## БУТТЯ СВІТУ ТА ЛЮДИНИ В АНТИЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ

***Коло питань:*** Космоцентризм давньогрецької філософії. Різновиди моністичних учень у досократівській філософії. Атомістичне вчення Демокріта. Класична антична філософія. Онтологічний дуалізм Платона та Аристотеля. Еллінська філософія. Епікуреїзм. Стоїцизм. Обгрунтування внутрішньої свободи людини та її щастя.

У Західній Європі від Сократа (V ст. до н. е.) до XIX ст. домінувала раціоналістична філософія. Зазначений період у розвитку філософії поділяють на три епохи: **античну, середньовічну** та **новочасну.**

Онтологія, як вчення про буття космосу, мікрокосмосу (*людини*), Бога, душі, була однією із важливих розділів античної та середньовічної філософії. Упродовж віків вона займалася проблемою сутності буття та його цілісністю. Під **класичною онтологією,** починаючи від античності, розуміють **вчення** про **першопричини** та **першопочатки** буття.

У розвитку античної філософії виокремлюють три періоди: **досократівський** (VII–V ст. до н. е.), **класичний** (V–IV ст. до н. е.) та **еллінський** (IV до н. е. – IV н. е.)

Досократівську філософію репрезентують Мілетська, Піфагорійська та Елейська школи, а також окремі філософи, найвідоміші з яких Геракліт та Демокріт. Якщо Мілетська та

Елейська школи взяли собі назви міст-полісів (Мілет, Елея), де вони зародилися і функціонували, то Піфагорійський союз назвали ім'ям філософа і математика античності – Піфагора, який жив і працював у Кротоні.

За своєю проблематикою досократівська філософія **космоцентрична**, тобто її цікавило буття космосу. Під **космосом** греки розуміли впорядкований, гармонійний всесвіт, на противагу хаосу, як безладу. Космос – це грандіозна споруда, що побудована за аналогією з містом-полісом, а тому неминуче поставало питання: "З чого побудовано світ?" Оскільки життя поліса трактували як особливу досконалість, повноту, довершеність, то філософія намагалася збагнути усталений порядок всесвіту, трактувати космос як щось єдине, гармонійне, цілісне.

Найперші проблеми філософії пов'язані з прагненням віднайти першооснови та першопричини буття, так зване "архе"[77] дійсності. "Архе", як праоснова дійсності, різновидами якої є всі речі існуючого світу, мусить бути постійним, вічним і рухомим, що може набувати різнорідних форм. Мілетські філософи і Геракліт вбачали першооснову всіх речей, з якої вони постають і в яку знову повертаються, у чуттєво-сприйманих формах; Фалес – у воді; Анаксимен – у повітрі; Геракліт – у вогні. Власне вони започатковують натуралістичній підхід до розуміння космосу. **Натуралізм –** це така онтологічна позиція, згідно з якою природні стихії беруть за першооснову буття. Такий підхід відкривав шлях до наукового дослідження природи.

Справді, якщо, за **Фалесом** (625–547 до н. е.), все є вода в її різноманітних формах, то і все існуюче повинно бути пояснено за допомогою цієї природної стихії. Вода не є чимось абстрактним, вона доступна для спостереження і пізнання. Відповідно все можна пізнати так само, як і воду. В природі немає нічого непізнаваного. Це – революційний поворот до інтелектуального опанування людиною природи. Фалес започаткував звільнення

[77] Архе (від гр. *arche* – початок) – універсальний першопочаток всього існуючого.

мислення від міфологічної традиції і його поворот до логічного мислення. Невипадково вже в античності його назвали першим мудрецем Греції.

Важливим подальшим кроком у розумінні "архе" є усвідомлення його якісної невизначеності, його нетотожності з будь-якою природною стихією. Зокрема, учень і друг Фалеса **Анаксимандр** (610–540 до н. е.) вважав першопочатком світу "**апейрон**", що дослівно означає безмежне, невизначене, неоформлене. Апейрон не виникає і не зникає, він – вічний і нестаріючий первень. Із нього постають усі об'єкти світобудови. Як зазначав Аристотель, апейрон – це те, що "все охоплює і всім править".

Визначаючи апейрон за першооснову буття, Анаксимандр прагне пояснити і сам процес виникнення з цієї єдиної першопричини світу конкретних речей в їхньому кількісному та якісному розмаїтті. Апейрон народжує все із себе і не потребує жодної додаткової сили чи зовнішнього поштовху. Він – активне і дійове начало, що саморегулює світовий процес народження та загибелі речей.

За Анаксимандром, космічний ритм буття підпорядкований **закону справедливості** (діке), що диктує космосу його порядок, визначає міру й межу існуючого. Справедливості підпорядковані не лише природні явища, а й життя людей і навіть богів. Адже, коли з апейрону виокремлюються протилежні стихії, що зумовлюють суперництво, тоді порушується космічна гармонія. Для її відновлення і потрібна справедливість, яка карає тих, хто порушив усталений ритм буття.

Безперечно, зауважує український історик філософії В. Кондзьолка, поняття "діке" Анаксимандр запозичив зі сфери соціального, полісного життя та екстраполював його на природу і космічні процеси, вбачаючи в ньому закон гармонії, ладу, порядку виникнення і зникнення всього існуючого[78].

[78] *Кондзьолка В.* Нариси історії античної філософії. Львів: ВЦ ЛНУ імені І. Франка, 1993. – С. 19.

Натурфілософські традиції Мілетської школи продовжив **Анаксимен** (585–525 до н. е.). За архе він бере природну стихію – повітря, з якого все виникло, виникає і буде виникати, навіть і боги. Повітря – це невичерпна, безмежна природна стихія, що перебуває у вічному русі. Воно нагадує апейрон Анаксимандра. Поза ним не відбувалися б усі ті зміни, які повітря зумовлює. Отже, повітря є активним, живим і творчим першопочатком.

У контексті натурфілософських пошуків представників Мілетської школи, очевидно, що всі вони обстоювали наявність єдиного першопочатку. Їхні космологічні вчення були моністичними. Під **монізмом** розуміють таке філософське вчення, згідно з яким в основу всього існуючого (буття) покладено один першопочаток.

На противагу натуралізму Мілетської школи, Піфагор започаткував символічну інтерпретацію першопричини буття. Філософія піфагорійців є своєрідним симбіозом міфологічно-містичного світосприйняття, що ґрунтується на символіці чисел і науково-раціональних елементах мислення.

Піфагорійський союз (заснований у 533 році до н. е.) був замкнутим співтовариством, куди мало доступ обмежене коло людей. За переказами античних авторів, математика не була головною темою наукової діяльності Піфагора та піфагорійців. Математика була способом трактування космосу, буття як абстрактно-математичної світобудови, в якій реалізовано принципи міри, гармонії, симетрії, числової пропорції тощо.

**Піфагор** (572–497 до н. е.) прагнув збагнути сам порядок світобудови, пояснити, як із хаосу виникає впорядкований космос, тобто відкрити закони світобудови. На його думку, для осмислення загальної гармонії найбільше підходить математика. Ця ідея спонукала грецького мислителя вести інтенсивні пошуки у галузі математики. Осмисливши природу числа, він вважав, що через нього можна вивчити і встановити гармонію у світобудові, суспільстві та людині. Найбільшу увагу Піфагор приділив вивченню арифметики та натурального ряду чисел.

Річ у тім, що натуральні числа беруть участь у всьому. Вони є душею, принципом, оформленням, гармонією космосу. Числова основа виявляє себе в кількісній визначеності речей і всього космосу. Звідси й розуміння архе як числа. До речі, філософ мислить числа у формі геометричних образів, які мають визначені просторові координати і є конкретно-сприйманими, як-от: лінія, трикутник, квадрат, куб тощо.

Єдине дає всьому межі, робить речі скінченими, збирає множинне. Ніхто не міг би мати чіткого уявлення про будь-яку річ, якщо б не існувало числа і його сутності. Принцип числа покладено і в основу світобудови, космосу. Він, на думку піфагорійців, є великою, абсолютно впорядкованою системою чисел, їхньою гармонією. Тому філософію піфагорійців називали числовою або **символічною**. До того ж онтологічне вчення, яке вбачає першооснову буття в ідеальних сутностях, якими є числа, називають також **ідеалістичним**.

Друге покоління грецьких філософів, які жили на рубежі VI–V ст. до н. е., а саме: Геракліт з Ефесу і Парменід з Елеї, звертаються до проблеми **динаміки світу**, яку розуміли кардинально протилежно. За Гераклітом, все є постійно змінним і рухливим. Самі ж зміни відбуваються згідно з космічним законом (логосом). Цей закон містить у собі взаємодію протилежностей, яка породжує гармонію.

У досократівській філософії саме **Геракліт** (544–484 до н. е.) запропонував цілісне натурфілософське вчення про космос. Єдине (архе) у нього – це **вогонь-логос.** Космос нестворений ніким із богів і ніким із людей. Він постає як своєрідна еманація вогню. Космос – вічно живий вогонь, що мірою спалахує і мірою вгасає. Вогонь – першооснова всього існуючого, він – те, з чого все виникає. Вогонь перетворюється в повітря, повітря – у воду, вода – у землю, земля – у вогонь. Все обмінюється на вогонь, і вогонь – на все, подібно як золото обмінюють на товари, а товари – на золото.

Космос підпорядкований логосу (розуму). Логос – це принцип порядку і міри. Все здійснюється за логосом. Вселенський вогонь розумний і божественний, він керує всім. А тому мета пізнання – це пізнати логос, а отже, пізнати цілісність світобудови і досягнення вищої мудрості. Логос – закон Всесвіту. А ознакою мудрості людини є узгодження власного розуму з космічним логосом.

У Геракліта космос постав як "колосальний процес, не як загал усіх речей, а як сума всіх подій, або змін, або фактів"[79]. Він уподібнює його річці, формулюючи **принцип життя космосу**: panta rei – все тече, все змінюється. Образ ріки уособлює вічну зміну, безперервний рух і постійну плинність буття, що Геракліт висловив афористично: "В одну і ту ж річку не можна ввійти двічі".

Визнавши принцип зміни як спосіб буття всього існуючого, Геракліт водночас не виключає спокою, зокрема сталості у часі конкретного буття речей. Ця стабільність є невід'ємним моментом, складовою космічного процесу, адже ріка, яка в кожну мить змінює свою течію, все ж залишається тією самою річкою.

Зазначені вище міркування дали змогу Гераклітові подати світову гармонію, космічний лад як особливий стан, який ґрунтується на поєднанні вічної зміни, руху, плинності буття та наявності в ньому стабільності, спокою, космічного порядку. В Геракліта космос не лише мінливість, а й гармонія, стійкий порядок, визначений ритм буття. Гармонія – результат боротьби. Боротьба є абсолютним космічним станом, вона – душа космосу, принцип його існування. В афористичній формі ця ідея прозвучала так: "Боротьба – батько всього і цар над усім". Боротьба, зіткнення протилежностей стає умовою постійного оновлення світу, народження нового. Гармонія, на думку Геракліта, прекрасна, але несе в собі тенденцію застою. Боротьба

[79] *Поппер К.* Відкрите суспільство та його вороги. К.: Основи, 1994. Т. 1. – С. 25.

оновлює гармонію і в такий спосіб зберігає і її, і космос. Отже, Геракліт постає як філософ-діалектик, відкриваючи у бутті протилежності та їхню гармонію.

На відміну від Мілетської школи, Елейська та її представники – Ксенофан, Парменід, Меліс і Зенон – започатковують філософію як раціональне-поняттєве знання. **Парменід** (540–470 до н. е.), розвиваючи ідеї свого вчителя Ксенофана, завершив творення нового й оригінального філософського вчення.

Парменід започаткував новий напрямок філософських пошуків, а саме він уперше вводить поняття "**буття**" як сталої і незмінної основи речей. Парменід позначив буттям вічну і тотожну собі основу всіх плинних речей. Головною ознакою буття є вічність, цільність, однорідність, непорушність. Воно обіймає все, і поза ним ніщо не існує. Буття осягається розумом, а тому воно єдине і неподільне як думка про нього. Ще лаконічніше: **буття і мислення тотожні.** Буття не народжується і не зникає. Це означає, що поняття "виникнення", "загибель" узагалі не можна зарахувати до буття. Воно без початку і кінця в часі, незмінне і нерухоме. Отже, висновує Парменід, буття існує, а небуття не існує.

Принцип "небуття немає" стає засадничим в аргументації Парменідом незмінності буття. На противагу Гераклітy, він вважав, що ніщо не знаходиться в постійній зміні. На його думку, те, що існує, воно існує, а те, що не існує, воно не існує. Тут з'являється логічна трудність. Якщо небуття немає, то "те, що є", – це щось єдине, нерозрізнюване і повністю симетричне, що, по суті, і є парадоксальним висновком: адже відчуття свідчать, що існує не єдине, а множинне і різноманітне.

Те, що існує, можна помислити, а те, чого не існує, не можна помислити. Якщо щось починає існувати, то інше перестає існувати. Наприклад, зелене яблуко стає червоним. Зміни передбачають небуття, яке не можна ні помислити, ні висловити. Отже, зміна логічно неможлива. Необхідно довіряти розуму, а не відчуттям, які нас уводять в оману.

Вчення Парменіда про буття отримало потужну підтримку в численних аргументаціях його учня – **Зенона** (490–430 до н. е.), які відомі під назвою "апорії Зенона". Серед них: "Дихотомія", "Стріла", "Ахіл і черепаха", в яких він виклав логічні суперечності та парадокси в поняттях руху, простору й часу. Це дало підставу Зенону визнати неможливість руху, змінюваності речей у часі та просторі.

Наприклад, рух стріли з пункту А в пункт В з логічного погляду є парадоксальним. Де перебуває стріла, що летить? Не там, де її немає, але й не там, де вона є, бо її перебування в певному пункті було б спокоєм, а не рухом. Оскільки рух ми можемо уявити собі лише як шерегу станів спокою, то їхня сумарна результуюча підтверджує те, що стріла не рухається взагалі. До того ж рух складається з нескінченної кількості елементів, а ми не можемо собі уявити та зрозуміти, як ця нескінченна кількість дає в цілому якісь скінченні в собі обмежені відтинки простору. Справді, щоб пройти половину шляху, треба пройти половину цієї половини і так далі. Отже, стріла, що рухається, логічно ніколи не пройде й найменшого відтинку простору, бо перед тим вона мусить пройти нескінченну кількість дрібніших відтинків[80].

Попередні філософські течії сформулювали два різні підходи: істинне буття є сталим і незмінним; істинне буття є мінливим і рухомим. Природними були спроби примирити ці два погляди. Філософське вчення Демокріта і стало однією із таких спроб примирити погляди Геракліта і Парменіда.

На противагу домінуючим моністичним інтерпретаціям "архе", **Демокріт** (460–370 до н. е.) створив плюралістичну натурфілософську онтологію – **атомізм**. Під **плюралізмом** розуміють таке філософське вчення, згідно з яким в основу існуючого (буття) покладено багато незалежних першопочатків.

Демокріт, на противагу Парменіду, поставив проблему розмаїття в світі. На його думку, існування єдиного, неподіль-

[80] *Чижевський Д.* Антична філософія. Кіровоград: Б. в., 1994. – С. 16.

ного буття, її виключає. Отже, буття множинне, воно просте і неподільне як атом. Саме атом є тією межею, за якою подальший поділ неможливий. Звідси і походить його назва *atomos* (від гр. – *неподільний*).

Атоми Демокріта абсолютно без'якісні. Вони позбавлені таких властивостей, як колір, смак, запах тощо. Існує нескінченна кількість атомів, вони різняться між собою за формою, порядком розташування та місцем. Світ атомів осягається розумом, тоді як усі речі дані нам чуттєво.

Атоми розділені порожнечею. **Порожнеча** – це небуття, пустий простір, що не впливає на тіла. Порожнеча є абсолютно однорідною, вміщує в собі тіла, але може існувати і без них. Отже, на противагу елеатам, Демокріт використовує поняття буття (атоми) і небуття (порожнеча). Однак у процесі світотворення вони виконують різні функції. Так, із порожнечі нічого не може виникнути чи народитися, бо вона пасивна. Натомість порожнеча є умовою руху та переміщення атомів. Якби не існувало порожнечі, то атоми не могли б рухатися, пересуватися з місця на місце, збільшувати або зменшувати свій об'єм у різних комбінаціях. На думку, Демокріта, порожнеча є всередині тіл, завдяки чому відбувається виокремлення складових частин цих тіл. І лише атоми не мають у собі порожнечі, бо вони є абсолютно щільними природними частинками.

Виникнення світу і всіх існуючих у ньому речей Демокріт розглядає як процес безперервного з'єднання, змішування та роз'єднання атомів. У цій вічній круговерті атомів у порожнечі відбувається зіткнення та згрупування атомів, різних за формою. Причому річ постає лише тоді, коли у певному структурному утворенні переважають атоми однієї форми, подібні між собою. Наприклад, нектар "має вигляд" кругленьких атомів, що плавають у порожнечі. Виняткова важливим є і спосіб розташування атомів один відносно одного, що зумовлює різноякісність самих речей. Наприклад, візьмемо будь-який алфавіт як аналог атомів. Кожне змістовне слово можна сконструювати

на основі саме вибраного алфавіту. Тоді як включення букв у слово з іншого алфавіту порушує принцип подібності, а тому конструкція з різнорідних букв не матиме змісту.

Водночас кожен атом, згідно з вченням Демокріта, пов'язаний не лише з йому подібними, але й з усією нескінченною множиною атомів, що існують у космосі. Цілісність і гармонія космосу постає як реалізація структурно-числового принципу побудови всього існуючого. Це означає, що кожен атом визначає структуру існуючого не лише своєю формою, а й місцем, способом розташування, числовими пропорціями, що властиві атомістичним з'єднанням[81].

У вченні Демокріта атоми наділені рухом, який є вічним. Тому він не має потреби у першорушієві, який започатковував би рух. Однак рух атомів не довільний, а відбувається згідно з принципом необхідності. Необхідність є виразом реально існуючих, об'єктивних причиново-наслідкових зв'язків, які існують у речах і між ними. Вона забезпечує вічний космічний порядок, гармонійний лад речей. Як зауважує В. Кондзьолка, вона не схожа на богиню Діке (справедливість), яка карає за провини. Необхідність – природний закон, що виражає причинову взаємообумовленість всього існуючого. Жодна річ, уважає Демокріт, не виникає надаремно, а через причиновий зв'язок і необхідність.

Атомістичне вчення вражає дивовижною фантазією його творців. Якими аналогіями вони користувалися? "Можна припустити, – пише академік М. Попович, – що основною моделлю для атомістичних уявлень послужила мова. Як слово складається зі звуків (або – на письмі – літер), так предмет складається з елементарних частинок. Не забудьмо, що греки були першою цивілізацією, яка ввела послідовно фонетичне письмо, де літери відповідали фонемам (звуковим елементам слів). Для стародавніх греків була не настільки важливою та обставина,

[81] *Кондзьолка В.* Нариси історії античної філософії. Львів: ВЦ ЛНУ імені І. Франка, 1993. – С. 98.

що атоми неподільні, – адже їм була добре відома проблема нескінченної подільності (апорії Зенона), – скільки те, що з елементів складається щось зовсім нове, *ціле*, яке більше, ніж сума частин. Наполягаючи на тому, що все складається з атомів, Демокріт, насамперед твердив, що ціле зовсім не схоже на свої елементи, або, що ціле *походить* із елементів, які в цьому відношенні первинні"[82].

Підсумовуючи досократівський період розвитку античної філософії, необхідно зазначити, що її представники формували новий світогляд, головною рисою якого ставала **раціональність**. У своїх рефлексіях та міркуваннях вони опиралися на силу розуму, а не на авторитет традиції чи надприродні сили або міфологію.

Подальший розвиток античної філософії був пов'язаний з економічним і політичним розвитком Афін. П'яте сторіччя до нашої ери називають золотим віком Афін, його могутності й слави. Афіни стали осередком культури, філософії і мистецтва Давньої Греції і залишалися в статусі духовного лідера впродовж двох наступних сторіч.

Виникнення класичної філософії було зумовлене не лише попередньою філософською традицією, але й осмисленням усього полісного досвіду життя тогочасної людини та рабовласницького життя досократівського поліса. Класична грецька філософія розглядала його як даність, що не підлягає зміні. А звідси констатація його незмінного статус-кво була практичною потребою аристократії, що прагнула зберегти своє привілейоване становище в суспільстві. Натомість цей погляд на життя поліса і буття космосу загалом витіснив Геракліт, який запровадив поняття мінливості. Таке розуміння космосу було зумовлено соціальними і політичними потрясіннями, переходом від аристократії з її законами сталості до демократії з її плинністю.

---

[82] *Попович М.* Що таке філософія? // Філософська думка, 2006. № 1. – С. 12–13.

Відкриття Геракліта у філософії К. Попер порівняв із землетрусом, який ніби все розхитав[83].

Філософські вчення Платона й Аристотеля були подальшими спробами розв'язати проблему плинності світу, поставлену Гераклітом, віднайти основу його стабільності. Це стимулювало розширення філософської проблематики. Крім питання: що таке космос як ціле? Постає питання: які його незмінні основи? Тож питання, що є буття в цілому, доповнюється питанням, що є буття як таке? А тому космологічна проблематика доповнюється онтологічною.

**Платон** (427–347 до н. е.) – один із найвідоміших учнів Сократа. Справжнє ім'я його Аристокл, а Платон – прізвисько, що означає широкоплечий. Він перший античний філософ, твори якого в повному обсязі дійшли до нас. Вони написані у формі діалогів, де головною діючою особою є Сократ. Серед них найвідоміші: "Апологія Сократа", "Бенкет", "Тімей", "Федон" та інші. Твори Платона, на думку польського історика філософії В. Татаркевича, є унікальними в історії філософського письменства. "В діалогах Платона слово беруть сучасні йому представники науки, політики і найрізноманітніших професій, сам він ані одного речення не говорить від себе. Звідси складність відрізнити власні погляди Платона. Назагал, хоч і не завжди, погляди автора висловлюються устами Сократа"[84].

Платон жив у період боротьби аристократії з демократією, яка наклала відбиток на його філософування. Він переконаний, що найкраща держава – це царювання наймудріших і найбільш богоподібних людей. Таке ідеальне місто-держава настільки бездоганне, що важко взагалі збагнути, що коли-небудь воно може змінитися. Але зміни все-таки відбуваються, а разом із ними розпочинається боротьба. За Гераклітом, боротьба – це

---

[83] *Поппер К.* Відкрите суспільство та його вороги. К.: Основи, 1994. Т. 1. – С. 25.

[84] *Татаркевич В.* Історія філософії: Антична і середньовічна філософія. К.: Свічадо, 1997. Т. 1. – С. 99.

батько і рушій усіх змін та історії людства. Але історія – це розпад суспільства, а тому Платон "прагнув розкрити таємницю його занепаду, його бурхливих змін і його нещастя. Він сподівався найти спосіб його порятунку"[85]. Філософія Платона була обґрунтуванням стабільності цілого і найперше соціуму. Заради блага держави як цілого індивід мав підкоритися користі колективу.

У своїх філософських міркуваннях він спирався на філософування попередників – Сократа, Парменіда та Геракліта. Платона, зокрема, глибоко вразило вчення Парменіда, що поза примарним світом речей, в якому ми живемо, існує ще незмінний, реальний, міцний і досконалий світ. Але це не було вирішенням проблеми, бо ці два світи ніяк не пов'язані. Роздуми над цією проблемою спонукали його до створення власної теорії буття. Для цього Платон використав сократівський метод пошуку загального (значення) як метод віднайдення істинної природи існуючого, що мовою Платона означало – "ідеї" речі. Водночас філософ поділяв і погляди Геракліта, що всі чуттєві речі перебувають у стані плинності, а тому не може існувати достовірного знання про них. Однак, йдучи за Сократом, можна набути істинного знання про речі, а саме: виявити сутності чуттєвих речей, що виражені в поняттях. Сутності речей Платон назвав ідеями, що мають самостійне існування поза речами, а чуттєві речі відрізняються від них і названі за ними.

Онтологія Платона ґрунтується на виокремленні двох площин буття: **видимої** і **невидимої**. Видиме буття – це світ чуттєвих речей, це світ становлення, де все виникає і зникає. Це – неістинне буття, воно плинне, часове, смертне, рухоме, подільне, завжди інше. Проте поза цим світом існує ще істинне буття – це світ духовних сутностей – ідей (ейдосів[86]). Він вічний, незмінний, безсмертний, неподільний, тотожний собі. Ідеї не

[85] *Поппер К.* Відкрите суспільство та його вороги. К.: Основи, 1994. Т. 1. – С. 42.
[86] Ейдос (від гр. *eidos*) – ідея, що існує сама собою, поза людським розумом.

знають ні народження, ні смерті, ні росту. Ідеям підпорядкована і з них повстає все розмаїття дійсності. Кількість ідей величезна, але небезмежна: їх стільки ж, скільки речей, явищ, процесів, станів, якостей, відношень та ін. Світ ідей знаходиться поза простором і часом, без руху і змін. Світ ідей трансцендентний світу речей. Цей світ осягається лише розумом.

Що ж таке ідея, за Платоном? Як зазначає В. Кондзьолка, в жодному із діалогів Платон не дає визначення ідеї, хоча саме вона є центральним поняттям його філософії. "Платон представляє ідеї в трьох головних функціональних проявах. По-перше, в онтологічному, коли ідея розглядається як своєрідний прототип, модель, взірець або сутність всього існуючого. По-друге, в логічному, коли ідея трактується як загальне поняття, що служить засобом пізнання речей і предметів. По-третє, в телеологічному, коли ідея розглядається як мета, до якої як до верховного Добра тягнеться все існуюче"[87].

Платон зосереджує своє вчення на онтологічному статусі ідей. Світ істинного буття (ідей) множинний і водночас впорядкований. Ідеї мають свою ієрархію, і найвищою серед них виступає ідея блага як джерела істини, гармонії і краси. На думку філософа, ідею блага розрізнити дуже важко, але якщо це комусь вдається, той неодмінно дійде висновку, що саме вона – причина всього досконалого і прекрасного. І саме від неї у видимому світі походить світло і його володар, а в уявному світі вона сама – володарка, народжує правду і розум, і до неї повинен бути звернений погляд того, хто хоче діяти розумно, як у житті приватному, так і в громадському.

Цілісність світу ідей забезпечує Єдине (благо). Єдине не є буттям, воно вище за буття, до якого все прямує. Єдине недоступне розуму. Тож філософія Платона **телеологічна**, вона обґрунтовує доцільність всього, бо ідеї доцільні, вони виступають як мета до вищого блага.

---

[87] *Кондзьолка В.* Нариси історії античної філософії. Львів: ВЦ ЛНУ імені І. Франка, 1993. – С. 155.

В онтології Платон вибудовує систему взаємодії речей та ідей. Ідеї – це взірці речей, а чуттєві речі наслідують ідеї, подібні до них. Ідеї присутні в речах як сутності речей. Ідеї не є причиною речей, але задають форму речей. **Речі є тінями ідей,** їхніми невиразними знаками. Кожна річ – це єдність буття (ідеї) і матерії (небуття). Платон уперше вводить поняття матерії, розуміючи її як начало змінного, плинного в речі. Вона невизначена і непізнавана. Спочатку філософ визначав **матерію** як можливість безтілесної ідеї набути тілесності. Згодом він розуміє її як субстрат, як те, з чого можуть виникнути будь-які тіла. Матерія сама безформна, але пластична, тож може приймати будь-яку форму. Незважаючи на те, що речі наслідують ідеї та прагнуть досягнути стану вищої досконалості, матерія, як джерело мінливості, спричиняє недосконалість реального світу. Отже, онтологія Платона презентує дуалістичний підхід[88] до розуміння природи існуючого. Під **дуалізмом** розуміють таке філософське вчення, згідно з яким в основу всього існуючого (буття) покладено два незалежні першопочатки.

На думку філософа, люди щиро вірять в існування реального світу, що їх оточує, як єдино можливого, тоді як поза межами цього світу тіней існує вища реальність – світ ідей. Тому філософія, вважає він, має звільнити людину від цих ілюзій і спрямувати її до істинного буття.

Поряд з ідеями та матерією Платон вводить третє начало – душу космосу. Потреба в ній зумовлена тим, що ідеї і матерію Платон трактує як пасивні першопочатки буття. Душа космосу – творче начало, джерело руху, життя, духовності. Вона змушує речі наслідувати ідеям, а ідеї втілюватися в речі. Оскільки матерія чинить опір, то не все спрямоване до найкращого. А тому в космології Платона є Бог-деміург[89], розум-деміург, який є

[88] *Чанышев А.* Курс лекций по древней философии. М.: Высш. школа, 1981. – С. 253.

[89] **Деміург** (від гр. *demiourgos* ) – той, що творить для народу, тобто ремісник, майстер.

творцем ідей і космосу. Він – причина виникнення світу і його впорядник. Тому творення світу розумом-деміургом постає як космізація хаосу.

У праці "Тімей" Платон зазначає, що Бог-деміург, який взявся до створення Всесвіту був благий, а тому побажав, щоб усі речі стали якнайбільш схожими на нього самого. Бог потурбувався про всі видимі речі, впорядкувавши їх, оскільки порядок є, безумовно, кращим за хаос. Як неможливим є сьогодні, так і неможливим було в давнину, щоб той, хто є найвищим благом, створив щось, що не було б найпрекраснішим. Отже, космос – це уречевлення Бога в матерії, перетворення фізичного світу в живий організм. Творячи космос як живий організм, Бог вселив розум у душу, а душу – в тіло. Він наділив космос душею і розумом[90]. Отже, світ постає як розумне та гармонійне ціле, що підлягає певним законом, на противагу хаосу.

Платон продовжує традицію досократиків, інтерпретуючи людину як мікрокосмос. За аналогією з космосом, людина постає як єдність душі й тіла. Душа є самостійним буттям, що перебуває в тілі. Вона безсмертна (докази безсмертя душі Платон наводить у діалозі "Федон", викладаючи свої думки у формі розмов Сократа з учнями в останні години перед його смертю).

Сутність людини визначає її душа, що є частиною космосу і пов'язує людину з ним. Завдяки душі людина постає як цілісна істота. Платон постійно наголошує на особливій досконалості душі, її подібності до ідей, що вона є джерелом Істини, Добра і Краси.

У душі він виокремлює три частини: розумну, імпульсивну і пристрасну. Пріоритетною, за філософом, є **розумна душа**, сферами прояву якої є мислення, мова, пізнання та духовне життя людини загалом. Саме завдяки розумній душі людина має змогу наблизитись до світу ідей і здобути не лише знання,

[90] *Платон*. Тімей // Читанка з історії філософії. Філософія стародавнього світу. К.: Довіра, 1992. Кн. 1. – С. 143.

а й мудрість. Щодо імпульсивної і пристрасної душі, то вони обидві пов'язані з тілом і, фактично, обслуговують його потреби.

Мета життя людини – це щастя, а дорога до щастя кожної людини – це доброчинність. Платон розглядає її як вияв різних частин душі. Кожна з них має свою форму досконалості, тому трьом частинам душі відповідають три головні доброчинності: мудрість як доброчинність розумної душі; мужність як доброчинність вольової, імпульсивної частини душі; поміркованість як доброчинність пристрасної частини душі. Найвищою чеснотою людини є та, яка утримує ці три сили в гармонії, – це справедливість.

Платон не залишив поза увагою і проблеми соціально-політичного життя. У діалогах "Держава", "Політик", "Закони" він розробив теорію **ідеальної держави**, яка ґрунтується на природному поділі людей на три верстви. Кожна людина, згідно зі своєю природою, прагне до об'єднання з іншими людьми задля створення держави. Лише в державі індивід може повністю реалізувати свої можливості та життєві потреби. Тому головним принципом побудови такої держави Платон уважав **справедливість**[91]. Його теорія держави, зазначає В. Кондзьолка, – це проект найкращого державного устрою та досконалого політичного організму, в якому повинна втілитися ідея Добра і Справедливості.

В основу функціонування держави Платон покладає розподіл праці. Кожна людина в ідеальній державі, відповідно до своєї природи, повинна займатися лише тією справою, до якої має хист: землероби і ремісники – працювати, воїни – охороняти державу, філософи – керувати суспільними справами. На його думку, правителів потрібно вибирати тільки з філософів, які володіють найвищою доброчесністю – мудрістю. "Поки в державах філософи не матимуть царської влади або так звані

[91] *Платон*. Держава. К.: Основи, 2005. – С. 122.

теперішні царі та правителі не почнуть шанобливо й належно кохатися у філософії і поки це не зіллється в одне – державна влада і філософія, а тим численним натуристим людям, які порізно пориваються або до влади, або до філософії, не буде перекрито дорогу, до того часу держава не матиме спокою від зла, і рід людський також"[92].

Наразі жодний із нинішніх державних устроїв недостойний натури філософа. Адже в кожному із них така натура спотворюється і зазнає змін. Але, якби такій натурі, зазначає Платон, довелося жити за найкращого державного устрою, подібно до того, що вона й сама найкраща, ось тоді й з'ясувалося б, що вона й справді божественна.

В ідеальній державі, за Платоном, не буде приватної власності, позаяк вона є головним джерелом соціальної несправедливості, суспільного зла та моральної розпусти людей. Справжні охоронці, щоб вони не розшматували державу, не повинні мати ані власних будинків, ані землі, ані жодного майна. Їм належить отримувати все необхідне від громадян, як плату за охорону, та споживати все спільно[93]. Власність, як і сім'я, що є приватно-індивідуальною, породжує егоїзм та відчуження у суспільстві. Тому і власність, і сім'я будуть ліквідовані в ідеальній державі, а з ними і конфлікти, і суперечності.

Злагода в суспільстві досягається через тотальне підпорядкування індивідуального життя державі. У ній, на думку Платона, існуватиме спільність жінок і дітей, практично не буде сім'ї та родинних взаємин. Держава повністю бере на себе функцію виховання дітей, опікується ними, а, отже визначає їхню долю. Такою комуною мають жити дві суспільні верстви, що виконують функції управління, тобто філософи і воїни. Натомість третій стан, що створює матеріальні блага, має право на приватну власність, подружжя та родинне життя.

---

[92] *Платон*. Держава. К.: Основи, 2005. – С. 167–168.
[93] *Платон*. Держава. К.: Основи, 2005. – С. 156–157.

Найкращою формою політичного устрою в ідеальній державі Платон уважає **аристократичну республіку**. Правління у ній здійснюють найдосвідченіші та найкращі – філософи. Водночас стосовно інших форм політичного правління в державі філософ налаштований досить критично. На його думку, **тиранія** – це найгірша форма правління, бо є носієм несправедливості та дає можливість прийти до влади людям, які не заслужили на таку почесть. **Демократія** також має вади, позаяк не сприяє оцінюванню людей згідно з їхніми заслугами та можливостями. Не заслуговують на позитивну оцінку, за Платоном, ні **олігархія**, де влада належить тим, хто володіє майном, ні **тимократія**, де правлять військові.

Згодом Платон переглянув свої погляди на ідеальну державу, зрозумівши, що її втілити практично неможливо. Тому вже у "Законах" він стисло подає новий більш реальний проект держави, яку називає "законодавчою". У такій державі всі підпорядковані мудрим законам, які стануть найвищою законодавчою нормою, що регулює все державне життя і поведінку громадян.

**Аристотель** (384–322 рр. до н. е.) – один із найбільш славетних учнів Платона, який сімнадцятирічним юнаком став слухачем Академії Платона та пробув там двадцять років.

На думку Аристотеля, філософія починається із "здивування", і люди філософують тому і остільки, оскільки вони здатні "дивуватись". Але само собою здивування ще не творить теоретичне знання. Міф, за Аристотелем, також містить дивовижне. Але, якщо міф починається зі здивування, ним і завершується, перетворюючи дивовижне в чудесне, то теоретичне знання прагне пояснити дивовижне, віднайти його причини та засади і в такий спосіб зробити його зрозумілим. Здивування, неначе іскра, запалює вогонь у душах тих, хто прагне збагнути таємниці Космосу, Природи і Життя. Дороговказом на шляху пізнання є наука наук – **філософія**. Вона укорінена в бажанні людини пізнати реальний світ, віднайти розумні пояснення подій, що

в ньому відбуваються і розв'язати проблеми, які виникають у свідомості стосовно цього світу.

Аристотеля без перебільшення можна назвати енциклопедистом античності. Він не залишив поза увагою жодної царини наукового знання, збагативши їх своїми дослідженнями. Підтвердженням тому є перелік його праць: "Фізика", "Механіка", "Метеорологія", "Історія тварин", "Про походження тварин", "Про душу", "Метафізика", "Категорії", "Орґанон", "Політика", "Риторика", "Економіка", "Етика" та інші.

Головною філософською працею безперечно є "Метафізика". Доречно буде сказати, що праці під цим заголовком сам Аристотель не мав і не послуговувався подібною назвою. Лише через три сторіччя після смерті Аристотеля Андронік Родоський, систематизуючи його спадщину, зібрав рукописні тексти головно "першої філософії" і назвав їх чисто формально "ta meta ta physica", яке означало буквально те, що після "Фізики". Термін дуже швидко прижився і став згодом навіть синонімом філософії.

Зміст "Метафізики" визначає вже її перша фраза: "Всі люди від природи прагнуть до знань"[94]. Цим Аристотель засвідчує напрям власних теоретичних пошуків і намірів. Річ у тім, що "Метафізика" присвячена пошуку *Знання*, шляхів його отримання та способів досягнення.

Аристотель чітко розрізняє так звану "першу філософію" і "другу філософію". Для нього фізика, об'єктом якої є природа, – це "друга філософія". Предметом "першої філософії" (метафізики) є **істе**[95] **(буття) як таке**, або те, що притаманне йому само собою. Ця наука, зазначає Аристотель, не тотожна жодній із конкретних наук, бо всі вони виокремлюють як свій предмет дослідження лише певну частину існуючого (природи). Перша філософія шукає першопричини чи першооснови існуючого. Природа не збігається з істим, вона лише один рід істотного.

[94] *Аристотель.* Метафизика. СПб.: Алетейа; К.: Эльга, 2002. Кн. I. – С. 29.
[95] **Істе** – це те, що володіє сутністю з притаманними їй властивостями.

Якби природа та істе були тотожними, то метафізика не мала б власного предмета дослідження. Вся філософія Аристотеля – це спроба зрозуміти істе, з'ясувати його структуру та визначати його стосовно не-істого.

Про істе, пише Аристотель, говорять у різних значеннях, але щоразу стосовно якоїсь основи: одне називається істим тому, що воно – сутність, друге – тому, що воно – стан сутності, третє – тому, що воно – шлях до сутності, або знищення і відсутність її, або властивість її, або те, що призводить і породжує сутність і знаходиться в якомусь стосунку до неї… Власне, істе повинно досліджуватися однією наукою[96], а саме метафізикою.

У праці "Метафізика" Аристотель дав розгорнуту критику вчення Платона про істинне буття (ейдоси, ідеї). Згодом в афористичній формі це прозвучить так: **"Платон мені друг, але істина дорожча".** Аристотель, на противагу своєму вчителю, заперечував існування ідей поза світом речей. Чуттєвий світ для Аристотеля є цілком реальним. Це не світ тіней як у Платона. Він не поділяє також і наївних поглядів, що буття вичерпується лише чуттєвою картиною.

Кожне одиничне, на думку Аристотеля, має свою сутність, яка осягається розумом. Ця сутність вічна і незмінна та утворює надчуттєвий рівень буття. Ідеї не мають самостійного існування. Буття, як стале і незмінне, вічне, існує в чуттєвому світі. Тому філософ називає сутністю (буттям) одиничне[97]. Сутність є предмет, що має самостійне буття та не потребує для свого існування іншого. Це означає, що окрема річ не може існувати поза своєю сутністю, як і сутність самостійно, поза окремою річчю. Врешті-решт Аристотель доходить висновку, що окремі речі є субстанціями, які мають властивості. Справді, окрема річ може поєднувати в собі протилежні властивості, ознаки і в той

[96] *Аристотель.* Метафізика // Читанка з історії філософії. Філософія стародавнього світу. К.: Довіра, 1992. Кн. 1. – С. 150–151.
[97] Категорія **сутності** позначає те, що здатне до окремого самостійного існування.

же час не допускає існування нічого, що було б протилежним їй і перебувало поза нею. Властивості поділяються на суттєві і несуттєві. Суттєві властивості дають видову характеристику речі.

Сутність може бути виражена в понятті, тому є предметом науки. Філософія, крім понять, послуговується категоріями, тобто найзагальнішими поняттями, які не можуть бути зведені одне до одного або узагальнені. Аристотель називає такі десять категорій як сутність, кількість, якість, відношення, дія, місце, час, розташування, володіння, страждання. Аналізуючи ці категорії, філософ віднаходить суттєві відмінності між ними. Так, категорія сутності дає нам відповідь на питання: що це таке? Якщо сутність має самостійне існування, то всі інші категорії вказують на саму сутність і поза нею не існують.

Аристотель одним із перших дав розгорнуті міркування щодо науки. Для нього як і для його вчителя – Платона, епістеме – достовірне наукове знання. Якщо для Платона критерієм існування знання була здатність давати визначення, то Аристотель найперше звертає увагу на знання **причин**. Він наголошував, що знання того, чому дещо є, означає знати через причину. Наукове знання також має бути ***логічно доведене***: потрібно не просто виявляти причину даного предмета, а й доводити, що саме вона є його причиною, а не дещо інше. Для філософа наукове знання є доведенням і узагальненням причин.

Предмет філософії, за Аристотелем, – буття як таке, його першопричини і першопочатки[98]. Його онтологія ґрунтується на вченні про чотири першопричини буття: формальної, матеріальної, цільової та дійової.

У "Метафізиці" філософ зазначає, що сутністю буття кожної речі є форма. **Формальна** першопричина є чинником, що дає речам і предметам актуальне буття. Форм стільки, скільки нижчих видів, які далі не розкладаються. Форми ніхто не ство-

[98] *Аристотель.* Метафизика. СПб.: Алетейа; К.: Эльга, 2002. Кн. I. – С. 34.

рив, вони існують самі собою. Завдяки формальній причині існують окремі, одиничні, індивідуальні форми буття. Під формою Аристотель розуміє і зовнішній вигляд речей, їхній стан завершеності або оформлення в самостійне буття.

До того ж форма є не тільки принципом буття всього існуючого, але й безпосередньою умовою його пізнання, тому що лише завдяки формі речі та предмети об'єктивного світу отримують сутнісне визначення, індивідуальну специфіку, своє довершення і повну актуалізацію. Пізнати річ, предмет, на думку Аристотеля, означало насамперед пізнати їхню форму. Цим філософ ототожнює форму зі змістом поняття. Річ у тім, що поняття будь-якої речі охоплює ті її властивості й ознаки, що виражають її сутність, притаманну певному класу предметів, тобто їхню форму.

Друга першопричина буття **матеріальна**, вона – те, з чого річ виникає. Це – безформний і невизначений субстрат, який може набувати будь-якої форми. Для дефініції матерії недостатньо вказати, що це субстрат, позбавлений форми. Так, наприклад, коли неосвічена людина стає освіченою, то її новий стан зумовлений не тим, що вона була неосвіченою, не фактом відсутності освіченості, а винятково тим, що людина вже має можливість стати освіченою. Тож дефініція поняття матерії містить у собі не лише момент відсутності форми, а й саму можливість цієї форми як вже дійсного буття.

У своїх метафізичних пошуках Аристотель розрізняє два види матерії: першу і другу. Перша матерія є передовсім можливістю, а тому може стати будь-якою дійсністю. Сама собою вона непізнавана, її не можна пізнати за допомогою відчуттів, а можна лише мислити. Всі речі виникають із визначеної, уже оформленої матерії, тобто другої.

Для того, щоб форма змогла себе реалізувати чи втілитися у щось конкретне, індивідуальне, вона повинна поєднатися з матерією. Якщо матерія пасивна і нездатна будь-що породити, то форма активна. Однак це – два співвічні начала, без яких

нічого не було б. У "Метафізиці" Аристотель наголошує, що не можна приписати виникнення ні матерії, ні формі. Все, що існує в природі, складається з матерії та форми. Річ, як індивідуальна сутність, вторинна щодо матерії і форми.

Внесення форми в матерію Аристотель називає **цільовою** причиною. Взаємодія матерії і форми постає як перетворення можливості в дійсність. Носієм можливості є матерія. В результаті оформлення вона переходить із стану можливості в дійсність. Реалізацію Аристотель характеризує словом **ентелехія** – внутрішня доцільність. Ціль обов'язково прагне до блага, тобто кожна можливість прагне реалізувати себе у всій повноті, а отже, прагне до блага взагалі. Тож, філософія Аристотеля є телеологічною.

На думку філософа, процес переходу від можливості до дійсності потребує пояснення самої першопричини руху. **Дійова** причина означає, що будь-яка зміна вимагає дії чого-небудь на що-небудь. Дія – джерело руху. Рух повинен існувати вічно і не зупинятись, отже, існує першорушій[99] – Бог (Абсолют, Чиста форма), який урухомлює все, але сам залишається нерухомим. Бог не лише рухова, але й цільова причина. За Аристотелем, Бог – це і розум, що мислить себе сам.

Кожна річ містить у собі всі чотири причини. Наприклад, причинами статуї є і скульптурне мистецтво, і мідь: перша як джерело руху, друга як матерія. Одночасно діють ще дві причини: формальна і цільова. Скульптор створюючи статую, надає їй певної форми, яка в його голові існувала як мета, що визначала всі його дії. Успіх скульптора у реалізації задуманого в матеріалі і є ентелехією.

У трактаті "Про душу" Аристотель розробляє власну концепцію людини. У ній він виокремлює три види душі: рослинну, тваринну і людську. Кожна з них має свою специфіку і наділена сукупністю певних властивостей. Рослинна і тваринна

[99] *Аристотель.* Метафизика. СПб.: Алетейа; К.: Эльга, 2002. Кн. XII. – С. 378.

душа характеризують людину як біологічну істоту. Завдяки рослинній душі здійснюється живлення, ріст і розмноження; завдяки тваринній – людина здатна до відчуттів. Проте людину характеризує розумна душа, властивістю якої є мислення. Аристотель називає мислення "людською ентелехією", своєрідною духовною потенцією, що постійно реалізується в діяльності людини.

Аристотель, як і його вчитель, розвивав вчення про державу, яке виклав у трактаті "Політика". За Аристотелем, все суспільне життя людей реалізується в межах держави. Під **державою**, або політичною спілкою, він розуміє особливого роду об'єднання, що спрямовує життя до найбільшого і найвищого з-поміж усіх благ – до щастя. Будь-яка держава – природне утворення, як і її первинні об'єднання (сім'я, поселення), завершенням яких вона є. Держава виникає для задоволення життєвих потреб, але існує заради досягнення впорядкованого життя. Держава передує кожній людині. Звідси випливає, що людина – **істота політична**. Хто не здатний вступати в спілку або, вважаючи себе істотою самодостатньою, не відчуває потреби ні в чому, вже не є частинкою держави, він стає або твариною, або божеством, уважає Аристотель.

Завдяки своїй природі люди прагнуть до державного об'єднання. Тому що порядок, який встановлює держава, є найбільшим благом, бо людина живе за законом і правом. Отже, поняття справедливості, зазначає філософ, пов'язане з уявленням про державу, бо вона впорядковує засади політичного об'єднання. А правосуддя є мірилом справедливості[100].

Позаяк кожна держава складається з окремих сімей, то Аристотель розпочинає своє дослідження саме з цієї форми співжиття людей. Він аналізує взаємини, які складаються між господарем і рабом, подружжям, батьками і дітьми. Всі вони репрезентують відповідні форми влади: панування, шлюбна і

[100] *Аристотель.* Політика. К.: Основи, 2000. – С. 18.

домашнього господаря. Влада не лише необхідна, а й корисна, бо від природи одні люди призначені для панування, а інші – для покори. І що досконаліша влада, то краща форма взаємостосунків між нею і підлеглими. Щоправда, зауважує Аристотель, вільна людина застосовує свою владу над рабом інакше, ніж стосовно дружини і дітей. Раб – невільник, а тому над ним панують.

Владу домашнього господаря Аристотель визначає як одноосібну, монархічну. Стосунки між дітьми мають демократичний характер, а між подружжям – аристократичний. Зокрема, Аристотель зазначає, що чоловік, за своєю природою, стоїть вище за жінку, і тому він панує, а вона – підлегла. Однак влада чоловіка над дружиною схожа на владу державця над громадами, а влада батька над дітьми – на владу царя над підлеглими. Отже, сім'я, висновує філософ, побудована на засадах нерівності й підлеглості, а тому вона – своєрідна держава в мініатюрі.

Влада державця і господаря дому – неоднакові поняття. Адже влада над вільними за природою – це одне, а влада над рабами – інше. Влада державця – це влада над вільними і рівними[101]. Проте кожен, хто панує, повинен володіти досконалими моральними чеснотами.

Аристотель з'ясовує питання, який із видів державного устрою здатний забезпечити громадянам найкращий спосіб життя. Аналіз форм державно-політичного устрою філософ здійснює стосовно двох критеріїв: кількість правителів і моральної спрямованості правління. На цій підставі він виділяє "**правильну"** і "**неправильну"** форми правління, залежно від того, чи зорієнтовані вони на досягнення суспільного блага, чи на задоволення лише особистих потреб. До "правильних" зараховує монархію, аристократію і політію, а до "неправильних" – тиранію, олігархію і демократію (охлократію)[102].

---

[101] *Аристотель*. Політика. К.: Основи, 2000. – С. 22–23.
[102] *Аристотель*. Політика. К.: Основи, 2000. – С. 46.

На думку Аристотеля, монархія є найдосконалішою і найкращою формою правління, в якій здійснюється влада однією особою і вона слугує спільному добру. Позитивно оцінює філософ і аристократичну владу, бо в цьому випадку правлять кращі або уряд турбується про благо держави і громадян. Коли ж править більшість в інтересах загальної користі, то така форма відома як політія. В ній найвища верховна влада зосереджується в руках військового стану. Натомість тиранію він уважав найгіршою формою державного правління, бо це – деспотична монархічна влада, що має на меті вигоду одного правителя. Вона не відповідає інтересам народу, пригнічує наміри й бажання людей, позбавляє їх можливості виявляти політичну активність. Олігархія – така форма влади, коли державні посади обіймають багаті, це – меншість, яка має високий майновий ценз. Тоді як, за демократії, влада зосереджується в руках бідних громадян, це – більшість, яка не володіє значними статками. Головна ознака розрізнення цих форм є бідність і багатство[103]. Свої ж претензії на владу вони обґрунтовують піклуванням про справедливість.

За Аристотелем, важливим чинником збереження могутності й цілісності держави є публічне виховання громадян. Як і в Платона, у вихованні громадян пріоритетна роль належить державі. Оскільки, пише Аристотель, "держава ставить перед собою одну мету для всіх, то зрозуміло й те, що виховання – загальнодержавна справа, і воно повинно мати загальний характер. І не бути справою якоїсь окремо взятої особи. Тепер же кожен дбає про виховання своїх дітей, навчаючи їх по-своєму, як заманеться. Насправді ж те, що є спільною справою, треба й виконувати спільно"[104]. Кінцеву мету публічного і приватного виховання філософ убачав у тому, щоб кожен громадянин, зрештою, міг брати участь у державному житті та управлінні державою.

[103] *Аристотель.* Політика. К.: Основи, 2000. – С. 76–78.
[104] *Аристотель.* Політика. К.: Основи, 2000. – С. 213.

У праці "Політика" автор не оминув увагою проблему можливості побудови найкращої держави, мета якої – гарантувати своїм громадянам щасливе життя. Філософ переконаний, що досконалий поліс цілком досяжний. Його оптимальна організація має спиратися на знання та мати чіткий план побудови.

Найсприятливіший державний лад, за якого можна побудувати взірцевий поліс, є аристократичним. Саме він, переконаний Аристотель, гарантує повноправним громадянам такий спосіб життя, за якого найповніше розвиваються людські чесноти і кожна людина стає щасливою.

В Аристотеля антична філософія досягла найвищого ступеня свого розвитку як система теоретичного знання. Завдяки Платону й Аристотелю філософія входить у стіни навчального закладу: Платон заснував Академію, а Аристотель – Лікей. Філософія перетворилася в шкільну науку, доступну для освоєння кожному. Багатий зміст філософії початково вміщався у три її розділи: логіку, фізику й етику. Згодом філософські трактати про буття в цілому та істе як таке не вписувались у три зазначені дисципліни. Власне, філософське знання поступово набувало статусу **метафізики**. Під нею розуміли науку про надчуттєве і його пізнання. Перша філософія ставала метафізикою.

За класичним періодом античної філософії настає **еллінський** (IV до н. е. – IV ст. н. е.). Раціонально-теоретична традиція в Давній Греції поступово занепадає. Натомість утверджується **раціонально-прагматична філософія** як мистецтво жити. Філософські вчення стоїків та епікурейців засвідчують переорієнтацію філософського світогляду на обґрунтування внутрішньої свободи людини, на досягнення нею щастя в умовах могутності еллінської держави.

Демократичні міста-поліси з їхньою свободою і суверенітетом громадянина заміняють космополітичними монархіями з олігархічною чи тиранічною формою правління. Еллін (грек) – це вже не громадянин, який бере участь у політичному житті та управлінні державою. Втративши політичну свободу, він набув статусу підданого з обмеженою особистісною свободою.

Водночас величезні просторові терени монархій та постійні війни за їхнє розширення жахали індивіда. Позбавлений свобод, він почувався самотньо, переймаючись власними інтересами. Тому індивід прагнув заглибитися в себе, приглушити в собі бажання й пристрасті, віднайти мир і спокій у колі своїх однодумців.

Важливою світоглядною проблемою для еллінів була відповідь на питання: як бути вільним в умовах тоталітарного режиму? В пошуках відповіді на це питання формуються такі еллінські школи, як **епікуреїзм** і **стоїцизм**. Їхні вчення займаються проблемами практичного життя, долею індивіда, пошуком шляхів досягнення "внутрішньої свободи", незалежності від світу. Головне питання, на яке прагнули відповісти філософи: **як жити**? А звідси і пошук мистецтва душевного життя. Не випадково тепер філософія набуває статусу "першої порадниці", що вказує кожному стежку до морального вдосконалення та до щастя. "Не з тим до неї звертаються, аби мило провести день, аби не знудьгувалось на дозвіллі. Ні! Філософія ліпить, вивершує нашу душу, впорядковує життя, керує нашими діями, вказує, чим треба займатися, що – відкинути; сидить за кермом і дбає, щоб не пливли наосліп ті, хто шукає дороги серед непевних хвиль"[105].

Найвизначнішим філософом еллінського періоду був **Епікур** (341–271 до н. е.). Наприкінці IV ст. до н. е. він зібрав навколо себе однодумців і створив замкнуте співтовариство – Епікурейський союз. Життя в ньому було скромним і невибагливим. Розуміючи неможливість для будь-якого громадянина впливати на політичні та соціальні процеси в умовах деспотичних еллінських монархій, він запропонував як життєво виправданий світоглядний принцип: **"Проживи непомітно!"** Цей принцип був обґрунтований ним онтологічно й етично. Мотиви свого філософування Епікур пояснював бажанням звільнити людей від страху перед невідомим, таємничим, а головно перед смертю.

[105] *Сенека.* Моральні листи до Луцілія. К.: Основи, 1999. – С. 77.

Розвиваючи атомістичне вчення Демокріта, Епікур доповнює його суттєвим положенням про здатність атомів самочинно відхилятися від необхідності, тобто прямолінійного і рівномірного руху. **Принцип спонтанності** руху атомів дав йому змогу обґрунтувати свободу людини, її мислення та поведінки. Людина, як соціальний атом, теж підпорядкована цьому закону. Оскільки в світі панує необхідність, то цей універсальний порядок буття панує і над людиною. Ця необхідність – це доля, і протистояти їй безглуздо. Незважаючи на те, що людина не може звільнитися від дії зовнішньої щодо неї необхідності, все ж таки вона має певний мінімум соціальної автономії, індивідуальної свободи. Завдяки їй людина здатна протистояти зовнішній примусовості об'єктивного поступу подій. Людина може ухилятися від ударів долі. Така можливість у людини криється в її духовному світі, в її розумі, оскільки він не підпорядкований необхідності.

Скромність і невтручання в державні справи, що проповідували епікурейці, поєднувалися з орієнтацією на індивідуальне щасливе життя. Вони свідомо уникали виконання будь-яких суспільних функцій, обов'язків і навіть шлюбу. Призначення етики епікурейці вбачали в тому, щоб навчити людей бути щасливими. На відміну від безтурботних богів, люди можуть бути лише відносно щасливими, але для цього треба знати, до чого прагнути, а чого уникати. Прикладом цього є все живе, яке намагається уникнути страждання і досягнути насолоди.

Щастя людини, на думку Епікура, не в гонитві за насолодою, як неправильно трактують його вчення ті, хто не розуміє його, а в ухилянні від незадоволення. Тому в етиці Епікура головний принцип: **"У всьому дотримуйся міри!"** Він орієнтує лише на природні й необхідні задоволення, тоді як штучні потреби не треба задовольняти. Свободу людини він трактує як позбавлення страждань тіла і сум'яття душі. Шлях до щастя – оволодіння філософією. Саме філософія є способом досягнення стану **атараксії** (ataraxia) – відсутності душевних хвилювань.

Роз'яснюючи такий стан душі, Сенека зазначає, що мудрець-стоїк, відчувши біль долає його, тоді як епікуреєць навіть не відчуває його, бо його душа піднялась над усякими стражданнями[106]. Тому він не страждає навіть зазнавши втрат, хоч би волів їх і не зазнавати.

Ідеї епікуреїзму з II ст. до н. е. поширилися в Римі. Кульмінацією давньоримської епікурейської традиції вважають праці філософа Тіта Лукреція Кара (95–55 до н. е.). Його віршований твір "Про природу речей" переклав з оригіналу на українську мову Андрій Содомора. Саме з цієї праці ми знаємо про вчення Епікура.

Поряд із епікурейською філософією від IV ст. до н. е. до кінця III ст. н. е. існував інший напрям еллінської філософії – **стоїцизм**. Зародився він у Давній Греції, де найвідомішими були **Зенон** (335–262 до н. е.), **Клеанф** (331–251 до н. е.), **Хризіп** (280–206 до н. е.). Згодом ідеї стоїцизму розвивали у Римі **Сенека** (4 до н. е. – 65 н. е.) – радник імператора Нерона, **Епіктет** (53–130 н. е.) – раб, який отримавши свободу, присвятив себе винятково філософії, **Марк Аврелій** (121–180 н. е.) – римський імператор, який у стоїчній етиці вбачав засіб морального відродження суспільства.

Головна увага стоїків зосереджена на етиці, яка орієнтує людину на свідоме примирення з долею. Вони першими звернули увагу на те, що людина не владна над природними та соціальними обставинами свого життя, однак вона може змінити своє ставлення до них, а саме: виробити байдуже ставлення. Тому на відміну від епікурейців, вони орієнтували на свідоме слідування необхідності, сприймати все, як є: життя і смерть, здоров'я і хворобу, красу і гидоту, задоволення і страждання, славу і безчестя. Все це не випадкове, а визначене. Все, що трапляється з людиною, не що інше як податок за життя. Звільнитися від того податку, зазначає Сенека, дарма сподіватися і дарма прагнути.

---

[106] *Сенека*. Моральні листи до Луцілія. К.: Основи, 1999. – С. 53.

Мудрець, на його думку, не порушуватиме усталених звичаїв, не привертатиме загальної уваги небувалим способом життя. Жити природно, за традицією, вважалося як жити розумно і морально, у всьому дотримуватися міри. "Жити треба так, мовби ми жили на видноті. Та й думати треба так, начебто хтось міг зазирнути нам у глибину серця. А таки може! Бо що ж то з того, що затаїмо дещо від людей? Таж перед богом дверей не зачиниш! Він же – у наших душах…"[107].

Для стоїків процвітання, щастя і блаженство досягається шляхом гармонії розуму людини з космічним розумом. Тому обов'язок людини жити в гармонії з природою, розумно і безпристрасно. На думку стоїків, саме пристрасті є джерелом зла. Тож кожен, хто прагне щастя, має панувати над своїми пристрастями, а не бути їхнім рабом. Наприклад, стоїк Сенека вважав, що людині від природи притаманна любов до свого тіла. Тому не заперечував, що власне тіло треба плекати, але, в жодному разі – не служити йому. Надмірна любов до тіла непокоїть людину різними страхами, пригнічує турботами, наражає на приниження. Тому Сенека наголошував, щоб доля не застала людину зненацька, треба подружитися з убогістю. Знаючи, що не так уже важко перебувати в убогості, людина спокійніше сприйматиме життя в багатстві.

Основа доброчинного життя – філософія, яка формує характер людини і дає їй силу слідувати долі. Тому Сенека вчить покладатися на самого себе: "Зроби сам себе щасливим! Це тобі під силу, якщо збагнеш одне: благо лише те, в чому присутня доброчесність, а те, що причетне до зла, ганебне. Що ж є благо? Знання. Що є зло? Незнання"[108]. На основі знання філософія дає змогу виробити ідеальний спосіб ставлення до світу – **апатію** (apatheia) – безпристрасність. Це і стан блаженного життя, який характеризує безтурботність, і незворушний спокій. Людина

[107] *Сенека.* Моральні листи до Луцілія. К.: Основи, 1999. – С. 309–310.
[108] Читанка з історії філософії. Філософія стародавнього світу. К.: Довіра, 1992. Кн. 1. – С. 188.

досягає його, за філософом, лише завдяки високості духу, несхитній стійкості незалежного судження про всі речі. Дійти до таких вершин можна "прозрівши правду в усій її поставі; тримаючись в усіх своїх діях порядку, міри, пристойності, доброї, зичливої волі, що завжди прислухається до голосу розуму, ніколи від нього не відхиляється"[109].

Сенеці дуже часто закидали, що неможливо досягнути такого стану вдосконалення, позаяк вимоги перевищують людську природу. На що він відповідав, що кожен може пройти цей шлях, але не хоче. Ніхто на цьому шляху ще не зазнав невдач. Однак перешкодою є вагання. Якщо потрібен приклад, візьміть Сократа, старця рідкісної витривалості, який зазнав чимало знегод, і все ж його не зламала ні вбогість, ні домашні клопоти, ні труднощі. Врешті – вирок за найтяжчими звинуваченнями. А далі – в'язниця й отрута. І все це настільки не зворушило Сократа, що він навіть обличчям не змінився. Оце, власне, гідна подиву, рідкісна якість людського духу!

Людина, як мікрокосмос, підпорядкована законам космосу, природній необхідності (долі). Її свобода полягає в свідомому слідуванні їй. Необхідності не уникнути – її можна лише подолати. Як зазначав Сенека, той порядок, що в природі речей не можемо змінити, але можемо виплекати в собі **гідну бездоганної людини силу духу**, що допоможе нам мужньо витримати все випадкове та бути у злагоді з природою. А для цього потрібне загальне знання необхідності, яке дає філософія. Якщо хочеш взяти владу над усім, зауважує Сенека, віддай розуму владу над собою. Багатьма покеруєш, якщо тобою керуватиме розум. Він навчить тебе, до чого і в який спосіб маєш братися за справу. Ганебно, якщо ми не йдемо, а дозволяємо, щоб нас кудись несло, мов за течією. "Розумний нічого не робить проти волі. Над ним не владна необхідність, бо він сам хоче того, до чого вона збирається його змусити"[110].

[109] *Сенека*. Моральні листи до Луцілія. К.: Основи, 1999. – С. 380.
[110] *Сенека.* Моральні листи до Луцілія. К.: Основи, 1999. – С. 177.

На противагу епікурейцям, які прагнули жити непомітно, стоїки вважали, що обов'язок філософа – брати участь у житті держави, приносити їй користь на тій посаді, яку визначила йому доля. Якщо держава настільки зіпсута, що в ній філософові немає місця, він повинен пам'ятати, що є громадянином не лише свого рідного міста, але й усього світу. Тому має приносити користь людству в цілому, навчаючи його та подаючи приклад власним життям.

Яскравим прикладом може слугувати життя й діяння римського імператора Марка Аврелія, який практично використовував стоїчні ідеї та повчав інших. Він застерігав ніколи не виказувати гніву, а завжди бути безпристрасним, хоч водночас і вельми приязним; мовити добре слово, але без зайвого галасу; бути вченим, не виставляючи цього на показ. "Будь немов та круча, яку раз у раз б'ють хвилі, а вона, знай, стоїть, і довкола неї влягаються кипучі води"[111].

Еллінська філософія завершила період античності. Вона орієнтувала людину на вибір певного способу життя. З одного боку, на невтручання в перебіг соціальний подій, у державні справи, а з іншого, – на індивідуальну активність у досягненні щастя, як стану атараксії в епікурейців, або стану апатії у стоїків. Такий спосіб життя людина досягає через оволодіння філософією та духовне самовдосконалення.

## Ï è ò à í íÿ äëÿ ñà ì îêî í ò ð î ë þ

1. *Які етапи розвитку античної філософії?*
2. *У чому суть космоцентризму давньогрецької філософії?*
3. *Який принцип буття космосу, за Гераклітом?*
4. *У чому суть ідеалізму як онтологічного вчення?*

[111] *Марк Аврелій.* Наодинці з собою. *Роздуми. Л*ьвів: *Л*ітопис, 2007. – С. 58.

5. *Яка філософська школа вперше вводить поняття "буття" і "небуття"? Який їхній зміст?*
6. *Які дві площини буття виокремлює Платон?*
7. *Розкрийте взаємозв'язок ідей і матерії в онтологічному вченні Платона?*
8. *У чому суть "ідеальної держави", за Платоном?*
9. *Які чотири першопричини буття, за Аристотелем?*
10. *Прокоментуйте фразу Аристотеля "Платон мені друг, але істина дорожча".*
11. *Яка проблематика епікуреїзму та стоїцизму? Чим вона зумовлена?*

## Ë³òåðàòóðà

1. Аристотель. Політика. К.: Основи, 2000. 239 с.
2. Аристотель. Метафизика. СПб.: Алетейа; К.: Эльга, 2002. Кн. I. С. 29–68; Кн. XII. С. 375–404.
3. Кондзьолка В. Нариси історії античної філософії. Львів: ВЦ ЛНУ імені І. Франка, 1993. 259 с.
4. Марк Аврелій. Наодинці з собою. *Роздуми.* Львів: Літопис, 2007. 212 с.
5. Платон. Держава. К.: Основи, 2005. 255 с.
6. Поппер К. Відкрите суспільство та його вороги. К.: Основи, 1994. Т.1. 444 с.
7. Сенека. Моральні листи до Луцілія. К.: Основи, 1999. 603 с.
8. Татаркевич В. Історія філософії: Антична і середньовічна філософія. К.: Свічадо, 1997. Т. 1. 456 с.
9. Чанышев А. Курс лекций по древней философии: Учеб. пособие. М.: Высш. школа, 1981. 374 с.
10. Чанышев А. Курс лекций по древней и средневековой философии: Учеб. пособие. М.: Высш. школа, 1991. 512 с.

# Розділ 5

## БУТТЯ БОГА, СВІТУ ТА ЛЮДИНИ У ФІЛОСОФІЇ ДОБИ СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ ТА ВІДРОДЖЕННЯ

***Коло питань:*** Витоки середньовічної філософії. Патристика та неоплатонізм. Філософські ідеї А. Августина. Риси та головна проблематика середньовічної філософії. Дискусії про універсалії. Теоцентризм схоластики Т. Аквінського. Гуманізм культури доби Відродження. Пантеїстичні вчення Н. Кузанського та Дж. Бруно.

На зміну епосі античності, яка тривала понад тисячоліття, приходить епоха середньовіччя, що існувала теж приблизно тисячу років (IV–XV ст.). Її утвердження пов'язане з формуванням християнського світогляду. Зокрема, еллінська філософія підготувала ґрунт на теренах західної культурної традиції для сприйняття християнства. Його поява докорінно змінила духовну ситуацію та світоглядні орієнтири в західній культурі. Впродовж тисячоліття соціальне, культурне та інтелектуальне життя формувалося і розвивалося під впливом християнського світогляду. Більше того, він мав могутню підтримку з боку християнської церкви майже в усіх країнах Західної Європи.

У духовному житті Західної Європи від середини I ст. до н. е. християнство відіграє дуже помітну роль. Вона ще більше зросла в процесі канонізації Святого Письма та закріплення державного статусу християнської Церкви (IV ст.). Тому одним

із джерел філософування стає **християнське віровчення.** На противагу античному світогляду з його благоговінням перед природою, постає світогляд поклоніння Духу в образі Бога. В основі християнського світогляду лежить низка теологічних ідей: **ідея творення, одкровення** та **теодицеї,** які згодом визначатимуть зміст середньовічної філософії.

Християнський світогляд, за своєю суттю, **теїстичний**: єдиною реальністю, що визначає собою все існуюче, є Бог (від лат. *teo*). Згідно зі Святим Письмом, Він творить світ актом своєї волі з нічого. Божиста могутність продовжує кожну мить зберігати та підтримувати буття світу. Теїзм визнає постійну активність Бога, вважаючи, що Він може порушувати Ним же встановлені природні закони й творити чудо. Світ, як вільний акт творіння Бога, є витвором розумним, оскільки Бог створив світ на основі власної ідеї. Такий світогляд ще називають **креаціонізмом**. Християнський Бог перебуває поза природою, Він трансцендентний (потойбічний) природі, на відміну від античних богів, які належали природі. Тож античний космос втрачає своє самодостатнє і вічне буття як живе ціле. Істинним буттям тепер володіє лише Бог. Він – вище буття, єдине абсолютне начало, все інше – Його творіння. Водорозділ між Богом і створеним світом неперехідний, це дві реальності різного онтологічного рангу. Бог має ті атрибути, якими антична філософія наділяла буття: вічний, незмінний, самототожний, джерело всього існуючого.

Християнського Бога не можна пізнати, але Він відкрив себе людині. Бог **об'явив** себе у Святому Письмі, і через віру людина здатна осягнути Божисту істину. Головне у спілкуванні з Богом – це слово. Тлумачення текстів і є головний шлях богопізнання. Справді, якби не було "творів", то про саме існування "невидимого Божества" не можна було б мати жодного знання, жодної ідеї, оскільки Бог "мешкає в неприступному світі"[112].

[112] Катехизис. К., 1991. – С. 63.

Другим джерелом була **антична філософія**. Спочатку християнство рішуче відкидало античну філософію як джерело єресей. Але після того, як імператор Костянтин визнав християнство державною релігією імперії, ставлення до античної філософії змінилося. Незважаючи на те, що християнство розвивалося й утверджувалося в духовному середовищі греко-римської традиції, для світогляду Римської імперії, зазначає А. Койре, характерна байдужість до науки і філософії, а звідси й убогість наукової та філософської думки. В класичній латинській літературі немає жодної праці, гідної називатися науковою чи філософською. Римська аристократія не читала ні Платона, ні Аристотеля, ні стоїків. Орієнтація на практичні справи стає ще більш очевидною при поділі на латинський Захід та еллінський Схід у 410 році. Захід не тільки не створив нічого значущого у філософії, але навіть не відчував потреби зробити переклади античних філософів. Ні Платон, ні Аристотель, ні Евклід, ні Архімед жодного разу не були перекладені латиною в класичну епоху. І не тому, що не було людей, що знали давньогрецьку мову, а тому що не було людей, здатних зрозуміти такі складні твори Аристотеля, як "Фізика", "Метафізика", "Орґанон" тощо. Для того, щоб зрозуміти Аристотеля і Платона, недостатньо було знати давньогрецьку мову, як вважають класичні філологи, треба знати ще й філософію. І тільки контакт з античною філософією викликав піднесення середньовічної філософії, але це було вже в XI ст., коли вчителями і вихователями латинського Заходу стали арабські філософи[113]. Перші переклади античних філософів латиною було здійснено з арабської мови.

Річ у тім, що Схід, за винятком Візантії, був арабським. У VII–VIII ст. сформувалася нова імперія – Арабський халіфат, до якого ввійшли Арабія, Іран, Вірменія, Північно-західна Індія, Сирія, Єгипет, Палестина, Північна Африка та Піринейський півострів. Більшість халіфів були покровителями наук і

[113] *Койре А.* Аристотелизм и платонизм в средневековой философии // Очерки истории философской мысли. М.: Прогресс, 1985. – С. 52–53.

мистецтв. Тому на початку IX ст. у Багдаді, а в X ст. у Кордові (Іспанії) постали два науково-освітні центри зі школами, бібліотеками й науковими товариствами. Саме арабська культура ввібрала, синтезувала й розвинула культуру стародавнього сходу й античного світу. Представники арабо-ісламського світу виступили як спадкоємці еллінської культури[114]. Вони переклали арабською мовою майже всі праці античних філософів. Правда, все ж найавторитетнішим був Аристотель. Його праці вивчали, обговорювали і коментували. І це не випадково, бо книги Аристотеля – це енциклопедія тогочасного знання. Платона знали гірше. Тоді як Захід був знайомий із філософією Платона через неоплатонізм.

**Неоплатонізм –** ірраціональне вчення, що поширювалося у Римській імперії в III–V ст. Його представниками були Плотин, Порфирій, Ямвліх, Прокл. Вони створили оригінальне вчення, що мало величезний вплив на розвиток як філософської, так і релігійної думки наступних віків. Як зазначає польський філософ Владислав Татаркевич, це була одна з численних теоцентричних систем, але вона вирізнялася автономністю, бо не апелювала до жодної одкровенної релігії, а послуговувалася винятково філософською рефлексією[115].

Для неоплатоніків світ – ієрархічна система сходження Єдиного (Бога) в світ, де кожний нижчий ступінь зобов'язаний своїм існуванням вищому. Світ – це **еманація** Єдиного (Бога), на противагу християнському творенню (creation) світу. Плотин розглядає чотири ступені еманації: Єдине, Світовий Розум, Світова Душа, Космос.

Горішній ступінь – це Єдине. Воно як первинне буття, як найдосконаліше, мусить бути вільне від будь-якої множинності та будь-яких протилежностей, через те воно – Єдине. Воно

[114] *Пашук А.* Нариси з історії філософії середніх віків. К.: Видавничий дім "Ін Юре", 2007. – С. 179.
[115] *Татаркевич В.* Історія філософії: Антична і середньовічна філософія. К.: Свічадо, 1997. Т. 1. – С. 207.

джерело всього, що існує. Це – універсальне загальне, абсолютна дійсність, сутність усіх сутностей, Бог, благо, те, що по той бік усього сутнього. Єдине трансцендентне. Воно не належить буттю, а тому недосяжне для розуму. Єдине (Бога) не можна осягнути розумом, а лише через особливий стан – містичний екстаз. Це – ірраціонально-містична філософія.

Єдине, як творче начало, завжди дає життя іншому буттю. Однак Єдине аж ніяк не творить світ природи шляхом вільного вольового чи доцільного акту, що притаманно християнському світотворенню. Тому Плотин наголошує на тому, що Єдине не творить, а лише "еманує" (від лат. *emanation* – випромінювати, відділяти) від себе щось інше, залишаючись при цьому самим собою, зберігаючи свою сутність. Філософ порівнює Єдине зі Сонцем, що є джерелом світла і тепла, випромінює їх і не перестає бути Сонцем[116].

Другий ступінь – Розум. Єдине породжує світовий розум, за допомогою якого мислить себе. У ньому знаходяться умосяжні ідеї, породжені Єдиним. Розум – джерело краси і гармонії. Проте він менш досконалий, ніж Єдине, адже те, що народжується, не може вже бути ні кращим, ні тотожним із тим, що його породило.

Третій ступінь – Світова Душа. Вона енергія розуму, активна мисленнєва діяльність, що виявляє зміст Розуму і Єдиного. Душа отримує від розуму розумність і гармонію. Вона розподілена між тілами (душа космосу, душа демонів, людей, тварин і рослин). Завдяки їй все існуюче отримує форму, красу, впорядкованість. Душа – джерело всіх змін і пристрастей.

Четвертий ступінь – природа, чуттєвий космос. Душа задає форму тілу. Всі інші властивості тіла від матерії. Матерія – це субстрат речей, вона інертна й без'якісна. Про неї ми дізнаємось зовсім негативним шляхом – забравши від усіх тіл форму. Отже, матерія не є буттям, вона – джерело зла. Множинність явищ

[116] *Кондзьолка В.* Історія середньовічної філософії. Львів: Світ, 2001. – С. 30.

виникає в результаті еманації Єдиного із самого себе. Отже, Плотин запропонував динамічне розуміння буття, що постійно розвивається і набуває різних форм. А це тому, що буття схоже на світло, що випромінює із себе нові форми.

Єдине – це і благо, до якого прагне все існуюче. Найбільше воно себе виявляє в людині, як прагнення розчинитися в Богові, переживати присутність у душі Бога. Людина, за Плотином, володіє істинним буттям лише тоді, коли її душа звернена до Єдиного. Наближаючись до Єдиного, душа наповнюється красою, справедливістю, доброчинністю, звільняючись від пороків чуттєвого світу.

Людину в неоплатонізмі трактують як поєднання божистого розуму з тілом через душу. Душа безсмертна, вона користується тілом, але від нього не залежить. Тіло, скоріше, заважає душі, аніж допомагає. Тому людина має вчитися підпорядковувати собі своє тіло через вправи і дотримання аскези. Людина – це її душа. Пізнати себе, пізнати в собі Бога, як благо, і слідувати йому. Саме в глибинах душі можна віднайти істину. Істина – це сам Бог, який перебуває в нашій душі, Він ближче душі, ніж самій людині. Сенс життя – звільнити свій розум і душу від пут тіла і злитися з вищим благом. Шляхом містичної інтуїції душа осягає Єдине (Бога). Зливаючись із Ним, людина не мислить, а насолоджується Ним і перебуває в особливому духовному піднесенні – екстазі.

Ще одним джерелом середньовічної філософії була **патристика.** Християнський світогляд символічно-містичний, а тому вимагав тлумачення незрозумілих місць Святого Письма. Цим займалися отці церкви. Зокрема, осмислення сутності Святої Трійці, співвідношення віри й розуму, свободи і благодаті спонукало не лише до теологічних, а й філософських рефлексій. Як зауважує Ф. Коплстон, "твердження про те, що нібито отці церкви не були філософами у поширеному сьогодні значенні цього терміна, залишає поза увагою той факт, що бодай у декого з них наявним був спосіб рефлексії, безумовно, філософський

навіть із погляду пізніших уявлень про сутність філософії"[117]. На думку В. Кондзьолки, вихідна теологічна позиція багатьох середньовічних церковних діячів аж ніяк не зашкодила високому рівню їхнього філософського мислення, серйозному ставленню до філософії[118].

Патристика – це сукупність філософських, теологічних, соціально-політичних доктрин II–VIII ст. Патристика сприяла канонізації Святого Письма. Розрізняють **апологетичну** патристику (II–IV ст.) і **систематичну** (V–VIII ст.). За місцем виникнення, патристику поділяють на Східну (грецьку) – з центром в Александрії – та Західну (латинську) – з центром у Римі.

Рання патристика зосереджувалася на апології (захисті) Святого Письма. В основі відношення християнства і філософії лежали судження апостола Павла, який негативно ставився до філософії, вважаючи, що "розумування мудреців ... марнотні" чи "мудрі – лукаві" тощо. На думку апостола Павла, земна мудрість є глупотою порівняно з Божою мудрістю, земна мудрість обмежена і марнотна, бо Бога не пізнає. Мало того, "мудрість світу цього" наводить хулу на Господа, відвертає людину від Божої істини і спасіння. Така мудрість – справжня глупота, хоч її носії захищають і протиставляють істинній мудрості[119].

Апологетичну патристику представляли **Климент Александрійський** (бл. 150–213), **Квінт Тертуліан** (бл. 160–220), **Оріген** (бл. 185–254).

Серед апологетів визначне місце посідає Квінт Тертуліан, який написав велику кількість статей на захист християнства, зокрема "Апологетикум". Він обстоював тезу про **несумісність філософії** і **релігійної віри** й уважав філософію джерелом

---

[117] *Коплстон Ф.* История средневековой философии. М.: Энигма, 1997. – С. 35.

[118] *Кондзьолка В.* Історія середньовічної філософії. Львів: Світ, 2001. – С. 5.

[119] *Пашук А.* Нариси з історії філософії середніх віків. К.: Видавничий дім "Ін Юре", 2007. – С. 27–28.

релігійних єресей. На його думку, філософи не знають істини, вони шукають її, а отже, – не знайшли. Істина від Бога і вона дана в Святому Письмі повністю і навічно. Євангеліє містить у собі найвищу Божисту мудрість і є єдиним авторитетним джерелом пізнання Бога, а отже, і найвищої мудрості. Релігійні ж єресі та філософія з'явилися пізніше. Вони відвертають людину від Божистої мудрості в бік облуди. Тертуліан писав: "Нам після Христа непотрібна жодна наука, після Євангеліє не потрібне жодне дослідження".

За твердженням Тертуліана, Божиста мудрість безмежно досконала, тоді як людський розум обмежений і недосконалий. А тому людський розум не здатний осягнути вічну, всеосяжну і безконечно досконалу мудрість Божу, яка до того ж видається людському розуму абсурдною. Пізнати Божисте буття можна лише надприродним способом через віру. **"Вірую, бо це абсурдно!"** – такий принцип Тертуліана.

У вченні Тертуліан чітко виділяє поняття віри як вищої істини, зверхність віри над розумом або підпорядкування розуму вірі, що стало світоглядною засадою для майбутнього підпорядкування філософії релігії у середньовіччі.

Отці церкви не лише захищали Святе Письмо, але й християнський рух. Вони зверталися до правителів й освічених людей за підтримкою християнства. Проте, коли християнство набуло статусу державної релігії на Нікейському соборі у 325 році, тоді церква і розпочала похід проти філософів, спалювала філософські тексти і навіть філософів. Так, у 418 р. була спалена жінка-філософ Гіпатія. На Західну Європу опускалися присмерки інквізиції.

Наступний етап у розвитку патристики був пов'язаний із завершенням процесу систематизації християнського віровчення та розробкою цілої низки практично-етичних настанов. Філософською основою патристики стає неоплатонізм. Звернення до філософії неоплатоніків було природним. Як не вгледіти в Єдиному, яке само є вищим Благом, творить всесвіт для блага і

творить воістину лише благо, християнського чи мусульманського Бога? Що стосується душі та її безсмертя, то неоплатонізм ставав найкращим доказом істинно християнської душі.

До патристів-систематизаторів належали грецькі отці церкви – **Василь Великий** (330–379), **Григорій Богослов** (330–390), **Григорій Ніський** (335–395), **Йоан Златоуст** (347–407). Вони вже не відкидають філософію, а розглядають її як засіб пояснення істин догматики, а розум як знаряддя християнської віри. Наприклад, Григорій Ніський подав тлумачення християнської істини: "Людина – образ і подоба Бога". Що це означає? Адже людині не можна приписати ні безконечність, ні вічність, ні могутність. Бог – цар і владика всього існуючого. Людина – цар і владика над тваринами. А для того, щоб людина була царем у світі, Бог дав їй тіло і тваринну душу, які пов'язують її з природою. Царю ж властиві дві речі: свобода і те, над ким царювати. А тому Бог наділив людину розумом і свобідною волею, тобто здатністю розрізняти добро і зло. Це і є сутність людини, образ Божий у ній.

Як відомо, головним догматом християнського віровчення є догмат Святої Трійці. У своїх роздумах про Бога і Святу Трійцю Григорій Ніський спирається на неоплатонізм, за яким існує три субстанції: Єдине, Розум, Світова Душа. Божиста сутність існує самостійно і виражає єдність Бога, перебуваючи водночас у кожній зі своїх субстанцій. Божі особи відокремлені, але їх поєднує Божа сутність, тобто кожна із них однаково Божиста. Тож їхня єдність виявляється у божистості, а їхня божистість єдина.

Відомим систематизатором східної патристики був Йоан Дамаскин (690–749). Найважливіша його праця – "Джерело знання". Український історик філософії Ігор Захара пише: "Це самостійно опрацьована й укладена в одну систему ціла філософія і теологія Сходу, до яких він (*Дамаскин*) додав як пропедевтику аристотелівську філософію, головно терміноло-

гічні пояснення"[120]. За заслуги перед Східною Церквою він був проголошений учителем Церкви. Його праця мала значний вплив на західну схоластику.

Найвидатнішим з отців західної Церкви був **Августин Блаженний** (354–430). Його патристика ґрунтується на неоплатонізмі. Августин залишив чимало творів, зокрема: "Сповідь", "Про трійцю", "Про град Божий" та інші. У праці "Сповідь" він розробляє релігійну онтологію, згідно з якою Бога визнають вищою сутністю (summa essentia). Тільки єдиному Богові притаманне незалежне та самостійне існування, все інше існує лише завдяки Божій волі. Бог, зазначає Августин, створив все з нічого, "не з якоїсь матерії, що була б для Тебе чужою або створеною все перед Тобою, а з матерії співвідвічної, тобто створеної Тобою, водночас…"[121]. Бог – причина буття всього існуючого та всіх змін. Він не лише створив світ, але й постійно зберігає і творить його. Якби творча активність Бога припинилась, світ негайно повернувся б у небуття.

Принцип креаціонізму, що його послідовно реалізує Августин у своєму вченні, пише В. Кондзьолка, формує у нього погляд на світ не просто як на своєрідну ієрархічну побудову, в якій кожному предмету, речі відведено відповідне місце, але і дає підстави стверджувати, що весь світопорядок утілює в собі лад, гармонію і красу. І причина цього одна: у світі реалізована найвища мудрість, абсолютна досконалість, що притаманні Творцю, його природі. А якщо так, то, звісно, й усі творіння повинні певним чином відтворювати цю Божу досконалість і красу[122].

Світ, як вільний акт Бога, є розумним витвором, бо Бог створив світ на основі власної ідеї. Світ обмежений у просторі, а його буття у часі. Час і простір існують у світі та зі світом, бо

---

[120] *Захара І.* Лекції з історії філософії. Львів: Видавництво ЛБА, 1997. – С. 190.

[121] *Святий Августин.* Сповідь. К.: Основи, 1996. – С. 294.

[122] *Кондзьолка В.* Історія середньовічної філософії. Львів: Світ, 2001. – С. 92.

початок творіння є початком часу та просторової обмеженості. Час – міра руху і змін. Богові належить вічність та безмежність, а світу – часово-просторова обмеженість. До створення світу час не існував, час є наслідком Божого творіння і з'являється разом із ним.

У цьому контексті цікавим є трактування часу: минулого, теперішнього і майбутнього. Дійсне існування притаманне лише теперішньому часу, і саме через нього можна мислити минуле і майбутнє. Минуле пов'язане з пам'яттю, а майбутнє – з надією. Зведення минулого і майбутнього до теперішнього свідчить про Божисту досконалість, бо саме в Богові поєднані минуле, теперішнє й майбутнє[123].

У пізнанні Августин виходить із принципу: "**Без віри немає знання, немає істини**". Віра прокладає шлях до знання і окреслює його предмет, яким є Бог. Він є найвищим предметом пізнання. Бог є і причиною пізнання. Він стимулює і скеровує пізнання. Бог є і метою пізнання, бо містить у собі істину, є найвищим благом і причиною блага. Августин постійно наголошував на тому, що наука сама собою не може бути самоціллю, її головне завдання – бути засобом поширення та зміцнення християнського віровчення.

Визнаючи авторитет віри, Августин не заперечував ролі розуму. На його думку, Божиста істина відкривається у вірі, а розум усе прояснює і неначе цементує фундамент віри. Свою позицію він сформулював у знаменитій максимі: "**Вірую, щоб розуміти, розумію, щоб вірити".**

Принцип креаціонізму слугував Августинові в осмисленні природи людини. Людина, як образ і подоба Бога, є однією з найдосконаліших істот у світі, бо в її душі захована іскра Божа. Отже, людина – духовна істота. Як розумна істота, вона прагне пізнати свою душу, а отже, і Бога. Августин постійно наголошував: "Пристрасно прагну пізнати Бога і душу". Це пізнання

[123] *Святий Августин.* Сповідь. К.: Основи, 1996. – С. 227.

органічно пов'язане, бо між Богом і душею нічого не розміщено, душа є образ і подоба Божа. Розумна душа не злита з тілом, вона лише знаходиться в тілі, керує ним, але в своєму бутті не залежить від нього. Душа безсмертна і перебуває в смертному тілі.

В етиці Августин прагне обґрунтувати абсолютність добра. Саме неоплатонізм утверджує його думку, що Бог – творче Благо, невичерпне джерело досконалості та краси. Бог не лише вище буття, але й вище благо. І все, що створене Богом, є досконале, бо несе на собі печать буття. "Все, що існує, добре, а зло, джерела якого я шукав, – це не субстанція, бо коли б воно було субстанцією, то було б добром... Ти не створив нічого, крім добра, і зовсім немає жодної субстанції, якої б не створив Ти"[124]. Зло не є буттям, воно не входить у сферу сутності Бога, а є продуктом вільної творчості. Зло не є абсолютною протилежністю добра. Зло паразитує на тому, що є благо. Немає абсолютного зла, є лише абсолютне добро. Зло є там, де не твориться добро, де відсутнє добро, воно від людини. Врешті-решт добро править світом. Зло плинне, благо вічне.

Августин розробляє концепцію всесвітньо-історичного процесу, пов'язуючи історію людства з намірами Бога. У трактаті "Про град Божий", на думку автора, людство в історичному процесі витворює два царства: світську державу – царство зла – і християнську церкву – царство Боже на землі. Ці два царства створені двома видами любові: земне царство створене любов'ю людини до самої себе, доведеної до погорди Бога, а небесне – любов'ю до Бога, доведеної до погорди самої себе. Боротьба між ними – це прояв боротьби між добром і злом. Боже царство – це невелика частина людства, що заслужила у Бога спасіння і милосердя. Земне царство – це ті, хто забув Бога. Але Боже царство міцніє і утвердиться на землі. Отже, за Августином, історія людства є телеологічним процесом, який

[124] *Святий Августин.* Сповідь. К.: Основи, 1996. – С. 118.

рухається до певної мети, хоча вона не досягається повністю в межах певного відтинку часу.

Виникненню середньовічної філософії передував тривалий період утвердження християнства та його канонізації, розвитку патристики, її звернення до ідей античної філософії. Незаперечний авторитет Святого Письма, філософських учень Платона та Аристотеля визначали проблематику середньовічної філософії упродовж її існування – від IX по XV ст. Традиційно середньовічну філософію називають **схоластичною**[125]. Розрізняють три періоди в її розвитку: **ранню схоластику** (IX–XII ст.), **розквіт схоластики** (XIII ст.), **пізню схоластику** (XIV–XV ст.).

Філософію доби Середньовіччя репрезентують не лише західноєвропейські християнські теологи й філософи, а й арабомусульманські філософи та мисленники. Незважаючи на відмінність цих гілок середньовічної філософії, вони прагнули до синтезу античної філософії відповідно з Біблією та Кораном. Ісламська філософія залишила помітний слід в Європі (VIII–XII ст.), однак вона завершила своє існування ще в середньовіччі. Тоді як філософія західного християнського взірця поступово звільнилась від панування теології і набула самостійного існування.

Схоластичну філософію викладали у школах, а з XII ст. – в університетах. Її завданням було упорядкувати догматику, перетворити її в доступну для неосвічених і широких мас. Схоластика займалася трактуванням Божистої істини у вузькому колі (школі) й викладала іншим християнам. Завдання та коло проблем, які розв'язувала середньовічна філософія зумовили її особливості.

Найперше середньовічна філософія черпала свої ідеї з християнського світогляду та патристики. Тож цілком закономірно, що це була **релігійна** філософія. Вона була синтезом християнського світогляду та античної філософії. Святе

[125] **Схоластика** (від гр. *schola* – школа) – шкільна філософія.

Письмо сприймали і трактували як завершене зібрання можливих істин, що дані людству Божою благодаттю на всі часи. Тому філософи ставили перед собою завдання збагнути, відчитати, розшифрувати оцю найвищу істину, яку містить Святе Письмо. Підтвердження тому – численні філософські й релігійні тексти, автори яких намагалися будь-що-будь заручитися авторитетом Святого Письма, цитуючи його безконечно, щоб підтвердити або аргументувати своє судження, свою теоретичну позицію. До того ж чим більше власна думка чи ідея філософа збігалася з положенням Святого Письма, тим вони вважалися ближчими до істини[126]. На цій основі виникає екзегеза, тобто тлумачення незрозумілих місць Святого Письма.

Не менш авторитетними для середньовічної філософії були Платон і Аристотель. Теологи і філософи середньовіччя, створюючи власні вчення, ґрунтовно вивчали твори античних філософів і намагалися довести до сучасників велику філософську спадщину. Вони докладали чимало зусиль для того, щоб духовно сумістити античні філософські ідеї з християнським віровченням. Зокрема, рання схоластика використовувала вчення Платона і неоплатоніків, тоді як пізня схоластика ґрунтувалася на вченні Аристотеля.

Так само релігійною була і філософія ісламського світу, яка черпала свої ідеї з Корану. Її речники прагнули синтезувати мусульманську теологію з філософією. Недивно, що філософів переслідували, звинувачуючи їх у тому, що вони цінували Аристотеля більше ніж Божисте одкровення. Наприклад, арабський філософ іспанського походження **Авероес** (1126–1198) убачав у генії Аристотеля вершину людської інтелектуальної діяльності. Тому він написав численні коментарі до праць Аристотеля.

Однією з найсуттєвіших ознак філософії середньовіччя був **теоцентризм.** У центрі філософських пошуків була проблема визнання Бога як найвищої сутності, що є причиною і кінцевою

[126] *Кондзьолка В.* Історія середньовічної філософії. Львів: Світ, 2001. – С. 11.

метою всього існуючого. Головне призначення філософії полягало в теоретичному доведенні буття Бога. Одним із перших онтологічний доказ буття Бога дав ранній схоласт французького походження **Ансельм Кентерберійський** (1033–1109) у праці "Монологіум". Уже самим підходом до проблеми він засвідчив свій намір – підтвердити істини віри аргументами розуму. Онтологічний доказ буття Бога ґрунтується на визнанні насамперед ідеї Бога, виходячи з якої висновується реальне існування Бога. На його думку, ясній і чіткій ідеї в розумі з необхідністю відповідає реальне існування того, що мислиться. Намагаючись віднайти вагомий аргумент, який справді б засвідчував факт існування Бога, А. Кентерберійський спирається на поняття Бога як Абсолюту (найвищої Істоти). Тепер, якщо припустити, що Бога не існує, то можна помислити істоту, що не лише має всі властивості Бога, а й переважає Його тим, що має ознаку існування. Це означає, що може існувати більш досконала істота, ніж абсолютна досконалість. Але такий висновок абсурдний, він суперечить здоровому глузду. Отже, Бог існує реально. Він був упевнений, що саме цього аргументу цілком достатньо, щоб переконати невіруючу людину, яка заперечувала буття Бога. Проте його онтологічний доказ критично оцінювали як тогочасні філософи, так і теологи.

Найавторитетніший теолог і філософ XIII ст., італієць **Томас Аквінський** (1225–1274), створив цілісну систему доказів буття Бога. Виходячи з того, що буття Бога не є очевидним і зрозумілим, а його сутність практично незбагненна, він уважає, що доведення існування Бога має ґрунтуватися на **досвіді**. У досвіді людині дано скінчене й недосконале буття, дуже далеке від Бога. Проте це єдиний шлях до того, щоб упевнитися в Його існуванні. І шлях цей, фактично, веде до мети, адже аналіз скінченого буття переконує, що воно не має в самому собі причини свого існування і вказує на Бога як на свою головну причину[127].

[127] *Татаркевич В.* Історія філософії: Антична і середньовічна філософія. К.: Свічадо, 1997. – Т. 1. – С. 339.

У своїй головній праці "Сума теології" Т. Аквінський сформулював п'ять доказів буття Бога. Ці докази ґрунтуються на використанні філософського доробку Аристотеля, з одного боку, вчення про чотири першопричини буття, а з іншого, – на розумінні космосу як обмеженого у просторі та часі.

Перший доказ ґрунтується на тому очевидному факті, що все, що рухається, мусить мати причину руху в чомусь іншому. Рухаючись у напрямку пошуку причин руху кожної речі, ми, зрештою, доходимо до першої причини руху всього існуючого. Позаяк космос обмежений, то саморух неможливий. Отже, існує Першорушій – Бог, який сам нерухомий.

Другий доказ ґрунтується на тому, що все у світі причиново зумовлене. Через обмеженість космосу ланцюг діючих причин не може бути нескінченним. Отож, мусить існувати початкова причина буття – Бог.

Третій доказ випливає із зіставлення понять можливості й необхідності. В навколишньому світі, зауважує Томас, ми спостерігаємо речі, предмети, буття яких є можливим, тобто вони постійно виникають і зникають. Однак не можна допустити, щоб в одну мить, раптово, все зникло. Коли б нічого не було, то ніщо б не могло і виникнути. Це абсурдно. Отже, мусить існувати щось таке, буття якого є необхідним. Тому потрібно визнати певну необхідну сутність, необхідну саму собою, що немає зовнішньої причини своєї необхідності. Тож існує абсолютна необхідність – Бог.

Четвертий доказ ґрунтується на тому, що у світі все має різні ступені досконалості. Їх можна виявити як у світі речей, так і серед людей. Рухаючись щаблями досконалості, ми дійдемо до найвищого ступеня досконалості, добра і краси. Ними може бути наділений лише Бог, як абсолютна досконалість.

П'ятий доказ Бога ґрунтується на ідеї Божого управління світом і Його розумності. Світ створений Богом на розумних засадах, до того ж у ньому тотально реалізовано принцип доцільності. Ця доцільність, чи навіть гармонія, як вважає Томас, не є

випадковою. Вона – вияв Божого втручання у світ і розумного керування ним. Речі слугують меті, яка встановлюється вищою істотою. Лише живі істоти мають внутрішню мету. Отже, існує така абсолютна сутність, яка спрямовує всі природні істоти до певної мети, і це – Бог, який сам є вищою метою і вищим благом.

З наведених вище доказів є очевидним вплив Аристотеля на Т. Аквінського, бо практично три перші докази містять засади принципу причиновості, що були відомі вже Аристотелю. Два наступні докази вперше у латинській схоластиці з'явилися завдяки Томасу, ставши відтак невід'ємним елементом богословської метафізики[128].

Англійський мислитель Вільям Окам (XIV ст.) вважає, що ні буття Бога, ні його атрибути не можуть бути доведені за допомогою розуму; у догмати релігії можна лише вірити. Звичайно, можна припустити існування Бога на основі досвіду, але доведення на його основі немає статусу необхідності й не переконує. Шляхом розуму можна довести лише ймовірне існування Бога, бо основа всього людського знання – індивідуальний досвід, який нічого не говорить про існування Бога, який поза всяким досвідом. Оскільки теологія не ґрунтується на достовірному знанні, то вона і не може претендувати на статус науки. Згідно з принципом двох істин, теологія і філософія розвиваються самостійно, за власними законами.

Традиційно середньовічну філософію називають **схоластичною**, позаяк вона була безпосередньо пов'язана з викладанням і навчанням. Спочатку схоластами називали вчителів шкіл "семи вільних мистецтв". А згодом термін "схоласт" означав "учений", "освічений", "вишколений". Шкільна філософія втратила своє вільнодумство, оскільки чітко була окреслена вимогами, чого навчати, як навчати і чого не навчати. Сформувалася догматична система викладання. До речі, майже всі

[128] *Кондзьолка В.* Історія середньовічної філософії. Львів: Світ, 2001. – С. 238.

лекції схоластів відбувалися шляхом читання з кафедри книг чи письмових текстів із наступним їхнім коментуванням.

Вважали, що істина вже дана в готовому вигляді у Святому Письмі. Її потрібно лише актуалізувати, вивести всю повноту наслідків, застосувавши формальну логіку. Основи логіки заклав Аристотель, а схоласти продовжили її розвиток. Схоластика замикається на релігійній ортодоксії. Це означає готовність зректися поглядів, якщо їх не схвалює церковним собор. У XII ст. як метод використовують **діалектику** і **логіку** Аристотеля. Саме П'єр Абеляр остаточно визначив схоластику як особливий тип філософування, що послуговується логікою. Він уважав логіку християнською наукою, яка є необхідною і для християнської теології. Філософ стверджував, що бути християнином і логіком – одне й те ж. Розвиваючи середньовічну діалектику й логіку, він не лише заявив про себе як оригінального й обдарованого мислителя, а й помітно вплинув на зростання стандартів інтелектуального життя[129].

Формою середньовічної освіти в університетах і школах, як і опанування філософією, були диспути. Вони поступово перетворилися на духовні турніри, де відбувався розумово-мисленнєвий вишкіл студентів. Безперервні диспути вимагали від студентів ерудиції, знань і мовної культури.

Диспути, які провадили схоласти видавались, на перший погляд, навіть абсурдними. Наприклад, скільки ангелів може поміститися на вістрі голки? Або: чи знаходиться людський розум на Місяці або деінде? Що ж крилося за цими проблемами? Це були спроби з'ясувати відповіді на питання: чи має дух просторові виміри? Чи мислення індивідуальне, чи наднидивідуальне? Це лише з погляду здорового глузду абсурдні питання. Насправді, це найважливіші питання буття людини, а саме – її духу. Проте вони були поставлені в такій формі, яка відповідала розвитку філософії як служниці теології. До цих проблем звернуться в XX ст. сучасні філософські напрямки.

[129] *Коплстон Ф.* История средневековой философии. М.: Энигма, 1997. – С. 97.

Середньовічну філософію називають ще й **служницею богослов'я**, позаяк вона функціонально слугувала теології, підпорядковуючись її авторитету. Одним із перших, хто поділяв такі погляди, був Й. Дамаскин (VIII ст.), хоча сам термін запропонував Петро Даміані в XI ст. П. Даміані не визнавав за вільними мистецтвами особливої цінності, подібно ж – і за філософією. На його думку, для спасіння душі більше важать Святе Письмо і вчення отців церкви.

З одного боку, філософія втрачає право на самостійну проблематику, а з іншого, – християнська релігія отримує можливість вперше за допомогою розуму обґрунтувати істини віри. Тож завданням філософії стає пошук шляхів доведення істинності всього того, що проголошувала віра. Прийнявши ці істини, філософія намагається їх пояснити, витлумачити, систематизувати, і з цього боку, вважає знаний український філософ Андрій Пашук, вона є **раціоналістичною**[130]. Те, що віра повинна ґрунтуватися на розумі, А. Кентерберійський висловлює так: Святе Письмо виказує істину, але воно не пояснює, чому ця істина є істиною. Це вже справа розуму, який є вільний, але в межах догматів. Тому його кредо: "**Не для того треба розуміти, щоб вірити, але, навпаки, треба вірити, щоб розуміти**".

Підпорядкування філософії теології стає домінуючим від XI ст. Але ще в IX ст. ірландський філософ Йоан Скот Еріугена обстоював рівність філософії і незалежність від Одкровення. Розум і Одкровення – два джерела істини, а тому не можуть суперечити один одному. Якщо ж виникає суперечність, то пріоритет має бути за філософією. В XII ст. цю позицію обстоював П'єр Абеляр, наголошуючи, що розум може обійтися без віри, тоді як віра – не може без розуму. В XIV ст. Вільям Окам обстоював **принцип подвійної істини**, згідно з яким, наука і віра, теологія і філософія розвиваються за своїми власними законами.

---

[130] *Пашук А.* Нариси з історії філософії середніх віків. К.: Видавничий дім "Ін Юре", 2007. – С. 286.

У XII ст. зароджується ідея узгодженості філософії та теології, про що писав арабський філософ Авероес, а в XIII ст. **принцип гармонії віри й розуму**, теології та філософії обґрунтовував Т. Аквінський. На його думку, теологія і філософія вивчають одні й ті ж предмети – Бога, світ і людину. Проте саме Одкровення виступає в ролі критерію істинності суджень, здобутих розумом.

Незважаючи на домінування теології над філософією, вона прагнула сформулювати власну проблематику. Розмежування світу Божого буття і світу реальних речей у філософії виявилось у розмежуванні буття, або існування (екзистенції), і сутності (есенції). Всі філософські вчення середньовіччя будуються як відповідь на питання: чи є річ? Що таке річ? Яка вона? Для чого вона існує? Онтологічна проблематика була тісно пов'язана з буттям Бога. Тільки в Богові буття і сутність співпадають. Що ж стосується створеного світу, то тут існування і сутність не тотожні. Щоб сутність отримала існування, вона повинна бути причетною до буття, тобто бути створеною Божистою волею.

Сутність речі визначається в понятті, яке ми осягаємо розумом. Про існування речі ми дізнаємося із досвіду. Оскільки існування виникає з акту вольового творіння, то воно не входить у поняття речі. Кожне одиничне містить у собі загальну сутність. Що ж у речах має реальне існування: загальне чи одиничне? Через всю середньовічну філософію проходить дискусія про **універсалії** (загальні поняття). Вона була, як зазначає В. Татаркевич, суто метафізичною, стосувалася не природи понять, а природи їхніх предметів: чи відповідають загальним поняттям дійсні предмети?[131]

Стосовно трактування універсалій сформувалися два підходи – **реалізм** і **номіналізм**. Прибічники ранньої схоластики поділяли реалізм, оскільки він природно випливав із їхньої теологічної позиції. Так, Й. Еріугена, А. Кентерберійсь-

[131] *Татаркевич В.* Історія філософії: Антична і середньовічна філософія. К.: Свічадо, 1997. Т. 1. – С. 283.

кий, Т. Аквінський, арабські філософи – аль-Фарабі, Авіцена – вважали, що справжньою реальністю володіють універсалії. Наприклад, А. Кентерберійський визнавав, що загальні поняття мають самостійний, незалежний від одиничних речей статус. Усі вони є вічними Божистими думками, що перебувають у розумі Творця та слугують йому прообразами, згідно з якими він творить нескінченну різноманітність існуючого.

Необхідно зазначити, що більшість середньовічних філософів посідали позицію поміркованого реалізму, тобто вважали, що універсалії існують до речей у Божистому розумі, в речах у виді аристотелівських форм і після речей у голові людини у вигляді понять. Зокрема, арабський філософ Авіцена так пояснював помірковану позицію реалізму для широкого загалу: Бог вирішив створити кішки, йому потрібна ідея "кішки". Коли кішки створені, в них є кошаче. Розглядаючи багатьох кішок, ми виявляємо схожість і приходимо до ідеї "кішки".

Суперечка про універсалії почалася тоді, коли поруч із реалізмом постав номіналізм, а саме – в XI ст. На противагу реалізму, прибічники номіналізму Й. Росцелін, Р. Бекон, Д. Скот вважали, що загальні поняття не мають самостійного існування. На їхню думку, реально існують тільки одиничні речі. Поняття утворюються нашим розумом шляхом узагальнення ознак цілої низки емпіричних речей. Номіналісти заперечували реальність загального в речах, але визнавали його як думки, поняття, імена. Універсалії існують після речей.

Один із чільних представників номіналізму – французький схоласт **Йоан Росцелін** (1050–1122) – наголошував, що немає ні барви поза забарвленими тілами, ні мудрості поза мудрою душею. Лише одиничні речі мають реальний онтологічний статус, тоді як універсалії – це загальні імена, якими ми позначаємо схожі об'єкти. А тому вони лише звуки голосу, ілюзії, які не існують навіть у людській голові, а лише в момент виголошення. На жаль, праці, написані Й. Росцеліном, за винятком листів до П. Абеляра, безслідно зникли. Тому про його позицію, ми

знаємо зі свідчень сучасників – Ансельма Кентерберійського та П'єра Абеляра, який навчався у Й. Росцеліна.

Поряд із Й. Росцеліном номіналістичну позицію посідав Авероес. На його думку, універсальних речей або субстанцій не існує. Щоправда, матеріальна субстанція має форму, яка визначає її належність до певного виду. Тож розум може виробляти універсальні поняття, зосереджуючись на формі, ігноруючи відмінності. Однак це не дає підстави постулювати існування універсальних ідей за взірцем платонівських. Форми існують лише в субстанціях, хоча розум може представити їх окремо. Ці іманентні форми є умоосяжними елементами в матеріальних субстанціях[132].

Номіналісти мали серйозні позиції в період розквіту схоластики. Вони готували ґрунт для наукового пізнання. Її розвивали вихованці Оксфордського університету. Так, за **Роджером Беконом**, істинно реальними є лише індивідуальні речі, за **Дунсом Скотом**, спочатку існує індивідуальне, а потім загальне, за **Вільямом Окамом**, тільки одиничне є реальним, а загальне – це те, що потребує пояснення.

Універсалії є лише в "душі й у словах". Визнання об'єктивного існування універсалій веде до абсурду. Зокрема, не існують кількість і якість як самостійна реальність. Не існує жодного відношення універсалій самих собою, а лише відношення між певними одиничними речами. Існує не "множина" сама собою, а багато речей. Отже, універсалії існують лише в розумі суб'єкта, що пізнає. У самих речах немає ні загального, ні окремого, це все притаманне нашому способу розгляду речі. Універсалії існують не в речі, а завжди після речі й тільки в розумі, а отже, позбавлені об'єктивного існування (значення).

Як же відбувається перехід у думці до загального – універсалій? Для пояснення В. Окам вводить поняття **інтенції**, спрямованості думки на предмет, конституювання предметності в

[132] *Коплстон Ф.* История средневековой философии. М.: Энигма, 1997. – С. 143.

актах свідомості. Він розрізняє первинну інтенцію – настанову на одиничне, і вторинну – настанову на загальне. Внаслідок інтенційного конституювання наш розум творить універсалії, а звідси універсалії – це терміни, що позначають численні об'єкти.

Універсалії є *лише* знаками, копіями одиничних речей. Ці знаки заміщують не будь-які речі, а *лише* ті, які самі собою подібні між собою. Терміни фіксують подібне в речах. Термін складається із знаку і слова, яке замінює зміст поняття. Є терміни первинні, які стосуються одиничних речей, і вторинні, які становлять собою "знак знаку".

Церква рішуче виступала проти номіналізму. Основою схоластики став понятєвий реалізм, згідно з яким, у загальних принципах віри та в її тезах уже міститься все одиничне, як таке, що вже висловлене і повинно звідсіля виводитися. Загальне є більш дійсне і реальне, ніж усе одиничне. Всі найвищі наукові цінності виводяться з тверджень визнаних авторитетів, а не із безпосереднього сприйняття природи та світу.

Оригінальну позицію щодо номіналізму та реалізму, як спробу їхнього об'єднання, займав французький філософ і теолог **П'єр Абеляр** (1079–1142). На його думку, універсалії самі собою не можуть мати окремого онтологічного статусу й існувати об'єктивно поза речами, бо реально існує *лише* індивідуальне, окреме. Наприклад, існують тільки індивідуальні *люди*. Водночас ці індивіди схожі або подібні один до одного з різних поглядів, які можна визначити. Розум може узагальнювати цю схожість, ігноруючи відмінності. Зокрема, поняття *людини* містить у собі ідеї тваринності, розумності й смертності. Тому необхідно визнати існування загального в одиничному, але треба визнати й індивідуальні відмінності. Абсурдним є твердження, що *лише* одиничне є реальним й істотним, а загальні поняття – це *лише* імена, набір звуків. Річ у тім, що універсальним поняттям відповідає реальне існування загального (істотного) в одиничних речах. Загальне є слово, що

охоплює цілий клас предметів. Отже, універсалії, насправді, є словами, які мають значення, тобто є висловами, які вже наділені логічним змістом.

Середньовічна схоластика – це синтез християнської віри та вчення Аристотеля. Використання філософії Аристотеля в розробці середньовічної теологічної догматики пов'язане з його працею "Метафізика". Тут філософ визначає метафізику як вчення про буття як таке і про буття в цілому, зводячи його до питання про вище буття, яке іменує божественним. У цьому сенсі він називав філософію теологічним пізнанням. Отже, сам Аристотель вибудував такий ланцюг: перша філософія – метафізика – теологія.

На латинському заході Аристотель з'явився через арабські переклади в XII ст. Поряд із теологією в університетах почали викладати його вчення. Проте аристотелізм явно розходився із релігійними доктринами і з фундаментальною концепцією Бога-творця. Оскільки філософію Аристотеля забороняли, і ці заборони не були дієвими, то єдиним виходом було пристосувати його вчення до релігійної догматики. Це вдалося зробити **Томасу Аквінському**, який продовжив традицію свого вчителя Альберта Великого, а саме: серйозного вивчення Аристотеля. Філософію Т. Аквінського католицька церква і до сьогодні вважає єдино істинною.

Т. Аквінський написав багато творів. Серед найбільш значущих: "Сума філософії", "Сума теології", коментарі до найголовніших праць Аристотеля "Метафізика", "Фізика", "Про душу", "Нікомахова етика", "Політика" тощо.

Найперше Т. Аквінський чітко розмежовує сферу науки і віри, царини розуму від царини одкровення. Наукове знання – це знання про світ, і воно має бути об'єктивним і правильним. Але воно не може бути всеосяжним. Є така сфера дійсності, яка недоступна науковому пізнанню. Це сфера віри, вона є поза філософським пізнанням. За Т. Аквінським, в основі взаємодії філософії і теології лежить **принцип гармонії віри і розуму**.

Предмет філософії – істини розуму, предмет теології – істини одкровення. Християнська істина стоїть вище за розум, але не суперечить йому. Істина може бути одна, бо походить від Бога. Об'єктом пізнання і філософії, і теології є Бог. Тому не повинно бути суперечності між вірою і розумом. У працях "Сума теології", "Сума філософії" він визнає відмінність між філософією і теологією лише в методах досягнення результату. Більшість догматів непідвладні філософським засобам доведення, бо вони надрозумні. Людський розум слабший від Божистого і має смиренно схилитися перед вірою. Людський розум може довести лише деякі догмати віри: існування Бога і безсмертя душі. Але розум не може осягнути Божисту Трійцю, втілення і страшний суд. Філософія – служниця теології. Її завдання – тлумачити у категоріях розуму релігійні істини і заперечувати як хибні аргументи розуму проти віри.

Згідно з думкою Т. Аквінського, людський інтелект безпосередньо не знає ні Бога, ні душі, ні суті матеріальних речей, ані жодних загальних істин. Йому дано тільки одиничні речі, які є субстанціями. Сутність тілесних субстанцій складається із форми і матерії. Форма є в субстанціях джерелом єдності, а матерія – множинності. Що тілесне, те складається з форми і матерії, а що чисто духовне, те має тільки форму. На цій онтологічній основі філософ вибудовує систему, яка охоплює Бога і творіння, світ духовний і тілесний. Філософський фундамент цієї системи – вчення Аристотеля про чотири першопричини буття. Натомість оригінальність його вчення, що має назву **томізм**, виявне в його будові: вченні про Бога, вченні про світ і вченні про душу.

Світ, створений Богом, і наділений буттям, – буття від Бога, але вже не Боже. Світ мінливий, підвладний становленню, плинний, а тому протистоїть незмінному і безсмертному буттю Бога. Мінливість світу не виключає його сталості. У створеному світі Т. Аквінський виділяє чотири рівні буття, залежно від того, як форма (актуальний початок) реалізується в речах. Світ – це

впорядковане, гармонійне ціле, в якому реалізований Божий задум, а тому в ньому присутня розумна доцільність і смислова визначеність. Світобудова має чітку структурну композицію, що репрезентує ієрархію щаблів буття. Найнижчим щаблем буття є нежива природа. Сюди входять неорганічні стихії і мінерали. Форма тут задає лише зовнішню визначеність речі. Над неорганічним світом підноситься царина рослин і тварин. У рослинному світі форма визначає внутрішню доцільність буття, постає як його кінцева мета. Тоді як у тваринному світі форма є діючою причиною, вона задає не лише мету, але й початок діяльності, руху. Над органічним світом постає новий щабель буття – людина. Тепер форма постає не як організуючий принцип матерії, а сама собою незалежно від матерії. Це – дух, розум, розумна душа. Розумна душа безсмертна, бо вона не пов'язана з тілом. Їй притаманне мислення і воля. Розум – це вища людська здібність. Воля – це практичний розум, здатність розрізняти добро і зло, вона керує вчинками і поведінкою людей. Уся ця композиційна структура буття позбавлена руху і розвитку Вона повністю підпорядкована вічним Божистим законам.

Концепцію людини Т. Аквінський розвиває в руслі аристотелівської традиції та на основі власного метафізичного вчення. Субстанційною основою буття людини є її душа – джерело духовного і фізичного життя. Функціонально душа може виступати в різних іпостасях: бути інтелектуальною, вегетативною та чуттєвою. Інтелектуальна функція душі становить субстанційну основу духовного життя, пізнавальної діяльності та вольових актів людини. Саме через інтелектуальну функцію душі людина виявляє себе як духовна істота[133].

На його думку, кожна людина володіє індивідуальним інтелектом, якому має підпорядковуватися воля. Визнавши пріоритет розуму над волею, Т. Аквінський вбачав саме у свобідній

[133] *Кондзьолка В.* Історія середньовічної філософії. Львів: Світ, 2001. – С. 243.

волі причину зла. Справді, людина здатна чинити злі вчинки саме тому, що вона вільна, тобто може ігнорувати ті закони і принципи, які диктує їй розум і які об'явлені у Святому Письмі. Зло постає як результат духовного розриву з волею Творця. Водночас стремління людини до добра, до духовного контакту з Богом підносить її над усіма живими істотами, наповнюючи її життя сенсом.

Характеризуючи філософію томізму, Бертран Расел зазначав, що перш ніж філософувати Т. Аквінський уже знає істину, яка об'явлена в католицькому віровченні. Якщо він може знайти раціональні аргументи на користь істини – добре, якщо ні – він повертається до одкровення. Тому Б. Расел пише, що це не філософія, а система упередженої аргументації.

Незважаючи на різні оцінки, оновлена філософія Т. Аквінського є офіційною філософією римо-католицької церкви. Повернення до його вчення відбулося в другій половині XIX ст. Спонукала до цього Енцикліка папи Лева XIII (1879), яка рекомендувала обновити філософію в дусі томізму. Відтоді й розвивається філософія, що отримала назву "**неотомізм**".

Завершуючи загальну характеристику філософії середньовіччя, необхідно зазначити, що її оцінюють по-різному. Так, І. Франко називав добу Середньовіччя "темні віки". Тоді як французький філософ А. Койре високо оцінював духовний внесок середньовіччя. На його думку, саме схоласти здійснили філософську освіту Європи і створили філософську термінологію, якою ми користуємося й до сьогодні. Наш сучасник, український філософ В. Кондзьолка вважає, що значущість середньовічної філософії для сучасності пов'язана з тим, що латинська мова стала в середні віки мовою культури, науки і освіти Західної і Центральної Європи. "На базі латинської мови середньовічна філософія вибудувала свою "професійну мову", основу якої становив виключно багатий понятійно-категоріальний термінологічний апарат, що ним і сьогодні послуговується сучасна філософія. Сам факт, що латинською мовою писали

практично усі тогочасні мислителі, зіграв позитивну роль ще й у тому плані, що вдалося усунути термінологічну розбіжність, семантичну неоднозначність філософських понять, якими послуговувалися філософи різних напрямків, епох і народів"[134].

На зміну добі **Середньовіччя** приходить доба **Відродження**. Її поява зумовлена соціально-культурними трансформаціями в житті Західної Європи. Насамперед у XIV–XV ст. зростає авторитет міст і їхнє значення в економічному і духовному житті. Міста стають центрами торгівлі, виробничої діяльності, освіти та науки. На цій основі формується новий погляд на Бога, світ і людину, співвідношення Бога і людини, підриваючи теїстично-ортодоксальний світогляд.

Нові світоглядні тенденції найповніше були представлені в Італії, де і постав Ренесанс, а в XV ст. отримав назву доби Ренесансу, або Відродження. Зовнішньою ознакою, що послужила для назви цілої епохи, було масове захоплення античною культурою та літературою, які репрезентували довершені взірці людського самовияву. Проте митці розуміли, що повернутися в минуле неможливо. Тому Ренесанс – це передовсім вільне осмислення творів античності, відмова від готових істин і певне їхнє наслідування. А ще більше відновлюється спосіб життя, мислення, світовідчуття, необмежений авторитетом Церкви, а орієнтований на всебічний розвиток людини.

Нові акценти у світобаченні доби Відродження були зумовлені переорієнтацією в духовному житті на **мистецтво**, а в мистецтві – на розкриття людського генія. За допомогою мистецтва відтворювався світ людського буття і його цінність. Людина з її тілесністю почуттів змальовується такою, якою вона є насправді: не гріховною, а як вища цінність.

Обгрунтування цінності та значущості життя людини започаткували видатні поети Італії Данте Аліґ'єрі та Франческо Петрарка. Визнаючи духовну сутність людини та необхідність

[134] *Кондзьолка В.* Історія середньовічної філософії. Львів: Світ, 2001. – С. 9.

її наближення до Бога, все ж головне для людини – це **уславити себе земними вчинками** та **діяннями.** Людина, на думку Данте, сама має відповідати за своє благополуччя, і вирішальними тут є її особисті якості, а не матеріальне багатство чи благородне походження. Звідси і захоплення античністю, яка, на думку Ф. Петрарки, орієнтувала людину на різнобічність у своїх виявах. Йому теж імпонувала ідея активної самореалізації людини.

У новій системі гуманістичних цінностей доби Відродження важливе місце посідало прагнення до земної слави завдяки наполегливій творчій праці. Обидва поети вважали це прагнення благородною властивістю людської натури. На думку Ф. Петрарки, земні турботи є найпершим обов'язком людини, які вона не повинна приносити в жертву потойбічному блаженству. Допоки людина живе, вона повинна досягати тієї слави, на яку вона може розраховувати тут, на землі.

Наступна генерація митців: Джовані Бокачо, Калючо Салютаті, Лоренцо Вала, Джаноцо Манаті прославляють людину як найвище творіння Бога, призначення якої пізнавати і діяти. Гідність людини визначають її набуті достоїнства. Отже, ренесансному світогляду притаманний **антропоцентризм**, що виявляється в пропагуванні культурно-мистецького **індивідуалізму**.

Завдяки митцям утверджується гуманізм у культурі й світогляді доби Відродження. Цей гуманізм виявляється у тому, що:

а) Бог творить світ і людину як креативну і мислячу істоту. Бог дав людині свобідну волю, і вона сама має вирішити свою долю, визначити своє місце у світі. Людина творець своєї долі. Зокрема, Джовані Піко дела Мірандола, обстоюючи принцип свободи людини як засаду її гідного життя, зазначав, що людина має сформувати себе як вільного і славного майстра. У людини є можливість стати співрівною Богові. Однак це зовсім не означає, що вона наближається до Бога. Йдеться про те,

що людина аж занадто повірила в себе, в те, що тільки вона є ковалем свого щастя;

б) формується проблема співвідношення Божого провидіння і свобідної волі. Саме гуманісти вводять поняття "фатум" (доля), що виражає залежність людини від невблаганних зовнішніх сил, і "фортуна" (випадок) як здатність протидіяти соціальним обставинам;

в) людина не просто природна істота, не пасивний образ і подоба Божа, а особистість, що стверджує себе у своєму індивідуальному бутті. Способом її утвердження є **творча праця**. Творча праця вперше стає мірилом людини, її самоцінності. В середні віки працю розглядали як відплату за гріхи. В добу Відродження праця – єдиний спосіб прославити вінець Божого творіння – людину, через творення і самої людини як досконалості. Досконалість – ось характерна риса Бога. Художник-творець прагне наслідувати Бога. Його діяльність набуває сакрального (священного) характеру. Він не просто наслідує творінням Божим, але самій Божистій творчості. Людина вчиться у Бога творити досконале, намагається осягнути сам процес творення. Праця стає мірилом соціальної вартості людини. Оскільки кожна людина по-своєму осягає процес творення і досконале, то кожна людина є цінністю. Понад те, людина постає ще одним творчим центром Усесвіту поряд із Богом.

Світогляд доби Відродження орієнтує на активну самореалізацію людини. Але це стосується не всіх, бо Відродження в Італії було елітарним.

**Антропоцентризм** і **гуманізм** ренесансного світогляду знаходять своє обґрунтування у філософії. Вона зосереджується на людині, визнаючи цінність її земного життя та акцентуючи на мірі людяності в людині. Звичайно, обґрунтування вартості людини не могло відбуватися шляхом заперечення цінності небесного. Вирішити цю проблему вдалося на шляху пантеїстичного розуміння світу. Джерелом пантеїзму була неоплатонічна філософія.

**Пантеїзм** (з гр. дослівно "*всебоже*") – це онтологічне вчення, згідно з яким християнський Бог втрачає свій трансцендентний, позаприродний характер і зливається з природою. Він розсіяний у природі, а тому природа набуває Божистої суті. Так, наприклад, натурфілософ доби Відродження Парацельс (лікар, астролог, алхімік) вбачав у природі живе ціле, пронизане магічними силами, які виявляються не лише в будові та функціях рослин, тварин і людей, але й неживих стихіях. Він встановлює особливу систему аналогій між різними органами людини і тварини, з одного боку, і частинами рослин, будови мінералів і небесних світил, – з іншого. Вся природа може бути пояснена трьома елементами: ртуттю, сіркою й сіллю. Ртуть відповідає духу, сірка – душі, а сіль – тілу. Подібно до того, як тіло підпорядковане душі, так і в природі є деякий одухотворений первень – архей, який треба осягнути, щоб оволодіти силами природи, ввійти з ними в магічний контакт. А звідси і ренесанс магії в добу Відродження.

Філософське обґрунтування пантеїзму подав німецький філософ і богослов, кардинал **Ніколо Кузанський** (1401–1464) у праці "Про вчене незнання" (1440). Він стоїть на позиціях неоплатонізму і виходить із поняття Єдиного (Бога), що є можливістю всього, але в згорнутому вигляді. Бог – це нескінченне єдине начало і водночас прихована сутність всього. У Бога немає розрізнення між тим, чим він може бути, і тим, чим він є. Бог містить у собі всю можливість буття і водночас всю повноту вічної актуалізації буття.

Світ, відповідно, є розгорнутою сутністю Бога. Тож природу Н. Кузанський розуміє як божественну книгу, що розкриває людині Бога через Його творіння. Осягнення нескінченного буття в його співвідношенні з буттям скінченим є суто філософською проблемою. Перехід від Бога до світу – це **розгортання** із сутності Бога того, що є в Ньому в можливості. Діалектика Бога і світу є процесом саморозгортання Єдиного, що зумовлює глибинну єдність світу, на відміну від його ієрархізації в

неоплатонізмі. Проте Божисте начало не вичерпує себе, втілюючись у світ природи. Все, що створено і що буде створено, розгортається із того, в чому воно існує в **згорнутому вигляді**. Бог не трансцендентний світу, а обіймає собою все сутнісне як його нескінченна причина. Вчення Н. Кузанського про співвідношення Бога і світу суперечило ортодоксальній креаціоністській концепції творення світу.

Бог зливається зі світом, Він пронизує всі створені форми буття. Тому Бог – це все. Бог не може бути більше того, чим Він є. Але Він не може бути і менше того, чим Він є. Бог є і **максимум**, і **мінімум**. Він є те і те в досконалому співпаданні протилежностей. Отже, мінімум і максимум збігаються. Бог, перевершуючи всі відмінності й протилежності, тотожний нескінченому.

Аргументуючи власну пантеїстичну позицію, Н. Кузанський відкрив **принцип співпадіння протилежностей**. Щоб зробити його більш наочним, він звертається до математичного прикладу: якщо радіус кола збільшити до нескінченності, тоді коло стає нескінченною прямою, і з ним співпадає і діаметр, і центр. Отже, центр (мінімум) і коло (максимум) співпадають. Математичні аналогії, якими послуговується філософ, є просто символами, які допомагають розуму, але не роз'яснюють Божисту реальність. Як наголошував Н. Кузанський, математична нескінченність може символізувати Божисту нескінченність, однак не тотожна їй.

Найсильніший удар по традиційному релігійному світогляду наніс філософ Марсіліо Фічіно (1433–1499), поставивши проблему співвідношення Бога і світу, Бога і людини. Перехід від Бога до світу – це перехід від вищої Єдності до множинності, від непорушності Божистого начала до руху, властивого речам. Протилежність Бога і світу залишається. Бог – поза світом, але в процесі творення Він випромінює себе, бажаючи максимально віддати себе. Бог – всюди, Він – загальна причина речей. Однак Бог не розчиняється в природі, а поглинає її. Бог тому знахо-

диться у всіх речах, що всі вони знаходяться в Ньому. І якби вони не були в Ньому, то не були б ніде, і не існували б. Отже, природа розчинена в Божистому началі.

Людину Бог наділяє потенційною здатністю до дій, що робить її співмірною Йому. Могутність людини майже подібна до Божистої природи. Людина приборкала стихії, вона ніби виконавець волі Бога на землі. М. Фічіно не лише обстоював пантеїзм, а й відкрив нову Флорентійську платонівську академію, яка слугувала розвитку освіти й науки та поширенню пантеїзму.

**Натуралістично-пантеїстичну** філософію в XVI ст. розвиває італійський філософ **Джордано Бруно** (1548–1600) у таких діалогах: "Про причину, початок та Єдине" (1584) та "Про нескінченність, Всесвіт і світи" (1584). Його вчення ґрунтується на новітніх досягненнях природознавства (зокрема, геліоцентричній системі Н. Коперніка) і неоплатонізмі. За праоснову Всесвіту філософ бере Єдине. Проте під Єдиним він розуміє не горішній ступінь космічної ієрархії буття, а розчиняє його у Всесвіті. Єдине те, що є всім і може бути всім абсолютно[135]. Єдине – і причина буття, і саме буття речей. Єдине знаходиться у всьому і скрізь. Ототожнюючи Всесвіт із нескінченним божеством, Дж. Бруно отримує **нескінченний** Всесвіт, у якому немає межі між творцем і його творінням.

Всесвіт існує одвічно і не може зникнути. Всесвіт нескінченний і безмежний, а тому немає ні центру, ні краю. У ньому відбуваються неперервні зміни і рухи, але сам він нерухомий, оскільки заповнює собою всього себе, а відтак йому нікуди переміщатися. На думку Дж. Бруно, час все бере і все дає, все змінюється і ніщо не гине. Всесвіт і є Єдине – вічне, завжди подібне і тотожне самому собі буття. Всесвіт єдиний у всіх речах, що його заповнюють. Тому нескінченне розмаїття властивостей, форм, фігур, кольорів та їхнє поєднання є лише зовнішнім виявом однієї і тієї ж субстанції[136].

---

[135] *Бруно Дж.* Философские диалоги. М.: Алетейа, 2000. – С. 103.
[136] *Бруно Дж.* Философские диалоги. М.: Алетейа, 2000. – С. 139.

Дж. Бруно руйнує традиційне протиставлення форми, як начала активного і творчого, та матерії, як начала безмежного, а тому пасивного. На його думку, вадою Аристотелевого визначення матерії є її суто логічний, а не фізичний характер. Матерія Аристотеля позбавлена життєвих барв, а тому є не чим іншим, як логічною фікцією[137]. Не поділяючи схоластичного розуміння матерії як чистої можливості та неоплатонічного вчення про матерію як "небуття", Дж. Бруно розробляє вчення про матерію як активне, творче начало, переповнене життєвими силами. Не можна ділити буття на форму і матерію, як це робив Аристотель. Субстанційна форма не може існувати без матерії. Вона не привноситься ззовні, позаяк є внутрішнім формотворчим початком матерії. Це – два співвічні початки у природі. Тому матерія, як і субстанційна форма будь-якої речі, незнищенні в значенні втрати буття цілковито. Жодна річ не знищується і не втрачає буття, вона лише втрачає випадкову зовнішню і матеріальну форму.

За Дж. Бруно, матерія містить у собі всі форми, вона є джерелом дійсності, вона творить форми зі свого лона. Тож, зазначає філософ, матерія розгортає те, що містить у собі як згорнуте. Вона божественна і є матір'ю всієї природи. Творчий активний імпульс, уважає філософ, належить самій природі, а не Богові. Цю внутрішню здатність матерії до творення форм він називає **Душею світу**. Вона – творчий початок Усесвіту і всього, що в ньому міститься. Душа світу – вічна і незмінна субстанція. Завдання філософії – пізнати єдину субстанцію як причину і початок всього існуючого. Головною здатністю світової душі є **світовий розум**, який постає загально **діючою причиною**. Він наповнює все, осяює Всесвіт і спонукає природу творити належно, як внутрішній художник[138]. Дж. Бруно доходить висновку, що в основі світу лежить єдина субстанція, яка активна,

[137] *Горфункель А.* Философия епохи Возрождения. М.: Высшая школа, 1980. – С. 271.
[138] *Бруно Дж.* Философские диалоги. М.: Алетейа, 2000. – С. 62.

бо є внутрішнім розумом світу, його душею. Вона – причина всього сутнього. Отже, **форма**, **причина** і **початок** збігаються. Вони є одним і тим же.

Принцип збігу протилежностей існує як у нескінченно великому, так і в нескінченно малому. Збігаються холод і тепло, позаяк одна із цих протилежностей є початком іншої, від межі найтеплішого починається рух до холодного. Збігаються виникнення та знищення речей, бо одна із них є початком іншої, а виникнення одних речей є водночас знищенням інших. Одна і та ж можливість є одночасно в протилежних речах, і що важливіше – в одній й тій же речі. Підсумовуючи, Дж. Бруно наголошує, хто хоче пізнати найбільші таємниці природи, нехай розглядає і спостерігає мінімуми і максимуми суперечностей і протилежностей.

**Натуралістично-пантеїстичний світогляд** розхитував ортодоксальний теїстичний світогляд, а тому католицька церква, розглядала його як єретичний. Зокрема, вислідом із вчення Дж. Бруно було розуміння Всесвіту як однорідного та нескінченного, що не має центру. Він усюди й у всьому. Всі небесні тіла: Сонце і наша Земля, планети і зірки – складаються з одних і тих же елементів, мають ту ж форму, такий же рух і зміни, місце і розташування. Тому безпідставним є поділ Усесвіту на тлінний, підмісячний світ, і нетлінний, небесний. Більше того, існують нескінченні множини світів у Всесвіті, а зірки можуть бути Сонцями з планетами, на яких можуть жити теж розумні істоти. Ці світи народжуються і вмирають, тож неможливо, щоб вони були вічними.

За єретичні вчення Дж. Бруно заарештувала інквізиція. Вона вимагала від нього зректися своїх поглядів. Однак безкомпромісний Дж. Бруно не погодився, і його спалили на площі Квітів у Римі в 1600 році. Пізніше католицька церква визнала свій присуд стосовно Дж. Бруно помилковим і висловила навіть щирий жаль із приводу його страти. Сьогодні у Римі на площі Квітів височить пам'ятник цьому величному мислителю доби Відродження.

Пантеїстичний світогляд відкривав шлях до наукового пізнання світу природи. Справді, якщо Бог злитий із природою, то він є необхідністю, яка панує в природі. Тоді можлива наука як пізнання необхідності, а тому закономірними стали натурфілософські дослідження. Відкинувши зовнішнього першорушія, натурфілософи зосереджуються на дослідженні саморуху в природі, витоків життя і свідомості в самій природі.

Натурфілософські вчення розвивали польський астроном **Нікола Коперник** (1473–1543), німецький математик і астроном **Йоган Кеплер** (1571–1630), італійський фізик і астроном **Галілео Галілей** (1546–1642). Помітний вплив на світогляд Відродження зробив Н. Коперник, який обґрунтував **геліоцентричну** систему Всесвіту. Всупереч середньовічному погляду на Землю як центр Всесвіту, він на основі математичних розрахунків спростував геоцентричну модель Всесвіту. Його праця "Про обертання небесних сфер" (1543) започаткувала радикальний перегляд філософських уявлень про світ.

На подальший розвиток натурфілософії мало вплив вчення Дж. Бруно про природну єдність неба і Землі. Всі космічні тіла та їхній рух співрівні Землі та її руху. Тому науковці шукають внутрішні причини руху планет. Через деякий час Й. Кеплер розробив теорію про закономірності руху планет, яку теж довів математично. Згодом ще один визначний учений доби Відродження Г. Галілей за допомогою телескопу, що сам сконструював, наочно підтвердив правильність геліоцентричного пояснення світу Н. Коперніком. Свої дослідження він виклав у праці "Діалог про дві найголовніші системи світу – Птолемеївську та Коперниківську" (1632).

Підсумовуючи розвиток філософії доби Відродження, необхідно зазначити, що в цей період формувався гуманістичний світогляд, в якому саме людина посідала місце творчої індивідуальності співрівної Богові. Обожнення людини і природи – характерна особливість пантеїстичної філософії. Одушевленість природи означало визнання за природою її життєвої сили, роз-

маїття її індивідуалізованого буття. Водночас філософія Відродження була філософією епохи великих відкриттів. Спираючись на них, вона відстоювала незалежність наукового і філософського знання від теології.

## Ï è òàí íÿ äëÿ ñà ì îêî í òðîëþ

1. *Які духовно-теоретичні джерела середньовічної філософії?*
2. *Що таке "патристика"? Які етапи розвитку патристики?*
3. *Які ідеї розвивали в неоплатонізмі?*
4. *Який зв'язок існує між античною та середньовічною філософією?*
5. *Чому середньовічну філософію називають "схоластикою"?*
6. *Які головні етапи розвитку середньовічної схоластики?*
7. *У чому суть полеміки між номіналізмом і реалізмом?*
8. *Хто був автором п'яти онтологічних доказів буття Бога?*
9. *Які риси гуманізму доби Відродження?*
10. *У чому відмінність пантеїзму Н. Кузанського і Дж. Бруно?*

## Ë³ òåðàòóðà


1. Бруно Дж. Философские диалоги. М.: Алетейа, 2000. 320 с.
2. Горфункель А. Философия эпохи Возрождения. М.: Высшая школа, 1980. 368 с.
3. Кондзьолка В. Історія середньовічної філософії. Львів: Світ, 2001. 320 с.
4. Коплстон Ф. История средневековой философии. М.: Энигма, 1997. 512 с.
5. Пашук А. Нариси з історії філософії середніх віків: Підручник. К.: Видавничий дім "Ін Юре", 2007. 712 с.
6. Святий Августин. Сповідь. К.: Основи, 1999. 319 с.
7. Татаркевич В. Історія філософії: Антична і середньовічна філософія. К.: Свічадо, 1997. Т. 1. 456 с.

# Розділ 6

## ПРОБЛЕМА СУБСТАНЦІЇ ТА АБСОЛЮТУ В НОВОЧАСНІЙ ФІЛОСОФІЇ

***Коло питань:*** Онтологічні парадигми в новочасній філософії: монізм, дуалізм, плюралізм. Французький матеріалізм XVIII ст. та його риси. Космогонічна гіпотеза І. Канта. Інтерпретація Абсолюту в німецькій філософії XIX ст. Панраціоналізм філософської системи Ґ. Геґеля. Діалектичний метод та його принципи. Ірраціональне тлумачення Абсолюту в філософії Ф. Шелінґа та А. Шопенгавера.

Історичні рамки західноєвропейської філософії Нового часу – XVII–XVIII ст. Уже у другій половині XVI ст. в Європі зароджується індустріальна цивілізація, що спиралася на машинне виробництво. Воно вимагало систематичного продукування знання, а не від випадку до випадку. Тому новочасна філософія переорієнтовується на гносеологічну проблематику, якій підпорядковується онтологія.

Бурхливий розвиток наук зумовлював секуляризацію світогляду, послаблював теїстичну спрямованість онтології. Не заперечуючи існування Бога, філософи водночас запропонували відмінні від теїзму онтологічні вчення. Річ у тім, що теїзм, як онтологічне вчення, беззастережно слідував християнській вірі, опираючись на Святе Письмо. Ідея креаціонізму, яка була покладена в основу схоластичного філософування, у Новочасну добу

ставала гальмом у розвитку науки. Згідно з цією ідеєю, Бог не лише постійно утримує світ, але й здатний творити чудо. Зокрема, єпископ Дж. Берклі був переконаний, що в деяких випадках конче необхідно, щоб творець природи виказав свою верховну силу через витвір будь-якого явища, що не вписується у звичний хід подій. Такі винятки із загальних законів природи слугують тому, щоби вражати людей та переконати їх в існуванні Бога[139]. Але за таких умов наука стає неможливою. Тому в європейській філософії утверджується **деїстичний світогляд**, згідно з яким Бог творить світ як велетенський механізм, надає йому перший поштовх, а далі вже не втручається в перебіг природних і соціальних процесів.

Деїстичну позицію в онтології Нового часу започатковує **Рене Декарт** (1596–1650) – французький філософ, математик, фізик і фізіолог, автор багатьох відкриттів у математиці та природознавстві. Він отримав строге католицьке виховання, тому правила віри сприймав без обговорення й беззастережно. Однак був проти того, щоб теологію розвивали як науку, що доводить свої судження. Догмати релігії та правила віри не можуть бути предметом наукового доказу, крім догмату існування Бога.

Р. Декарт був математиком, і це позначилося на способі його філософування. Філософія – універсальне знання спрямоване на сутність буття. Як гранично загальне знання, воно повинно бути найбільш достовірним. Те, що доходить до кожного без зусиль, має володіти найвищою достовірністю. Вона притаманна математичному пізнанню. Це – єдино строге і достовірне знання. Р. Декарт прагнув вивести філософію в ранг абсолютної науки. Він визначив основоположну настанову європейської філософії Нового часу: надати філософській істині математичного характеру, вивести людство із стану сумнівів і нечіткості мислення. Ця ж ідея є лейтмотивом філософування

[139] *Беркли Дж.* Трактат о принципах человеческого знания // Сочинения. М.: Мысль, 1978. – С. 200.

Ґ. Ляйбніца. Йому належить вислів: "Без математики не проникнути в основи метафізики".

Своє вчення Р. Декарт виклав у працях "Засади філософії" (1644) та "Метафізичні розмисли" (1647), де вводить поняття субстанції. **Субстанція** – універсальна самодостатня основа всього існуючого. Вона існує так, що не потребує для свого існування нічого, крім самої себе. Нествореною субстанцією у Р. Декарта є Бог. Він – вічна, незмінна, незалежна, всевідаюча й усемогутня субстанція, яка створила й породила людину й усі інші існуючі речі[140]. У створеному світі Бог проявив себе у двох незалежних субстанціях: **матеріальній** і **духовній**. Бог – нескінченна субстанція, тоді як дух і тіло – скінченні, оскільки вони взаємно виключають і обмежують одна одну. Вони потребують для свого існування активності Бога. Філософ ніде не обґрунтовує, чому Бог створив саме ці дві субстанції і чому вони не залежать одна від одної.

Субстанція обов'язково має **атрибут** – це її істотна властивість, без якої її не можна визначити, а сама вона не може існувати. За Р. Декартом, атрибутом духовної субстанції є **мислення**, а атрибутом матеріальної – **протяжність**. Отже, духовна субстанція виявляє себе в мисленні, а матеріальна в протяжності. Всі інші ознаки кожної субстанції є похідними. Зокрема, уява, почуття, бажання є похідними ознаками мислячої субстанції, а фігура, положення, рух – властивостями матеріальної субстанції.

У "Засадах філософії" автор подає своє розуміння природи. Вона є виявом матеріальної субстанції. Тож будь-яка тілесна річ не потребує для свого існування нетілесної субстанції, тобто душі. Тіло є протяжною субстанцією і більше нічим. Тому тіло і протяжність тотожні. Протяжність виявляється у просторових відмінностях. Вона лише просторова, тому протяжність і простір тотожні. Кожне тіло – обмежена просторова величина, що може бути виражена математично.

---

[140] *Декарт Р.* Метафізичні розмисли. К.: Юніверс, 2000. – С. 41.

Там, де є простір, там є тіла і лише тіла. Вони займають увесь простір, а тому немає просторової порожнечі. В межах просторової протяжності не існує нічого непротяжного. До того ж протяжність немає меж, її не можна втиснути в жодні межі. Отже, тілесний світ безмежний і нескінченний. Оскільки протяжність просторово неперервна, то не існує відмінних матеріальних світів, а лише один єдиний тілесний світ.

Всі явища і події матеріального світу є модифікаціями протяжності. Її можливі зміни полягають у подільності, набуванні форми та в русі. Через них можна пояснити всі явища природи. Більше того, всі зміни в тілесному світі можна звести до руху, який Р. Декарт розуміє **механістично**, як переміщення під дією зовнішньої сили.

Рух і спокій – два протилежні стани тілесної субстанції. Тіла не можуть ні рухатися, ні зупинятися самостійно, позаяк позбавлені внутрішньої сили. Першопричиною і спокою, і руху є лише Бог. Він принцип руху і спокою тіл. Оскільки тіла самі собою не можуть ні започаткувати, ні призупинити рух, то вони не можуть ні збільшити, ні зменшити величину руху. Тому кількість руху і спокою в тілесному світі залишається **постійною**. Цей **закон збереження руху** Р. Декарт вивів із незмінності Божистої сутності та його дії.

Якщо природа є виявом матеріальної субстанції, то наше Я (самосвідомість) є виявом мислячої субстанції – душі. За філософом, душа – це дух, його рисою є самоочевидність, як єдина засада пізнання нашого духовного буття. А звідси і декартівський принцип: **Я мислю, отже, існую**. Без самосвідомості немає мислення, немає духу, немає душі.

Розмірковуючи над власним Я, він констатує, що духовне буття людини недосконале. Це спонукало його до пошуків того, звідки він має здатність мислити про що-небудь більш досконале, ніж Я сам. З усією очевидністю Р. Декарт зрозумів, що ця здатність походить від чогось справді більш досконалого за своєю природою. "Вона вкладена в мене тим, чия природа

воістину досконаліша, ніж моя, і хто поєднує в собі всі досконалості, про які Я можу мати деяку ідею, а саме – Богом. Отже, мисляча субстанція для свого існування не потребує жодного місця і не залежить ні від жодної тілесної речі"[141]. Я та Бог є спорідненими завдяки їхній духовності, а отже, Бог є істотністю Я та принципом пізнання.

Лише в людині матеріальна і духовна субстанції пов'язані, тобто тіло одушевлене. Людське тіло – це складна машина, частини якої знаходяться в тісній взаємодії, забезпечуючи цілісність організму. Оскільки тіло єдине і неподільне, то душа не може перебувати тільки в одній із його частин, а повинна пронизувати весь організм. Р. Декарт припускає, що має існувати особливий орган – мозок, через який душа поєднується з організмом.

На противагу людині, тварини не мають душі. Вони – автомати, що функціонують за механічними законами, хоча наділені відчуттями та інстинктами. Отже, відчуття та інстинкти не мають нічого спільного з психічною діяльністю. Екстраполюючи цей висновок на людину, він обстоює думку, що фізичні та психічні процеси в людині існують поруч, паралельно, не впливаючи один на одного. Це не узгоджувалося з реальним станом речей, адже матеріальні процеси відтворюються психічними, а психічні викликають фізичну активність людини.

Дуалізм Р. Декарта усунув Бога з природи, що означало початок споживацького ставлення до природи. Його онтологія формувала прагматичний світогляд, який започаткував знецінене ставлення до природи європейською цивілізацією.

На відміну від Р. Декарта, нідерландський філософ **Барух Спіноза** (1632–1677) захищає існування єдиної субстанції. Своє онтологічне вчення він виклав у праці "Етика" (1675), використовуючи декартівський раціоналізм і, як він сам зазначає, – геометричний (математичний) метод. Згідно з цим методом,

[141] *Декарт Р.* Міркування про метод. К.: Тандем, 2001. – С. 49.

кожна частина "Етики" розпочинається з дефініцій, потім формулюються аксіоми, далі – твердження та їхній доказ.

Стрижень його філософії – **пантеїстичне** розуміння субстанції. Вона не потребує для свого існування нічого іншого, крім самої себе, вона – **причина самої себе** (causa sui)[142]. Такою субстанцією є Бог тотожний із Природою (Natura sive geus). Бог – **іманентна причина** (causa sui) всіх речей, а не діюча ззовні причина. Б. Спіноза постійно наголошував, що принцип єдності Бога й природи є конститутивним у його вченні. Цей принцип слугував засадою для критики теїстичних і деїстичних учень, які розглядали всі явища і процеси у світі як результат надприродного творення їх Богом. За його вченням, у природі немає зовнішнього щодо неї творення, є лише постійне витворювання всього іманентним їй безособовим початком.

Річ у тім, що філософ не ототожнює філософського Бога з Богом теїстичних релігій. Його філософський Бог не особистість, що наділена свідомістю і розумом, а – **нескінченна**, **безособова сутність**, що є причиною і початком всього існуючого. Субстанція вічна, без кінця і початку, нескінченна та неподільна.

Пантеїстичне розуміння Бога як субстанції слугувало Б. Спінозі підставою для заперечення свобідної волі Божої, тобто Його дії не можуть бути довільними, а лише розумно необхідними. Водночас у нього Бог – єдина вільна причина, бо поза нею немає зовнішньої причини, яка б спонукала чи присилувала його. Зокрема в "Етиці", яка є взірцем математичного викладу філософського знання, він доводить теорему: *Бог діє єдино за законами своєї природи і без будь-чийогось примусу.*

Субстанція є натурою, що витворює (natura naturans), а речі є витвореною натурою (natura naturata). Бога, як субстанцію, ми осягаємо інтелектуальною інтуїцією, а світ різноманіт-

---

[142] *Спиноза Б.* Этика // Избранные сочинения: В 2 т. М.: Политиздат, 1957. Т. 1. – С. 360.

них речей – чуттєво-абстрактно. Бог – причина і опікун тільки окремих речей. Світ речей – не хаотичне нагромадження предметів і явищ природи, а сукупність **модусів**, тобто одиничних проявів єдиної та неподільної субстанції. Отже, світ і цілісний, і розмаїтий.

Нескінченна множина модусів виникає із необхідності Божистої природи. Бог є іманентною причиною модусів як чуттєвого світу, так і умоосяжного. Тож будь-який модус містить у собі Божисту сутність. Пізнаючи модуси, ми пізнаємо субстанцію.

За Б. Спінозою, існують як прості, так і складні модуси. Одним із складних модусів є людина. У ній поєднане скінчене і нескінчене, вічне і тлінне. Після смерті людська душа переходить у стан субстанційної вічності.

Субстанції притаманні головні властивості (атрибути): **протяжність** і **мислення.** Якщо Р. Декарт дуалістично протиставляє протяжність і мислення, то Б. Спіноза вбачає в них два атрибути однієї субстанції. Субстанція мисляча і субстанція протяжна складають одну і ту ж субстанцію, яку розуміють в одному випадку під одним атрибутом, а в іншому під іншим[143].

Він, як і Р. Декарт, ототожнює протяжність із матеріальністю. Із цієї неперервної протяжності постають конкретні конфігурації тіл. Однак проблема полягала у тому, в який спосіб відбувається індивідуація нескінченно-просторової субстанції в її конкретно-просторові модуси. Таким способом індивідуації є рух і спокій, які притаманні всім речам.

Досліджуючи природу речей, зазначає Б. Спіноза, ми прагнемо віднайти притаманні всій природі рух і спокій, їх закони і правила, які природа завжди зберігає і за якими вона постійно діє. Саме йому значною мірою належить заслуга в розробці поняття "**природної закономірності**", яке сформулювали спільно філософи і науковці XVII ст.

---

[143] *Спиноза Б.* Этика // Избранные сочинения: В 2 т. М.: Политиздат, 1957. Т. 1. – С. 407.

Стосовно атрибуту мислення Б. Спіноза стверджує, що індивідууми природи всі одушевлені, хоча і різною мірою. Отже, немає проблеми взаємодії між фізичним і психічним, бо мислення – це самосвідомість природи.

Субстанції притаманна внутрішня необхідність свого існування. Тому витворений світ також пронизаний необхідністю. У природі немає випадковості, існує лише необхідність. Людина, з одного боку, підлягає необхідності, а з іншого, – як розумна істота, здатна пізнавати необхідність, а отже, досягати певного рівня свободи. Свобода і необхідність взаємозумовлюють одне одного. За Б. Спінозою, **свобода – це пізнана необхідність.**

Німецький філософ **Ґотфрід Вільгельм Ляйбніц** (1646–1716) розвинув онтологічне вчення про множинність субстанцій. У праці "Монадологія" він сформулював **плюралістичну** концепцію буття. На противагу Б. Спінозі, філософ уважає, що з однієї субстанції не може постати все розмаїття світу, для цього потрібна множина субстанцій. Самостійно існуючі субстанції, він називає монадами. За означенням, **монада** – це проста субстанція, тобто така, що немає частин. Оскільки монади прості та неподільні, то це означає, що вони не можуть бути речево-матеріальними. Їхня природа **духовна**. Монади є істинними атомами природи, тобто елементами речей[144]. Прості субстанції з необхідністю повинні бути повсюдно, бо без них не було б складних субстанцій, тобто тіл.

У вченні Ґ. Ляйбніца Бог є істинна причина всіх субстанцій. Тож очевидно, що створені субстанції залежать від Бога, який зберігає їх і навіть неперервно відтворює їх, подібно до того, як ми творимо наші думки. Водночас кожна субстанція є особливим світом, незалежним від усього існуючого, крім Бога. Монади не гинуть природним шляхом, оскільки вони виникають шляхом творення. Вони мають таку ж тривалість,

[144] *Лейбниц Г.* Монадология // Сочинения: В 4 т. М.: Мысль, 1982. Т. 1. – С. 413.

що й універсум. Монади не підвладні смерті, гинуть лише тіла, це їхній розпад на окремі складові.

Ґ. Ляйбніц був переконаний у сталості тієї сили, яка була надана Богом універсуму. Тому він виключає повторне втручання Бога. Універсум перебуває в стані гармонії. Джерелом такої дивовижної узгодженості може бути тільки Божиста мудрість. Творячи монади, Бог так їх "запрограмував", що в результаті їхньої незалежної діяльності постав універсум, де все дихає взаємною згодою[145].

На противагу механіцизму Р. Декарта і Б. Спінози, Ґ. Ляйбніц обстоює **динамізм буття**, наголошуючи на **активності** монадної субстанції. Як тіло не може існувати без руху, так субстанція – без дії. Невід'ємним атрибутом монади є сила, яка переходить від однієї частини матерії до іншої, слідуючи законам природи. Сила є безпосередньою причиною всіх тілесних змін. На думку філософа, повсюдно розлито первинну активну силу, яку можна назвати життям[146]. І, власне, монада є центром життєвої сили, а життя виявляється універсальною властивістю буття. Отже, завдяки простим субстанціям вся природа наповнена життям.

За Ґ. Ляйбніцем, кожному тілесному утворенню притаманна своя життєва сила. Це означає, що не може бути двох абсолютно тотожних речей. А якщо таке виявлено, то – перед нами та ж сама річ.

Монади різняться між собою своїми властивостями та діями. Без такого розрізнення неможливо було б виявити зміни в речах. Будь-яка проста субстанція, що є центром і принципом єдності складної субстанції, оточена нескінченною множиною інших монад, що утворюють власне тіло такої центральної монади.

Монади як духовні атоми не мають просторових вимірів, але вони невичерпно змістовні. Для людини змістовна повнота

---

[145] *Лейбниц Г.* Монадология // Сочинения: В 4 т. М.: Мысль, 1982. Т. 1. – С. 424.

[146] *Лейбниц Г.* Против варварства в физике… // Сочинения: В 4 т. М.: Мысль, 1982. Т. 1. – С. 357.

монади – таємниця. Отже, нескінченно мала монада має нескінченно велику змістовність, і її не можна осягнути скінченним людським розумом.

На його думку, монади мають внутрішній розвиток, що відбувається через два стани: **сприймання** та **прагнення**. Він наголошує на тому, що картезіанці помилялись, коли не визнавали неусвідомлених сприймань і на цій підставі заперечували наявність душ у тварин. Спрямовує сприймання та перехід від одного до іншого прагнення. Щоправда, прагнення не завжди може досягнути цілісного сприймання.

Саморозвиток монади – це її **внутрішнє прагнення до свідомості**. Щоб розкрити процес саморозвитку, Ґ. Ляйбніц виділяє три типи монад: монади з неусвідомленим прагненням і сприйманням, вони виявляють себе в неорганічній природі як її ентелехія. Монади з усвідомленими прагненнями, вони здатні до чіткого сприймання вражень та їхнього запам'ятовування – е монади душі[147]. Вони є центром тілесної організації у тварин. І насамкінець – розумні монади, з яких утворюються душі людей, це – монади-духи. Вони мають властивості пам'яті, здатність до судження.

Головна властивість людського духу – його здатність до пізнавальної активності, до розмірковування над своїм Я, буттям і Богом. Ці рефлексивні акти духу зумовлюють нові принципові риси монад. Оскільки кожна монада індивідуальна і безтілесна, то жодна із створених монад не може фізично впливати на внутрішнє буття іншої, тобто дія одних монад на інші виключена. Кожна монада замкнута в собі, вона уподібнена всесвіту, що існує сам собою і не залежить від інших монад. Монади не мають вікон, отож ніщо не може проникнути в них. Водночас кожну з монад Ґ. Ляйбніц називає "живим дзеркалом" всесвіту, яке відображує його.

Кожен дух є ніби маленьке божество, що прагне наслідувати Творця природи. Отже, між усвідомленими уявленнями

---

[147] *Лейбниц Г.* Монадология // Сочинения: В 4 т. М.: Мысль, 1982. Т.1. – С. 417.

і неусвідомленими немає різкого переходу, тут є наступність: неусвідомлені уявлення – відчуття – розум. Неусвідомлені малі сприймання він уподібнює диференціалу. Лише нескінченно велике число їх у сумі дає нам доступну для свідомості величину. Наприклад, шум морського прибою складається з нескінченої множини шумів кожної краплини.

Кожен клас монад прагне досягти досконалого стану, яким є Бог. Він – вища монада, абсолютна досконалість, що задає гармонію світу. Завдяки Йому долається ізольованість монад, задається порядок їхнього сполучення. Власне, це і дало підставу Ґ. Ляйбніцу стверджувати, що **наш світ є найкращим із можливих світів**.

Якщо метафізичні вчення XVII ст. готували ґрунт для розвитку науки, то XVIII ст. можна, без перебільшення, назвати сторіччям природознавства. Досягнення механіки найбільше сприяли утвердженню матеріалізму як філософського напрямку. Матеріалістична онтологія зумовлена розвитком науки і природничонаукового мислення. Для науковця світ – це факти, що існують незалежно від нашої волі, і ми змушені на них зважати і до них пристосовуватися. Виходячи із гіпотези про атомістичну будову світу, наука дослідила речовий світ, відкрила молекулярну структуру речовини та закономірності функціонування світу. **Матерію** ототожнювали з **речовиною** та її структурою. Це стало підґрунтям матеріалізму XVIII ст.

Утвердження матеріалізму як філософського напрямку відбулося насамперед завдяки французьким філософам **Жюльєну Ламетрі** (1709–1751), **Дені Дідро** (1713–1784), **Клоду Гельвецію** (1715–1771), **Полю Гольбаху** (1723–1789). Вони продовжили традиції раціоналізму, спираючись на принципи **розумності людини** і **розумності самої природи**. Перший принцип означає, що людина може і повинна слідувати природі, природному порядку. В цьому якраз полягає людська мудрість і вона цілком досяжна. Принцип розумності природи зовсім не означав її одухотворення. У природи немає ні

розуму, ні мети, але вона породжує розумних людей. Віра релігії, наголошував Д. Дідро, несумісна з раціональністю природи. Вона раціональна в тому сенсі, що людина, слідуючи законам природи, може і повинна стати щасливою. Адже її бажання щастя собі відповідає законам природи. Природа була б абсурдною, якби її творіння були приречені лише на муки, та це не так. Вона "розумна", бо розум людей визнає її закони, рано чи пізно наслідуючи їх.

На думку філософів-матеріалістів, усе, що ми називаємо дійсністю, світом – це сукупність атомів та їхніх сполук – молекул. Атоми, як і молекули, є дрібними частинками речовини. Завдяки руху атомів та взаємодії молекул виникають нові тіла. Тому природа не потребує жодної істоти, яка би стояла над нею.

За П. Гольбахом, немає і не може бути нічого поза природою. Вона існує сама собою та діє згідно з власною енергією. Природа була, є і буде тією силою, яка творить і руйнує, породжує і знищує речі, слідуючи законам, що випливають із її необхідного існування[148].

У праці "Система природи" (1770) П. Гольбах розвинув матеріально-субстанційне розуміння природи та розкрив атрибути матерії: протяжність, час і рух. За його вченням, матерія – активне начало. Внутрішній, прихований рух залежить від енергії, що властива тілу, тобто від дії та протидії невидимих молекул матерії, з яких складається тіло. Зазвичай цю внутрішню активність ми не спостерігаємо безпосередньо, а виявляємо лише з часом за тими зміна та перетвореннями, які помічаємо в тілах. Отже, рух існує лише в матерії і через матерію, він не привноситься ззовні, а іманентний матерії.

Матеріалістична позиція Д. Дідро мала свою особливість. Зокрема, у праці "Філософські принципи матерії і руху" (1770) він подав перше визначення категорії "матерія". Під **матерією**

[148] *Гольбах П.* Система природы // Избранные произведения: В 2 т.: Соцэкгиз. – М., 1963. Т. 1. С. 492–493.

філософ розумів як конкретну фізичну реальність, так і філософське поняття для позначення цієї реальності. Матеріальна субстанція протяжна та містить у собі джерело руху.

Вся природа, за Д. Дідро, – це єдиний дієвий світ, вона постійно перебуває "за роботою". Річ у тім, що матерії притаманний постійний нурт. Він зумовлений трьома видами сил: **тяжінням**, "**внутрішньою силою" молекул** і **молекулярними взаємодіями.** Молекула сама в собі є активною силою, здатною впливати та взаємодіяти з іншими молекулами. Кожна із них має свій спосіб ухиляння від попереднього положення. Внутрішня сила молекул володіє невичерпним розмаїттям завдяки індивідуальній специфіці кожної молекули та її властивостей. **Всі молекули гетерогенні**, переконаний Д. Дідро, позаяк із гомогенної матерії не може постати все розмаїття світу речей.

Д. Дідро визнавав тісний зв'язок неживої та живої природи. На рівні молекул матерія містить у собі зачатки тих властивостей, які згодом розвинуться в психічне життя та мислення. Однією з істотних властивостей молекул є "притлумлена" чуттєвість, як особлива форма внутрішньої молекулярної сили, а отже, і руху молекул. У молекул неорганічних тіл чуттєвість потенційна, вона подібна "живому заціпенінню".

Оскільки серед природничих наук у XVIII ст. найрозвиненішою була механіка, то під її впливом матеріалізм набуває **механістичних** ознак. Зокрема, спостерігаємо редукцію всіх явищ природи і всіх природних сил до механічних форм руху матеріальних частин. **Принцип редукціонізму** став засадним у книзі П. Гольбаха "Система природи". Підсумовуючи в ній розвиток природознавства, філософ вивів загальні закони руху природи: 1) закон притягування й відштовхування, згідно з яким шляхом центрованого притягування молекул виникають тіла, а шляхом відштовхування – тіла руйнуються; 2) закон інерції, згідно з яким кожне тіло прагне зберегти свій наявний спосіб буття; 3) закон необхідності, згідно з яким немає наслідку без причини.

Механістичне трактування руху привело його до тези, нібито в природі немає дійсного розвитку, а все здійснюється циклічно. При чому відносно нове виникає лише в результаті вселенських катастроф. Однак концепція загальності механічного руху в умовах XVIII ст. працювала проти ідеї Божистого творення. Недаремно головна праця П. Гольбаха мала ще й назву – "Біблія атеїзму".

Людина, як природна істота, підлягає тим законам, що діють у природі. Невипадково Ж. Ламетрі пише книгу під назвою "Людина-машина" (1747), де дає оригінальне визначення людини. Людина – це машина, що переміщається перпендикулярно, до того ж вона є освіченою машиною та штучним часовим механізмом. А людське тіло – саморухома машина, живе втілення неперервного руху[149]. Через такі визначення у формі метафор він прагнув звільнити розуміння людини від містицизму, наголошуючи на тому, що процеси, які відбуваються в людському тілі, не містять нічого містичного. Вони відбуваються за тими ж законами, яким підпорядковані й неорганічні тіла. Водночас Ж. Ламетрі не заперечував специфіки явищ життя, а тому не ототожнював органічні процеси з неорганічними. Річ у тім, що матерію він наділяв не лише протяжністю, а й рушійною силою та чуттєвістю. Лише органічні тіла є "чуттєвими машинами", які створила сама природа на основі принципу виживання найбільш пристосованих організмів. Людина, як і тварина, має душу, що є матеріальним рушієм живого організму. Душа існує доти, доки триває життя. Однак різниця між людиною і твариною є лише кількісною, а саме: в розмірах і структурі мозку.

П. Гольбах теж розумів душу як властивість особливо організованої матерії, що зазнає тих самих змін, що й тіло. На його думку, функції душі – це функції людського мозку і нервової системи. "Мозок є тим загальним центром, де закінчуються і

[149] *Нарский И.* Западноевропейская философия XVIII века. М.: Высш. школа, 1973. – С. 236.

поєднуються всі нерви, що виходять від усіх частин людського тіла. За допомогою цього внутрішнього органу відбуваються всі операції, що приписуються душі"[150].

Послідовна матеріалістична позиція, тобто визнання самодостатності природи, неминуче приводила речників матеріалізму навіть до фаталізму. П. Гольбах детально розвинув концепцію фаталізму, суть якої полягала у визнанні **невідворотності законів природи**. Розгортаючи зміст поняття "фаталізм", він включає в нього такі елементи: (1) однозначна каузальна (причинова) зумовленість всіх подій, процесів і речей; (2) лінійний зв'язок наслідку зі своєю причиною; (3) все, що необхідне, те причиново зумовлене; (4) все, що необхідне, те наперед визначене зв'язками природи; (5) все відбувається неухильно й неминуче, тож люди не в змозі змінити сталий порядок речей.

Фаталізм французьких матеріалістів спирався на заперечення ними випадковості у природі на тій основі, що вона немає причини. За П. Гольбахом, нічого випадкового не буває. В природі панує причиновість така ж строга, як телеологічний порядок і така ж несподівана для нас, як хаос. Матеріалістичний фаталізм орієнтував на те, щоб покірно чекати свою долю і мовчазно витримувати її непередбачувані удари. По суті, людина не вільна, її долю визначає природна необхідність.

Механістичний і фаталістичний матеріалізм був неспроможний аргументовано пояснити психічні та духовні явища. "Ні фізичні, ні біологічні закони не можуть пояснити чому серед людей існують герої і святі, які віддають своє життя чомусь вищому, ніж життя, чомусь трансцендентному (Богові, ідеї)"[151].

Невід'ємною рисою французьких матеріалістичних учень був **атеїзм**. Матеріалісти гостро критикували релігійний світог-

[150] *Гольбах П.* Система природы // Избранные произведения: В 2 т.: Соцэкгиз. – М., 1963. Т. 1. – С. 140.
[151] *Кульчицький О.* Основи філософії і філософічних наук. Львів–Мюнхен: УВУ, 1995. – С. 109.

ляд і церкву, за що зазнавали переслідування не лише філософи, а й їхні праці. Зокрема, перший твір Д. Дідро "Філософські роздуми" (1746) був засуджений французьким парламентом до спалення, тому що в ньому філософ утверджував віротерпимість і рівноправність усіх релігій, як і право на сумнів щодо існування Бога.

Якщо у 40-х роках XVIII ст. Д. Дідро ще перебував на позиції деїзму, то в 50-х роках переходить на позицію атеїзму. Відмовою від будь-якої віри просякнута праця "Роздуми про вивчення природи" (1754), яка ще має іронічну назву "Молитва". Звертаючись до Бога, він пише: "Я нічого не прошу в Тебе в цьому світі, оскільки хід подій необхідний сам собою, якщо Ти не існуєш, або завдяки Твоїй волі, якщо Ти існуєш… Я сподіваюсь на Твою винагороду в потойбічному світі, якщо він існує, хоча все, що я роблю в поцейбічному світі, я роблю заради себе самого. Якщо я слідую шляхом добра, то роблю це без жодних зусиль; якщо я полишаю шлях зла, то не тому, що думаю про Тебе. Я не міг би заборонити собі любити істину та доброчесність і ненавидіти брехню і порок, якби навіть знав, що Ти існуєш і, що Тобі це не до вподоби"[152].

За пропаганду атеїстичного вільнодумства П. Гольбаха друзі називали його "особистим ворогом господа Бога". Йому належать дотепні та пристрасні анонімні антирелігійні та антицерковні памфлети. У них філософ рішуче виступав проти інквізиції, яка переслідувала і карала талановитих учених, письменників, художників, музикантів, вільнодумців як єретиків. З великою симпатією він пише про подвижників і водночас мучеників науки: Джордано Бруно, Томазо Кампанелу, Галілео Галілея та інших. Їхні поневіряння засвідчують те, що церква оголосила війну науці й знанням тому, що будь-який успіх науки виявлявся згубним для релігії.

Фундаментальна праця П. Гольбаха "Система природи" за її атеїстичну спрямованість теж була засуджена французь-

[152] *Дидро Д.* Собрание сочинений: В 10 т. М.–Л., 1936. Т. 1. – С. 355.

ким парламентом до привселюдного спалення. Річ у тім, що в ній він ретельно аналізує богословське визначення сутності Бога як розумної, доброї й мудрої істоти, виявляючи в ньому неспростовні суперечності.

Розум, зазначає філософ, є властивістю організованих матеріальних істот, що мають органи чуття. Звідси випливає, що вона не притаманна "чистому духу", тобто нематеріальній істоті. Природа нерозумна, хоча до неї належать розумні істоти. Власне тому люди й придумують Бога, який думає та діє за них. Проте все, що відбувається у світі, чітко виказує те, що світом не керує розумна істота.

Спростовує П. Гольбах і таку рису Божистої сутності як справедливість. Теологи стверджують, що Бог справедливий, а біди людей є відплатою за їхні гріхи. Якщо Бог сам не міг створити людську натуру безгрішною, то чи має він право карати людей за їхні гріхи? Бог був би досить несправедливим, якби він карав людей за те, що вони не поділяють Божистої досконалості, або за те, що вони не можуть бути богами, як він. Бог не може бути названий справедливим, оскільки Він приносить зло і страждання як хорошим людям, так і поганим, як релігійним, так і невіруючим. Тому Бог повинен бути визначеним як "істота, яка позбавлена і мудрості, і благості, і справедливості"[153].

Прибічники матеріалізму вважали, що релігія виникла "випадково і невипадково". На думку К. Гельвеція, релігія є випадковою як прагнення подолання страху перед невідомим. Водночас вона – результат легковір'я та безпосереднього обману. Він запропонував розглядати її як спільну творчість дурня та ошуканця. Такий підхід у різних варіаціях поділяли більшість мислителів цієї епохи. Проте релігія виникла і невипадково, позаяк зустріч дурня та шарлатана могла відбуватися більш менш часто в минулі епохи, коли невігластво та наївність були поширені повсюдно. На думку П. Гольбаха, невігластво, три-

[153] *Гольбах П.* Система природы // Избранные произведения: В 2 т. М.: Соцэкгиз, 1963. Т. 1. – С. 63.

воги, бідування завжди були джерелами первинних уявлень людей про божество.

Погляди матеріалістів на походження релігії слугували їм для критики релігії й церкви як носіїв невігластва народу. Тому шлях для подолання релігійних заблуджень вони вбачали у просвітництві. "Якщо незнання природи породило богів, – писав П. Гольбах, – то пізнання її повинне їх знищити… Освічена людина перестає бути забобонною"[154]. Цю тезу Д. Дідро доповнив умовою: релігійна віра зникне остаточно, коли всі люди побачать, що сама церква морально деградує, а її представники не заслуговують нінайменшої поваги і довір'я.

Д. Дідро протиставляв філософію релігії. На його думку, філософи за своєю професією – друзі розуму і науки, тоді як священики – вороги розуму і заступники неуцтва. Його титанічна праця зі створення "Енциклопедії, або Тлумачного словника наук, мистецтв і ремесел" є внеском у подолання невігластва й торжества розуму.

Таке відверто негативне ставлення матеріалістів до релігії було зумовлене їхньою надмірною раціоналізацією людини і природи, яке вони переносили на суспільне життя. В освоєнні природних закономірностей, поширенні освіти вони вбачали шлях раціоналізації всіх сфер суспільного життя, а відтак настання "епохи розуму" та здійснення всіх своїх сподівань і мрій.

Механістичному поясненню природи французькими матеріалістами німецький філософ **Іммануїл Кант** (1724–1804) протиставив **ідею саморозвитку природи**, яку обґрунтував у вченні про походження Всесвіту.

Науковому злету І. Кант сприяла викладацька діяльність у Кенігсберзькому університеті, де він пройшов шлях від студента до ректора. Тут він викладав фізику, математику, фізичну географію, антропологію, метафізику, логіку, моральну фі-

[154] *Гольбах П.* Система природы // Избранные произведения: В 2 т. М.: Соцэкгиз, 1963. Т. 1. – С. 375.

лософію. Творче осмислення широкого кола філософських і природничих дисциплін зумовило енциклопедичну освіченість І. Канта та його оригінальність як мислителя.

У філософії І. Канта виділяють два періоди: **докритичний** (1746–1769) і **критичний** (1770–1797). У докритичний період він займався натурфілософськими проблемами. Вершиною натурфілософського вчення його стала **космогонічна гіпотеза**, викладена у праці "Загальна природнича історія і теорія неба" (1755). У ній розкрито питання про виникнення, розвиток і подальшу долю Сонячної системи, яка сформувалася природним шляхом із гігантської газової туманності. Цю гіпотезу, скориговану фізиком П. Лапласом, астрономи й до сьогодні розглядають як один із можливих варіантів пояснення походження Всесвіту.

В основі цієї гіпотези лежать досягнення фізики XVIII ст. Зокрема, І. Кант обґрунтовує гіпотезу, спираючись на фізичну монадологію, де монада – це матеріальний атом, а також наповнює фізичним змістом сили, що діють між монадами – це притягування й відштовхування.

Зміст космогонічної гіпотези може бути резюмований у таких положеннях. Першопочатково Всесвіт перебував у стані хаосу, тобто розсіяних у світовому просторі різноманітних матеріальних частинок. Під впливом притаманної їм сили притягання вони рухалися спрямовано один до одного. Причому елементи з більшою густиною збирали навколо себе матерію з меншою питомою вагою і самі притягувалися більшими згустками. Сили відштовхування вели до того, що елементи, які прямували до точок притягання відхилялися від прямолінійного руху. Вертикальне падіння перетворилося у рух навколо центра притягання. Утворилися сильні вихори частин. Завдяки відцентровим силам усі частинки рухалися в одному напрямі, здійснюючи вільні обертання навколо центрального тіла. Легкозаймисті частинки центрального тіла спалахують, тож воно стає вогненною кулею – сонцем. Отже, гіпотеза І. Канта пояснювала

походження планет, Сонця, їхнього руху і положення орбіт. Причому порядок і будова світів формується поступово.

Водночас гіпотеза містить і обґрунтування необхідного природного руйнування кожного із створених світів. Сповільнення в часі руху планет навколо Сонця призведе до того, що вони впадуть на нього. Через постійне збільшення розжареної маси, виникає такий стан, що маса розсіюється на елементи, з яких першопочатково формувалися планетні системи. А потім все від початку. Через це "природа навіть там, де вона розпадається і старіє, невичерпна у своїх проявах". У цьому нескінченному процесі від хаотичного розсіяння до структурованого згущення матерії і знову до її розсіювання немає місця для Бога. Хоча І. Кант поділяє позицію деїзму. У нього є декларативні твердження про творення Богом первинної матерії, з якої природно виникають світи.

Процес упорядкування Всесвіту та його руйнація є безперервним. Космічні тіла та цілі світи народжуються і розвиваються, а потім гинуть. Їхній кінець є початком нових космічних процесів.

У цій же праці І. Кант спробував відповісти на питання про походження видів рослин і тварин на землі. Він рішуче відкинув креаціоністське вирішення цієї проблеми. Неправомірно, на його думку, вважати надприродним походження живих істот лише на тій основі, що їхнє природне походження не зовсім зрозуміле. Філософ писав про значні труднощі в пізнанні походження живих істот у порівнянні з походженням небесних тіл. Він розумів обмеженість механіцизму і був переконаний, що у біологічних істот є природні причини більш високого порядку, які ще непізнані.

Для більшості філософів Нового часу (британських, французьких, нідерландських) заняття метафізикою було підпорядковане вирішенню низки гносеологічних проблем. Експериментальне природознавство вимагало з'ясувати межові засади

буття природи і людини. Тому цілком закономірним для метафізики було зосередження на проблемі субстанційності буття та його атрибутів.

Зовсім інша ситуація склалася в Німеччині, на теренах якої було до 400 князівств. Політична роздрібненість та економічна нерозвиненість Німеччини разом із тим супроводжувались могутнім піднесенням духовного розвитку. З одного боку, це – література та її геніальні творці – Генріх Гейне, Йоган Вольфганг Ґете, Йоган Фрідріх Шилер, а з іншого – філософія та її знамениті речники: Іммануїл Кант, Йоган Фіхте, Фрідріх Шелінґ, Ґеорґ Ґеґель. На противагу попередній філософії, вони прагнули здійснити синтез набутого знання в ідеї універсального. Тому вони вибудовували філософські системи, в яких намагалися узагальнити історичний розвиток знання.

**Ґеорґ Вільгельм Фрідріх Ґеґель** (1770–1831) закінчив Тюбінґенський теологічний інститут. Упродовж навчання він був дисциплінованим студентом із хорошими манерами, проте ніяк не виявляв себе у філософії, хоча дружив і спілкувався з молодим і талановитим філософом Ф. Шелінґом. І лише наполеглива інтелектуальна праця дали йому змогу піднятися на вершину визнання.

Наукова діяльність Ґ. Ґеґеля розпочалася в Єнському університеті, де він викладав логіку, метафізику, історію філософії, математику. Шість років інтенсивної наукової діяльності завершилися виданням праці "Феноменологія духу" (1807).

Упродовж наступних дванадцяти років Ґ. Ґеґель був директором Нюрнберзької гімназії. Тут філософ написав свою головну працю "Науку логіки" (1812–1816), в якій системно виклав **ідеалістичну діалектику**. Проте визнання його заслуг у філософії прийшло до нього лише у п'ятдесятирічному віці. Тоді ж йому запропонували посаду професора в Берлінському університеті, де він продовжував розвивати та вдосконалювати власну **філософську систему** і став дуже популярним. У 1829–1830 роках його обирають ректором цього ж університету.

Ґ. Геґель уважав, що філософія може плідно розвиватися лише в понятєво-раціональній формі, оскільки лише в понятті істина володіє стихією свого існування[155]. Вчений поставив собі за мету сприяти наближенню філософії до науки та перетворенню її у загальнодоступне та зрозуміле знання. Він створює філософську систему, прагнучи синтезувати все наявне понятєве знання в ідеї цілого з урахуванням історичного підходу до процесу пізнання. За філософом, пізнання, як і результат пізнання – істина, є історичним процесом. Істина не є відлитою монетою, яку можна взяти й заховати в кишеню. Істина має бути осягнена індивідом, піднімаючись "драбиною", яку наука надає індивіду, щоб рухатись до вершин сучасного знання. Звичайно, кожен індивід може пройти цей шлях скорочено й прискорено через освіту.

Системний підхід до викладу знання став у нього домінуючим. Ніщо не є насправді істинним, якщо воно не розглядається відносно реальності як цілого. Тільки ціле реальне й значуще.

Побудову філософської системи Ґ. Геґель починає з обґрунтування позиції **абсолютного ідеалізму**. Він виходить із тотожності мислення і буття. На його думку, не можна логічно вивести ні мислення з матерії, ні навпаки, вони в єдності, в русі, у відмінності й тотожності. Мислення – це не лише людська діяльність, але й незалежна від людини об'єктивна сутність. Мислення, що долає суперечність суб'єктивного й об'єктивного, постає субстанцією всього істого, як природного, так і духовного, Ґ. Геґель називає **Абсолютним духом**. Отже, філософія повинна зробити предметом мислення само мислення, як вільний акт мислення, яке само породжує й дає собі свій предмет. Тобто предметом філософії є Абсолютний дух, Абсолютна ідея. Абсолютний дух – це повна і абсолютна істина, що мислить саму себе, це – тотальність, що саморозвивається із власних визначень і законів, що сама собі дає.

---

[155] *Геґель Ґ.* Феноменологія духу. К.: Основи, 2004. – С. 20.

Абсолютний дух самоздійснює себе в процесі власного іманентного розвитку. Саморозкриття змісту Абсолютного духу Ґ. Геґель виклав у фундаментальній праці "Енциклопедія філософських наук" (1817). Абсолютний дух у своєму розвитку проходить три ступені.

На першому – Абсолютний дух постає у вигляді **логічної Абсолютної ідеї**, яка розвивається винятково в стихії чистого мислення. Її розвиток викладено у праці "Наука логіки". Власне, логіка є наукою про розвиток Абсолютної ідеї в собі і для себе.

На другому – Абсолютна ідея відчужує себе в природу, яка є **інобуттям Абсолютної ідеї**. Самопізнання Абсолютною ідеєю себе у формі природи викладено у праці "Філософія природи".

На третьому – Абсолютна ідея, пізнавши себе у формі людського духу, підноситься до своєї істинної сутності – **Абсолютного духу**. Цей процес розвитку та сходження людського духу до Абсолютного духу викладено у праці "Феноменологія духу".

Розглянемо детальніше ступені розвитку Абсолютної ідеї. За Ґ. Геґелем, логіка є наукою про буття Абсолютної ідеї та її розвиток в сфері чистого мислення. Логіка – це онтологія духу, а отже, збігається з метафізикою. Онтологізація логіки зумовила **панлогічний** характер філософської системи Ґ. Геґеля.

Фактичним змістом науки логіки є сукупність понять, які філософ вважає найсуттєвішими визначеннями Абсолютної ідеї і які він викладає у вигляді системи, що саморозвивається. Такий розвиток підпорядкований законам діалектики, які розробив Ґ. Геґель. Отже, саморозвиток Абсолютної ідеї, розгортання її змістовного багатства в сфері чистого мислення здійснюється за трьома принципами: заперечення заперечення; переходу кількісних змін у якісні та навпаки; єдності та боротьбі протилежностей.

У "Науці логіки" вчений розробив **діалектику** як **теорію розвитку Абсолютної ідеї**. Виклад змісту діалектики розпочнемо із **принципу заперечення заперечення**. Він розкриває спрямованість розвитку і відповідає на питання: куди відбувається розвиток? Цей принцип характеризує розвиток через діалектичну тріаду: теза–антитеза–синтеза. За Ґ. Ґеґелем, **теза** – це вихідне поняття, тоді як **антитеза** – це його заперечення. Проте діалектичне заперечення таке, що поняття, яке переходить у протилежне поняття, не зникає повністю, а зберігається завдяки зміні форми свого існування. Воно переходить не в зовсім інше, а в своє інше. Тобто діалектичному запереченню притаманна здатність зберігати те позитивне, що було в тезі. **Синтеза** – це подвійне заперечення тези й антитези. Вони втрачають свою самостійність і включаються в синтезуюче поняття як його моменти. Єдність знищення і збереження в процесах діалектичного заперечення і синтезу філософ називав "**знесенням**". Воно виражає процес утримання всього позитивного, що було на двох попередніх ступенях розвитку. Завдяки знесенню діалектичний процес постає як розвиток, в якому постійно виникає нове, яке містить багатство змісту попередніх ступенів. Отже, розвиток є висхідним рухом від менш досконалого до більш досконалого в логічному аспекті. Він немає меж, якщо його насильно не припинити.

За Ґ. Ґеґелем, розвиток Абсолютної ідеї в мисленні йде від **абстрактного до конкретного**. Це один із фундаментальних принципів ґеґелівської діалектики, згідно з яким, мислення рухається від найпростіших визначень до змістовніших, відтворюючи досліджуваний предмет щоразу повніше.

Вихідним поняттям є "**чисте буття**", тобто позбавлене будь-якої визначеності буття. Воно найпростіше за змістом поняття, і тому саме з нього і треба починати побудову понятєвої системи, де кожне наступне поняття стає більш змістовним. У своїй сукупності поняття становлять всезагальну змістовність розвинутої Абсолютної ідеї. Чисте буття є первинним щодо наявного

буття, тобто буття природних речей. **"Ніщо"** – це друге поняття гегелівської тріади, його антитеза. Вона (як і все у сфері буття) є результатом переходу тези у свою протилежність. Чисте буття і ніщо, які перебувають у єдності та внутрішній напрузі переходу одного в інше, репрезентують невидимий процес **становлення**. Однак лише **наявне буття** є синтезом чистого буття і ніщо, а становлення лише опосередковує цей процес[156].

Ґ. Гегель непереконливий у своїх доказах. Але приклади, які він наводить, переконливі. Зокрема, наявність "ніщо" філософ пояснює так: речі ще немає, коли її започатковують; людина ще не існує, коли її зачато. Тож початково об'єднане і буття, і небуття речі, як у зародку – і буття, і небуття людини. Фактично, гегелівське твердження про єдність чистого буття і ніщо є ідеалістично містифікованим відображенням об'єктивної єдності протилежностей.

**Принцип переходу кількісних змін у якісні та навпаки** характеризує механізм розвитку і відповідає на питання: як відбувається розвиток? Головна тріада, через яку розкривається зміст цього принципу: кількість–якість–міра.

За Ґ. Гегелем, наявне буття має вже якісну визначеність. Під **якістю** він розуміє тотожну з буттям безпосередню визначеність. Дещо, зазначає філософ, є завдяки своїй якості тим, чим воно є, і, втрачаючи свою якість, воно перестає бути тим, чим воно є. Поняття "дещо" є завуальованим позначенням природних речей, як носіїв якості. **Кількість** він інтерпретує як зовнішню щодо буття визначеність. **Міра** – це якісно визначена кількість, безпосередня єдність кількості та якості. Міру Ґ. Гегель характеризує як дефініцію Абсолютної ідеї. Проте дійсною сферою застосування поняття "міра" є предметний світ. Вихід кількісних змін за межі якісної визначеності Ґ. Гегель називає порушенням міри, що веде до стрибкоподібного переходу в нову якість та встановлення нової міри. Вона не є остаточним

[156] *Гегель Г.* Наука логики // Сочинения. М.: Соцэкгиз, 1937. Т. V. – С. 81–82.

завершенням розвитку, а підлягає подальшому процесу зміни без будь-яких меж[157].

**Розвиток,** за Ґ. Геґелем, постає як **вузлова лінія мір**, а вузли виражають якісні переходи. Розуміння розвитку як переходу поступово нагромаджених кількісних змін у якісні стрибки й навпаки не було у нього спекулятивним, а спиралося на солідний природничий базис. Наприклад, агрегатні стани води репрезентують такі якісні переходи, які пов'язані зі зниженням або підвищенням температури. По суті, він розкриває механізм процесу зміни буття, розкриває ту неочевидну закономірність, що поступові кількісні зміни буття готують його якісні трансформації.

У вченні про сутність філософ розробив проблему діалектичних суперечностей, що становлять зміст **принципу єдності та боротьби протилежностей**. Цей принцип розкриває причину розвитку і відповідає на питання: чому він відбувається? Головна тріада, через яку Ґ. Геґель розкриває зміст принципу: тотожність–відмінність–суперечність.

У сфері сутності наявного буття він досліджує позитивне і заперечне. Причому позитивне постає спочатку як тотожність, а заперечне – як відмінність. Тому першим відношенням у сфері сутності є тотожність, а друге відношення – відмінність. **Тотожність**, за Ґ. Геґелем, є схожістю, подібністю до інших і до самого себе. Тоді як **відмінність** постає несхожістю, неподібністю до інших і до самого себе.

Філософ наполягає на тому, що відмінність необхідно трактувати не як зовнішню, а як внутрішню відмінність у собі. Суттєву відмінність позитивного і заперечного в собі він називає **суперечністю**. Вона постає, як єдність протилежностей та їхньої боротьби.

Згідно з принципом єдності та боротьби протилежностей, розвиток відбувається лише тоді, коли суперечність зні-

[157] *Геґель Г.* Наука логики // Сочинения. М.: Соцэкгиз, 1937. Т. V. – С. 431.

має себе сама через себе, тобто коли відбувається розв'язання суперечності. Однак розвиток цим не завершується, позаяк відновлена єдність позитивного і заперечного є джерелом наступного витка розвитку, що нічим не обмежений.

Виклад науки логіки відбувається у тісному зв'язку із філософією природи, що забезпечує предметну змістовність її понять (категорій).

Розгорнувши своє змістовне багатство, Абсолютна ідея відчужує себе в природу. Досліджуючи ідею в сфері її інобуття, Ґ. Геґель вивчає механіку, фізику і органіку. В кожному із цих напрямів він прагнув узагальнити досягнення науковців, з'ясувати проблеми, які постали перед ними. Саме тут найповніше виявилося його прагнення до розуміння філософії як науки наук. Правда, тут було і найбільше спекуляцій. Тому німецькі природодослідники: Р. Майєр, К. Гаус, Г. Гельмгольц та інші – оцінювали філософію природи вельми негативно.

Третій, завершальний ступінь розвитку Абсолютної ідеї, відбувається у сфері людського духу. Зняття інобуття Абсолютної ідеї – означає повернення її до самої себе, тобто в лоно ідеального. Фактично, під духом Ґ. Геґель мав на увазі сукупність визначень людини в її соціально-історичному розвитку. Тому філософія духу є, по суті, антропосоціальною філософією. Однак у нього буття людини не реальний процес її життя, а дух.

У "Феноменології духу" філософ розкриває поступове сходження свідомості від чуттєво-достовірного до абстрактного знання. Г. Геґель аналізує три форми існування духу: суб'єктивний дух, об'єктивний дух і абсолютний дух.

**Суб'єктивний дух** охоплює сферу **індивідуальної свідомості**. Вчення про суб'єктивний дух поділяється на антропологію, предметом якої є душа, феноменологію, предметом якої є свідомість, і психологію, предметом якої є самосвідомість. Ґ. Геґель досліджує сутність і зв'язок між цими формами суб'єктивного духу, з'ясовуючи перехід від однієї до іншої – аж до переходу на стадію об'єктивного духу.

**Об'єктивний дух** охоплює сферу соціальних відносин людей: правових, моральних, сімейних, державних тощо. Зокрема, правові відносини він виклав у праці "Філософія права", де подав філософське обґрунтування **приватної власності**, як такої, що більш розумна і справедлива, ніж загальна власність. У цій же праці філософ розвиває концепцію **громадянського суспільства**, яке постало лише в сучасному світі. На його думку, держава має надавати максимально можливу свободу індивідам, сім'ям і громадянському суспільству в їхній "суб'єктивній" діяльності, що означає свободу вибору трудової діяльності.

**Абсолютний дух** охоплює мистецтво, релігію і філософію. Мистецтво, за Ґ. Геґелем, – це безпосередня форма споглядання абсолютного духу як ідеалу. Різноманітні форми мистецтва не дають змогу абсолютному духу адекватно виразити себе, що зумовлює необхідність знесення його на ступінь релігії. Істинною релігією є християнство, в якому джерелом об'яву є Бог. Однак релігія потребує "просвітлення" з боку філософського мислення. Філософія є вищим ступенем абсолютного духу, як синтез і повне розкриття істин, які містяться в мистецтві та релігії. Філософія – це такий Абсолютний дух, який сам себе мислить. Це дало підставу Ґ. Геґелю стверджувати, що саме в його філософській системі досягнута остаточна (абсолютна) істина.

Таке самовивищення філософської системи з-поміж інших філософських учень мало певні світоглядні та соціально-політичні наслідки. Річ у тім, що Ґ. Геґель жив і творив свою систему за часів правління короля Вільгельма III. Саме тоді Абсолютний дух, як вважав він, досягнув свого найвищого ступеня історичного розвитку. На думку філософа, всесвітня історія – це поступ в усвідомленні свободи. Він аналізує цей поступ спочатку у східних культурах, а потім у Греції, Римі та християнізованій Європі. Ґ. Геґель вважає, що лише германські народи здатні усвідомити, що свобода становить головну властивість людської природи. Цьому вищому ступеню розвитку Абсолютного

духу, що здійснюється у Німеччині, за Ґ. Геґелем, відповідає і найдосконаліша німецька система суспільного та державного устрою. Тому німецький народ – вибранець історії. Інші народи або вже реалізували своє призначення, або взагалі не здатні до самостійної історичної ролі.

Філософська система Ґ. Геґеля є завершеною і замкнутою системою, в якій акумульовано весь духовний розвиток людства. У ній, на думку мислителя, осягнуто абсолютну істину, а тому відпадає потреба подальшого пізнання, а лише засвоєння вже набутого знання. Система суперечить методу, який розробив і використовував філософ. Адже діалектика та її принципи стверджують, що розвиток немає меж, якщо його живосилом не зупинити.

Отже, Ґ. Геґель – філософ-енциклопедист. Його вчення є грандіозною спробою усвідомити культурно-історичний процес у цілісності та діалектичному розвитку.

**Фрідріх Вільгельм Йозеф Шелінґ** (1775–1854) закінчив Тюбінгенський теологічний інститут, як і Ґ. Геґель. Уже в студентські роки він заявив про себе як про талановитого філософа, написавши трактат "Про можливу форму будь-якої філософії взагалі" (1794). У 23 роки Ф. Шелінґ став професором Єнського університету, автором книг і творцем власного філософського вчення. За життя викладав у Ерлангенському, Мюнхенському та Берлінському університетах. Головні праці філософа: "Система трансцендентального ідеалізму" (1800), "Філософія мистецтва" (1802–1803), "Філософія і релігія" (1804), "Філософські дослідження про сутність людської свободи" (1809).

Незважаючи на співпрацю з Ґ. Геґелем у Єнському університеті, Ф. Шелінґ уважав його своїм послідовником, а тому був шокований виходом у світ геґелівської праці "Феноменологія духу". Вона засвідчила, що Ґ. Геґель обрав власний об'єкт і шлях філософування. Ф. Шелінґ уважав, що Ґ. Геґель незаконно привласнив ідею Світового Духу (Абсолюту). Безперечно, філософія Ф. Шелінґа вплинула на спосіб філософування Ґ. Геґеля,

формування його філософської системи, в якій світовий культурно-історичний розвиток постає як процес самопізнання та саморозвитку Абсолютної ідеї (Світового Розуму). І все ж назвати геґелівську працю плагіатом немає жодних підстав.

Саме в цей період поглиблюються світоглядні суперечності між двома філософами. На противагу **панраціоналізму** філософської системи Ґ. Геґеля, Ф. Шелінґ прагне узгодити свою філософію з християнським віровченням, надаючи їй теософського[158] характеру. Тому філософський світогляд Ф. Шелінґа еволюціонував від **раціонально-ідеалістичного** до **ірраціонально-теософського**.

Ф. Шелінґ створив кілька взаємопов'язаних, але відмінних філософських систем: "**натурфілософію**", "**філософію тотожності**" та "**філософію одкровення**". На всіх цих етапах творчості він прагнув пізнати абсолютний, безумовний першопочаток будь-якого буття і мислення. У своїх працях філософ прагнув вибудувати цілісну систему знання, яка б давала змогу не лише пізнати істину в її часткових виявах, а й осягнути абсолютне буття.

Філософ переосмислив поняття субстанції як всеохоплюючого першопочатку всього істого. За Ф. Шелінґом, "знання і пізнання є такою об'єктивно існуючою субстанцією, "інтелігенцією", яка існує окремо від індивідуального людського мислення у сфері діяльності Світового Духу. Протилежності природи як об'єктивного і свідомості як суб'єктивного передує **абсолютне**[159] як повна єдність, тотожність поняття і реальності. Він розглядає розвиток природи як форму позасвідомого життя духу, яка здійснює цілеспрямований рух до породження людської свідомості. При цьому на перший план він висуває проблему співвідношення свідомого і позасвідомого"[160].

---

[158] **Теософія** (від гр. *theos* – бог і *sophia* – мудрість, дослівно – богопізнання) – вчення про містично-інтуїтивне пізнання бога.

[159] **Абсолют** (від лат. *absolutus* – безумовний, необмежений) – філософське поняття, що позначає загальну основу світу, безумовну повноту буття й досконалості та водночас є єдино справжнім існуючим.

[160] Предмет і проблематика філософії. Львів: ЛБІ НБУ, 2001. – С. 182.

По суті Ф. Шелінґ сформулював положення про *абсолютну тотожність суб'єктивного* та *об'єктивного* як засадничий принцип його філософії тотожності. Проте його зміст не був розгорнутий у систему, позаяк йому забракло природничонаукового матеріалу. Тоді він звернувся до релігійно-міфологічного знання, яке зумовило теософську переорієнтацію його міркувань. За Абсолют у філософії одкровення він уже бере Бога як особистість, яка трансцендентна стосовно емпіричного світу природного і людського буття.

Натомість у філософії тотожності Абсолют – це чиста потенція, яка містить у собі всі можливості, в якій взаємно врівноважуються **раціональний** та **ірраціональний елементи**. Але ця рівновага порушується, єдність збурюється. Творчий нурт Абсолюту призводить до розгортання Всесвіту. Цей процес розгортання Абсолюту не може бути пояснений раціонально, його витоки містяться не в розумі, а в ірраціональній свобідній волі. Вона постає як темна і нерозумна сила. Саме воля викликає акт роздвоєння Абсолюту, відділення від універсальної Божистої природи. Це ірраціональне предвічне гріхопадіння накладає на індивідуальне буття людини печать первородної провини[161]. Зло в світі Ф. Шелінґ пояснював тим, що індивідуальні волі людей віддаляються від Бога, особливо, коли вони відмовляються визнавати авторитет Бога та прагнуть до самостійного існування. Спокутувати цю провину можна лише через возз'єднання з Абсолютом і відновлення первісної єдності Абсолюту.

На противагу геґелівській традиції раціонального виведення всього сутнісного з початкового інтелектуального принципу, Ф. Шелінґ бере за вихідний первень буття світу волю – ірраціональне прагнення. Його можна осягнути через інтелектуальну інтуїцію як форму самоспоглядання Абсолюту. Емпірично воля постає в "досвіді", який Ф. Шелінґ ототожнює з міфологією і мистецтвом. У мистецтві, на думку філософа, відновлюється

[161] Предмет і проблематика філософії. Львів: ЛБІ НБУ, 2001. – С. 182–183.

повна гармонія свідомого, природи та свободи. Тут реалізується у формі художньої творчості та стихія творення, що притаманна Світовому Духові[162].

Мистецтво постає вищою формою осягнення Абсолюту. Воно є вищою формою розв'язання суперечностей між свідомим і позасвідомим як істотними аспектами Абсолюту. Здатність мистецтва виражати абсолютну тотожність свідомого і несвідомого Ф. Шелінґ пояснював тим, що мистецький геній створює свої шедеври не тільки і не стільки на основі розумного задуму, а передусім на основі несвідомого натхнення, яке безпосередньо пов'язує його з нескінченністю Абсолюту. Художник втілює в свої твори, крім того, що входило в його задум, деяку нескінченність, яка у всій повноті свого вияву недоступна ні для жодного скінченого розсудку.

До речі, Ф. Шелінґа у 1841 р. запросив пруський король Вільгельм IV у Берлінський університет для читання лекцій, щоб послабити вплив геґелівського вчення. Проте з цією місією він не справився, а тому змушений був відмовитися від лекцій.

Німецький філософ **Артур Шопенгавер** (1788–1860) був не просто опонентом Ґ. Геґеля, а відверто не сприймав ні його самого, ні його вчення. Працюючи приват-доцентом Берлінського університету, він читав лекції три рази на тиждень у ті ж дні й години, коли читав Ґ. Геґель. Але якщо аудиторія Ґ. Геґеля не могла вмістити всіх бажаючих, то до А. Шопенгавера приходили слухати лише чотири-п'ять студентів. Все це викликало злобу в амбіційного філософа, який був переконаний, що сучасне йому покоління не зможе зрозуміти його філософію, хоча вона є найкращою з усіх існуючих.

Головною працею А. Шопенгавера є твір "Світ як воля і уявлення" (1819), де він формулює головні ідеї **волюнтаристського** філософського світогляду. Універсальним принципом

[162] Предмет і проблематика філософії. Львів: ЛБІ НБУ, 2001. – С. 183.

існування світу (Абсолютом), на думку А. Шопенгавера, є **"воля до життя".** Воля – сліпа, ірраціональна сила, яка творить і руйнує світ. Вона є нескінченним прагненням, без будь-якої мети. Тому в світі панує безлад і страждання. Наш світ є гіршим із можливих світів, переконаний А. Шопенгавер[163].

Світ є об'єктивацією волі до життя. Найнижчим ступенем об'єктивації волі є неорганічний світ та його властивості. До них А. Шопенгавер зараховує такі сили природи як тяжіння, непроникність, твердість, пружність, електрику, магнетизм тощо. Воля є серцевиною всього як часткового, так і цілого буття. Вона виявляє себе в кожній сліпо діючій силі природи. Проте вона виявляє себе і в обдуманих діях людини[164]. Отже, будь-який рух у природі, підпорядкований вольовому імпульсу, є втіленням чи об'єктивацією волі.

Характеризуючи волю як метафізичну сутність світу, А. Шопенгавер розкриває загальну необхідну залежність вищих об'єктивацій волі від нижчих. Так, людина має потребу в тваринах, тварини – в рослинах, рослини – в ґрунті, воді, хімічних сполуках і навіть у планеті та сонці. Річ у тім, що воля повинна "пожирати" саму себе, позаяк, окрім неї, нічого немає.

Незважаючи на пристосування та підпорядкування явищ, природі притаманне внутрішнє суперництво та боротьба. Гармонія поширюються лише настільки, щоб забезпечити можливість сталості світу та його істот. Вона є запорукою збереження видів і загальних умов життя, а не – індивідуумів.

А. Шопенгавер визнає ідею поляризації всього існуючого на протилежності та їхню боротьбу. На його думку, полярність характеризує майже всі явища природи – від магніта і кристала до людини. Ця боротьба набуває цілком реальних форм. Зокрема, кожна втілена форма прагне до панування над іншою. Суперництво і боротьба є звичними в природі. Кожний ступінь

[163] *Шопенгауэр А.* Афоризмы и максимы. СПб., 1891–1895. Т. II. – С. 244.

[164] *Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление. Мн.: Харвест, 2005. – С. 200.

об'єктивації волі відвойовує в іншої матерію, простір і час. І лише завдяки суперництву природа існує.

Якщо на нижчому ступені воля виявляє себе як сліпий потяг, то на більш високих ступенях об'єктивації волі виникають індивідууми, які для реалізації своїх життєвих устремлінь і доцільного вибору, потребують пізнання. Воно виконує функцію допоміжного засобу для підтримки індивідуума та продовження роду.

Через пізнання світ постає не лише як об'єктивація волі, але ще й як уявлення суб'єкта. Суб'єкт конструює світ таким, яким він воліє його бачити. Водночас змінюється характер волі та її дія. В природі вона діяла сліпо і безпомилково. Тоді як дії людини зазвичай обдумані та свідомі, а не інстинктивні. На рівні людини воля втрачає свою беззастережну впевненість. Міркування людини породжують невпевненість, підвладну омані, що заважає адекватній об'єктивації волі в діях.

Незважаючи на помилки й оману, що властиві пізнанню, все ж його призначення слугувати волі у реалізації її мети. Однак, на думку А. Шопенгавера, в окремих людях пізнання може звільнитися від цієї прагматичної місії, скинути ярмо безпосередніх волінь і відкрити собі як світле дзеркало світу – мистецтво[165].

Людина, як і природа, є об'єктивацією волі. Тому сутність людини є наперед визначеною. Вона ірраціональна як і воля, виявом якої є людина. Проте лише в людині воля може підноситись до усвідомлення через пізнання. Воля, зазначає філософ, де її осяює пізнання, завжди знає чого вона хоче тут і тепер; але ніколи не знає, чого вона хоче взагалі. Кожен окремий її акт має мету, тоді як загальне воління її не має.

Боротьба та конфлікти, через які виявляє себе воля в людині, є джерелом її страждань, звільнитись від яких неможливо, бо вони вкорінені в самому єстві людини. З одного боку, воля виявляє себе

---

[165] *Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление. Мн.: Харвест, 2005. – С. 265.

як нескінченне воління, а з іншого, – як постійне незадоволення досягнутим. Тому людина приречена на страждання. Справді, поки наша свідомість переповнена нашою волею, поки ми слідуємо пориву бажань із його вічною надією та жахом, доти ми не матимемо ні довговічного щастя, ні спокою. Турбота про вічно настирливу волю безперервно наповнює нашу свідомість, позбавляючи спокою та справжнього благополуччя.

На думку А. Шопенгавера, є два шляхи виходу із цієї ситуації, що вказує пізнання. Перший шлях – тимчасове звільнення від страждань за допомогою мистецтва. Другий шлях – заперечення самої волі до життя.

Філософ високо цінував поезію як могутній засіб самопізнання людини і людства. Він вважав, що в ліриці істинних поетів втілена душа всього людства, у ній звучить відгомін всього того, що вчували і вчувають мільйони людей у минулому, і сьогодні та вчуватимуть у майбутньому. Проте панацеєю від страждання, на його думку, є музика. Вона зрозуміла сама собою. Слово вимагає знання його значення, тоді як музика такого обмеження не знає. Її мова доступна всім, хто має певний рівень культури почуттів. Тому вплив музики на людину потужніший і більш глибинний, на відміну від інших мистецтв.

Стосовно іншого шляху подолання страждань, А. Шопенгавер проголошує необхідність зречення від світу і світських турбот, приглушення всіх бажань. Людина доходить до стану добровільного зречення потреб, істинної безтурботності та цілковитої відсутності бажань. Взірцем тут може слугувати аскетизм християнських подвижників або досягнення нірвани в індусів.

Підсумовуючи розвиток онтології в Новочасну добу, необхідно зазначити, що це були спроби, з одного боку, підготувати ґрунт для розвитку природознавства, а з іншого, – німецькі філософи спробували вибудувати системи знання, в яких прагнули об'єднати цілісно досягнення як природничих, так і гуманітарних наук.

## Ï è òàí íÿ äëÿ ñà ì îêî í òðîëþ

1. *Розкрийте відмінність деїстичної та теїстичної онтологічної позиції.*
2. *У чому суть дуалістичної онтології Р. Декарта?*
3. *Яку онтологічну позицію обстоював Б. Спіноза?*
4. *Який принцип класифікації монад у Ґ. Ляйбніца?*
5. *Які риси французького матеріалізму XVIII ст.? Чим вони зумовлені?*
6. *Яка структура філософської системи Ґ. Геґеля?*
7. *Що таке діалектика, за Ґ. Геґелем? Чому вона ідеалістична?*
8. *Які принципи розкривають суть ідеалістичної діалектики?*
9. *У чому відмінність розуміння Абсолюту в Ґ. Геґеля та Ф. Шелінґа?*
10. *Чому філософія А. Шопенгавера ірраціональна та песимістична?*

## Ë³ò åðà ò óðà


1. Геґель Г. Наука логики // Сочинения. М.: Соцэкгиз, 1937. Т. V. 716 с.
2. Геґель Ґ. Феноменологія духу. К.: Основи, 2004. 548 с.
3. Гольбах П. Система природы // Избранные произведения: В 2 т. М.: Соцэкгиз, 1963. Т. 1. 715 с.
4. Декарт Р. Міркування про метод. К.: Тандем, 2001. 102 с.
5. Декарт Р. Метафізичні розмисли. К.: Юніверс, 2000. 304 с.
6. Лейбниц Г. Монадология // Сочинения: В 4 т. М.: Мысль, 1982. Т. 1. С. 413–429.
7. Спиноза Б. Этика // Избранные сочинения: В 2 т. М.: Политиздат, 1957. Т. 1. С. 359–618.
8. Шеллинг Ф. Философия откровения. СПб.: Наука, 2002. Т. 2. 480 с.
9. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Мн.: Харвест, 2005. 848 с.

# Розділ 7

## НЕКЛАСИЧНА ОНТОЛОГІЯ ТА ЇЇ ПРОБЛЕМАТИКА

***Коло питань:*** Онтологічні проблеми діалектико-матеріалістичної філософії. Неореалізм: критична онтологія Н. Гартмана. Християнсько-еволюційна онтологія П. Тейяра де Шардена. Онтологічні ідеї В. Вернадського. Вчення про ноосферу. Філософія процесу А. Вайтгеда. Фундаментальна онтологія екзистенціалізму М. Гайдеґера.

Онтологія вивчає реальність, тобто наявне буття системи "людина–світ", її можливості як у минулому, так і в майбутньому. Світ, в якому живе людина, є природним, соціальним і духовним світом. Сучасні філософські течії вивчають різні форми буття та їхню цілісність. Якщо класична онтологія зосереджувалась на сутності буття, то некласична вивчає структуру та фундаментальні принципи буття.

Деякі некласичні онтологічні вчення виникають ще всередині XIX сторіччя й продовжують існувати дотепер. Інші постали в XX сторіччі. До таких онтологічних шкіл належать: діалектико-матеріалістична філософія, неореалізм і християнсько-еволюційна онтологія, філософія процесу та екзистенціалізм.

**Діалектико-матеріалістична** філософія виникла в 40-х роках XIX ст. Її засновники – німецький економіст **Карл Маркс** (1818–1883) та англійський філософ **Фрідріх Енґельс**

(1820–1895). Матеріалістичний підхід до онтологічної проблематики був пов'язаний із фундаментальними науковими відкриттями XIX сторіччя: закону збереження і перетворення енергії, клітинної будови всього живого та еволюційної теорії Чарлза Дарвіна про походження видів.

Безпосередніми теоретичними джерелами діалектико-матеріалістичної філософії були вчення німецьких філософів Ґеорґа Ґеґеля та **Людвіга Фойєрбаха** (1804–1872). Закінчивши Берлінський університет, Л. Фойєрбах уважав Ґ. Ґеґеля своїм духовним батьком, а Берлін – духовною батьківщиною. Написавши дисертацію "Про єдиний, універсальний, нескінченний розум", він надіслав її Ґ. Ґеґелю, сподіваючись на позитивний відгук. Однак погляди Л. Фойєрбаха кардинально розходились із ґеґелівськими, тому він захищав дисертацію не в Берлінському, а в Ерлангенському університеті. Там Л. Фойєрбах розпочав і свою кар'єру приват-доцента, яка дуже скоро завершилась. Річ у тім, що в 1830 році філософ опублікував анонімно працю "Думки про смерть і безсмертя", в якій критикував християнство. Проте авторство швидко встановили, і Л. Фойєрбаха звільнили з університету.

Несподіваний тріумф філософові принесла праця "Сутність християнства" (1841). У праці автор чітко сформулював **принцип самодостатності природи**, згідно з яким вона не потребує нічого для свого існування. Людина – теж продукт природи. Поза природою і поза людиною немає нічого. Згодом Ф. Енґельс писав, що після виходу праці "Сутність християнства", всі ми відразу стали фойєрбахівцями.

Синтез матеріалістичного вчення Л. Фойєрбаха з діалектичним методом Ґ. Ґеґеля, який здійснили К. Маркс і Ф. Енґельс, отримав назву **діалектичний матеріалізм.** У цьому вченні ґеґелівська ідеалістична діалектика була перенесена в площину матеріального буття. К. Маркс зазначав, що його діалектичний метод докорінно відмінний від ґеґелівського. Справді, в Ґ. Ґеґеля процес мислення, що постає як саморозвиток Абсолютної ідеї, є

деміургом дійсності. Тоді як у К. Маркса, ідеальне є не що інше, як матеріальне, пересаджене в людську голову і перетворене в ній. Отже, **матеріалістична діалектика** постала як **вчення про найзагальніші закони розвитку природи, суспільства та мислення.** Згідно з діалектичним матеріалізмом, активність притаманна самій матерії, оскільки в ній діють сили, "внутрішні суперечності", боротьба яких призводить до нових синтезів і зв'язків, у яких знову виникають суперечності, а отже, і тенденція до подальшого переформування та еволюції матерії.

Засадничим принципом діалектико-матеріалістичного розуміння буття є визнання **первинності матерії** та вторинності свідомості, тобто протиставлення, з одного боку, матерії, природи, фізичного, об'єктивного, а з іншого, – свідомості, духу, психічного, суб'єктивного. Це протиставлення Ф. Енґельс сформулював як **основне питання філософії**: що первинне, що є справжньою основою світу – духовне чи матеріальне? Розв'язання основного питання філософії, за Ф. Енґельсом, визначає собою принципові засади кожного філософського вчення та поділяє філософів на два великі табори: **матеріалістів** й **ідеалістів**[166]. Речники діалектичного матеріалізму вважали неможливим будь-який третій варіант розв'язання основного питання філософії, оскільки це пов'язано з партійним характером філософії. Тому матеріалізм та ідеалізм неіндиферентні одне до одного, а ведуть постійну боротьбу впродовж усієї історії філософії. Насправді, це лише їхня екстраполяція принципу партійності на історію розвитку філософії, що не відповідає реальному поступу. **Принцип партійності** є стрижневим у діалектико-матеріалістичній філософії, що особливо позначилось на її соціально-антропологічній концепції та зумовило її трансформацію в ідеологію.

Із постановки основного питання філософії випливає, що буття мислять, як Природу, якою треба оволодіти та керувати.

[166] *Энгельс Ф.* Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии. М.: Политиздат, 1978. – С. 16–17.

Тоді як свідомість, духовне, мислення виключені зі сфери буття. На цій основі виводиться **принцип матеріальної єдності світу:** світ єдиний і цілісний, що переконливо доводять природничі науки. Підтвердженням цього принципу є доведена природознавством ідея однорідності речовини, її структури та закономірностей буття. Зокрема, Володимир Вернадський писав, що все в навколишньому світі *однаково* вкладається в рамки закономірностей. Натураліст-емпірик не може допускати різниці між явищами природи, які відбуваються на Землі чи в небесному просторі, в молекулі, атомі, електроні, протоні чи у величезних туманностях, у самій людині, у творіннях її духовних проявів[167].

Подальший розвиток діалектико-матеріалістичної онтології зумовила революція у фізиці. Починаючи з 70-х років XIX ст., фізика перейшла на якісно новий рівень дослідження реальності: від макросвіту до мікро- та мегасвіту. Це був період зародження некласичної фізики, яка робить об'єктом свого дослідження поле, на противагу класичній фізиці, яка вивчала речовину.

Відомо, що класична фізика ґрунтувалась на визнанні неподільності атома як найменшої частинки речовини. Такі традиційні уявлення похитнули відкриття явища радіоактивності та електрона. Атом виявився подільним і з надзвичайно складною структурою, що містить у собі електрони, протони, нейтрони тощо. Було відкрито квантово-корпускулярну природу світла. Тож фізики зіткнулися з низкою проблем, які не можна було пояснити на основі класичних підходів, зокрема законів збереження маси та енергії при внутріатомних перетвореннях. З'ясувалося, що поєднання електрона з позитроном давало квант світла – фотон, а не частинку речовини. Таке явище отримало назву "анігіляція матерії". На цій підставі не лише філософи, а й фізики вважали, що матеріалізм вичерпав себе, оскільки матерія, як субстанція, "зникає".

---

[167] *Вернадський В.* Думки про сучасне значення історії знань // Вибрані праці. К.: Наук. думка, 2005. – С. 62.

Розв'язання світоглядної кризи у фізиці діалектико-матеріалістична філософія вбачала в розбудові такого розуміння матерії, яке б не ототожнювало її з субстратом (речовиною та її молекулярно-атомістичною будовою) і давало б змогу пояснити розмаїття властивостей, зв'язків і відношень реальності. Філософське розуміння матерії запропонував Володимир Ленін у праці "Матеріалізм і емпіріокритицизм" (1909). "**Матерія** – це філософська категорія для позначення об'єктивної реальності, яка дана людині у відчуттях, яка копіюється, фотографується, відображається нашими відчуттями, існуючи незалежно від них"[168]. За цим визначенням, матерія не зводиться до природничонаукового знання про будову світу. Єдина властивість її – це об'єктивне існування. На цій підставі В. Ленін сформулював **принцип структурної невичерпності матерії**: електрон так само невичерпний, як і атом. На його думку, світоглядна криза у фізиці була зумовлена тією межею пізнання, до якої дійшла наука. Квантова фізика відкрила поле як форму існування матеріального світу, зокрема внутріатомне, ядерне, нейтронне тощо. З'ясувалося, що фізичні поля мають цілком інші характеристики, ніж речовина, яку досліджувала класична фізика. Тому нові відкриття свідчать не про "анігіляцію" матерії, а про структурне розмаїття матеріального світу.

До універсальних властивостей матерії діалектичний матеріалізм зараховує її **нествореність, незнищенність** і **вічність** існування у часі та **нескінченність** – у просторі.

Загальні форми буття матерії – це **простір** і **час**, які не існують поза матеріальними об'єктами. Під **простором** розуміють протяжність об'єктів, їхнє розташування та межування з іншими об'єктами. Кожне тіло має три виміри протяжності – довжину, ширину й висоту. Тому реальний простір буття речей є тривимірний. Водночас кожна річ займає певне місце щодо інших речей, утверджуючи **довкілля** свого буття. Оскільки не

[168] *Ленін В.* Матеріалізм і емпіріокритицизм // Повне зібрання творів: У 55 т. К.: Політвидав України, 1971. Т. 18. – С. 13.

існує речей поза власним довкіллям, то з цього випливає, що простір є нескінченно різноманітний, а також – неперервний і дискретний.

Під **часом** розуміють тривалість, черговість і швидкість перебігу процесів, їхній ритм і темп. Тривалість характеризує існування однієї й тієї ж речі. У тривалості розрізняють три фази: сучасність, минуле й майбутнє. Черговість указує на місце події серед інших подій у їхньому взаємовідношенні: одночасно, раніше чи пізніше. Час, як і простір, є дискретно-речовим, нескінченно розмаїтим і неперервним.

**Матерії** завжди притаманний **рух** і змінюваність, саморозвиток, перетворення одних форм в інші. Рух – універсальний спосіб існування матерії, зумовлений самою природою матерії. За Ф. Енґельсом, "рух як спосіб існування матерії, як внутрішньо властивий матерії атрибут, обіймає собою всі зміни і процеси у всесвіті, починаючи від простого переміщення і закінчуючи мисленням"[169]. Він подав і класифікацію форм руху матерії: механічну, фізичну, хімічну, біологічну, соціальну, а також їхню характеристику. Виділені форми руху матерії відображають структурні рівні світобудови та головні етапи її еволюції. Діалектичний матеріалізм наголошує на якісній своєрідності й неможливості редукції вищих форм руху до нижчих і водночас – на наявності спільних фундаментальних принципів для всіх рівнів.

Філософське розуміння матерії сприяло дослідженню розмаїття, яке ми спостерігаємо в природі. В основі сучасних наукових уявлень про будову матерії лежить **принцип системності.** Будь-який об'єкт матеріального світу постає як система, що характеризується елементами і структурою. У сучасній науці виокремлюють такі рівні організації матерії: у неживій природі – систему галактик, галактики й зірки, планети і макротіла, молекули та атоми, елементарні частинки і фізичний вакуум; у

[169] *Енґельс Ф.* Діалектика природи. К.: Політвидав України, 1977. – С. 53.

живій природі – ДНК, РНК, білки, клітини, багатоклітинні організми популяції, біоценози, людину та соціальні форми її життя.

Розвиток природничих наук у XX ст. докорінно змінив уявлення не лише про структурні рівні світобудови, а й про простір, час і рух. Завдяки класичній механіці І. Ньютона склалося субстанційне розуміння простору і часу, тобто як самодостатньої протяжності й тривалості, що не залежать від матерії та швидкості її руху. Тому просторово-часові параметри світу вважали сталими. Квантова механіка, що виникла на початку XX ст., досліджуючи царину мікросвіту, виявила суперечності в субстанційному трактуванні простору й часу. Наприклад, дослідження мезонів показує, що час їхнього існування збільшується зі зростанням швидкості руху.

**Релятивістську** концепцію простору і часу розробив Альберт Айнштайн. Спираючись на дослідження Н. Лобачевського, Г. Лоренца, А. Пуанкаре, А. Майкельсона та інших учених, він запропонував спочатку спеціальну теорію відносності (1905), а згодом – загальну (1915). У спеціальній теорії відносності доведено функціональну залежність між координатами простору і часу та швидкістю рухомих об'єктів. При швидкостях, близьких до швидкості світла, просторові параметри зменшуються (стискаються), а час уповільнюється. У загальній теорії відносності А. Айнштайн розкрив залежність простору і часу не лише від руху, а й маси рухомих об'єктів. Об'єкти з великою масою змінюють геометрію простору-часу: чим більша маса, тим більше його викривлення. А це, своєю чергою, впливає на рух тіл поблизу такого простору-часу.

Діалектичний матеріалізм, заперечуючи онтологічний статус свідомості, розглядає її як функцію високоорганізованої матерії – людського мозку. В основі розуміння свідомості покладено **принцип відображення.** В праці "Матеріалізм і емпіріокритицизм" В. Ленін зазначає, що відображення – це універсальна властивість матерії. Така властивість виявляє

себе в процесі взаємодії матеріальних об'єктів як здатність цих об'єктів під впливом інших змінювати свою структуру й форму та фіксувати властивості один одного. До властивостей відображення належать: **універсальність, інформативність, адекватність, активність** на рівні живого. Відображення має свою специфіку на рівні неорганічного, органічного та соціального буття. Виокремлюють такі форми відображення: просте, подразливість, збудливість, психіку й свідомість. Перехід від однієї форми відображення до іншої слугував підставою визнання того, що свідомість закономірно виникає в процесі еволюції форм відображення. Справді, якщо подразливість – це активна реакція організму на зовнішню дію та умови середовища (рослини, найпростіші організми), то збудливість – це реакція вже спеціалізованих органів на зовнішні дії завдяки наявності нервових клітин. Психічне відображення пов'язане з розвитком нервової системи, мозку та органів відчуттів. Воно властиве як тварині, так і людині. Дослідження російських учених І. Сєчєнова та І. Павлова виявили рефлекторну природу психіки. Рефлекс – це стандартна реакція організму на зміни зовнішнього чи внутрішнього середовища, що здійснюється через центральну нервову систему у відповідь на подразнення. На основі психіки формується свідомість як вища форма відображення дійсності. Зокрема, В. Войтко визначає свідомість як притаманну людині функцію головного мозку, яка полягає у відображенні об'єктивних властивостей предметів і явищ зовнішнього світу і самої людини, в попередньому мисленному накресленні дій і передбаченні їх наслідків, у регулюванні взаємовідносин людини з природою і соціальною дійсністю[170]. Наголошуючи на активному характері свідомості, на її зв'язку із практично-перетворюючою діяльністю, діалектичний матеріалізм проводить головну ідею: свідомість детермінована матеріальним буттям, вона – "суб'єктивний образ об'єктивного світу".

[170] *Войтко В.* Діалектико-матеріалістична філософія. К.: Вища школа, 1972. – С. 83.

Початок XX ст. ознаменувався **феноменологічним** поворотом в онтології. Якщо діалектичний матеріалізм продовжує субстанційний підхід до розуміння буття, то неореалізм відмовляється від пошуку субстанції, а звертається до феноменів, які дані в пізнанні чи логічній конструкції. **Неореалізм** репрезентує **критична онтологія** німецького філософа **Ніколая Гартмана** (1882–1950), яку він створив у 20-х роках XX ст. і виклав у працях "Нові шляхи онтології" (1921), "Можливість і дійсність" (1938), "Структура реального світу" (1940).

Починаючи від Аристотеля, метафізика претендувала на те, щоб бути наукою про "буття як таке". Класична онтологія, на думку філософа, розглядала проблеми буття шляхом з'ясування його сутності та пошуку першопричин буття. Метафізика починала з гіпотез, тоді як мала б починати з феноменів. Для їхнього розуміння онтологія не вимагає першопринципу, субстанції чи абсолюту, які б забезпечували метафізичну єдність світу. На думку Н. Гартмана, буттєва домінантність єдиного – раціоналістична забобона. Натомість буттєва єдність світу може мати й інші форми зв'язності.

Справді, світ, у якому ми живемо, надзвичайно різноманітний, він складається з різнорідних явищ, речей і процесів. Чи існує щось спільне у цьому неймовірному розмаїтті, щось таке, що було б притаманне всім речам і явищам? Єдино спільна ознака всіх явищ – те, що вони є, існують. Це і виражено словом **"буття"**, що є найзагальнішим поняттям про існування.

За Н. Гартманом, ознака існування однаково притаманна як матеріальним, так й ідеальним явищам. Він вважав помилкою класичної онтології те, що вона ототожнювала буття лише з реальним, тобто матеріальним буттям. Одним із центральних принципів критичної онтології є визнання ідеальної сфери буття такою ж об'єктивною, як і реальний світ. Якщо класична онтологія за необхідне вважала вибір між буттям речей і буттям Бога, духу, ідей, то, за Н. Гартманом, не існує двох різних буттів – "вищого" і "нижчого". Отже, об'єктивно існуючий світ

об'єднує в собі ті сфери буття, які взаємно виключали одна одну в традиційній онтології: сферу матеріальних речей та сферу ідеальних явищ. Феномени буття індиферентні стосовно ідеалізму і реалізму (матеріалізму). "Буття взагалі" є нейтральне, воно не несе в собі протилежності матеріального та ідеального. Початок онтології – це усвідомлення ідентичності буття в усьому, що існує: у ньому не розрізняються жодні відмінності[171].

Світ надзвичайно складний і не вкладається в таку примітивну дихотомічну схему: матеріальне-ідеальне. У книзі "Будова реального світу" (1940) Н. Гартман розробив значно складнішу структуру буття. Виходячи із феноменологічної очевидності "розшарованості світу", він створив теорію **шарової структури буття**. На його думку, в структурі буття тісно поєднуються різні шари, які нібито накладаються один на одного. Він виділяє чотири прошарки дійсності: **1) матеріальність; 2) органічність; 3) психічність; 4) духовність.**

Наприклад, існування мінералів – приклад шару матеріальності, існування найпростішого організму – приклад органічного шару. Оскільки в органічному житті є психічні чинники, то тут маємо справу з психічним шаром. Коли ж людська психіка підноситься над рівнем індивідуального порядку і творить наднидивідуальні форми буття: мову, мистецтво, науку, філософію, релігію, то цей вид буття різних витворів культури зумовлює появу духовного шару буття. Звідси випливає, що тварина "бере участь" у створенні матеріального, органічного і психічного шару буття. Лише людина, як культуротворча істота, здатна вийти за межі психічного шару і творити шар духовності.

Своєрідність реального світу полягає в тому, що такі різнорідні феномени, як речі, життя, свідомість, дух, сукупно в ньому існують, накладаються, впливають один на одного, взаємозумовлюють, заважають один одному та іноді ведуть бороть-

[171] Предмет і проблематика філософії. Львів: ЛБІ НБУ, 2001. – С. 223.

бу між собою. Всі вони належать до одного часового відтинку, співіснують або йдуть один за одним. Якщо б вони знаходились у різних часових періодах або в різних реальностях, то взаємодія між ними була б неможливою[172].

Розшарованість – головна особливість структури реального світу. Чотири виокремлені шари утворюються завдяки відмінності у природі між живим і неживим, а в сфері ідеального – між психічним і духовним. Органічна та неорганічна природа відокремлена від психічних та духовних явищ просторовими характеристиками. Простір притаманний лише буттю матеріальних речей. Час охоплює всі шари реального світу. Час – більш фундаментальна категорія, ніж простір. Істотною характеристикою реального світу є **індивідуація**, тобто утворення розмаїтих неповторних речей: все, що виникає в часі, відрізняється одне від одного, не існує ідентичних між собою речей.

Відношення між шарами визначається специфічними "законами розшарування". Так, "закон повернення" фіксує присутність закономірностей нижчих шарів у вищих. Інакше кажучи, кожен вищий шар потребує для свого існування нижчого шару. Для існування життя потрібна матеріальність із дією її законів, а для існування психічності – існування органічності, для існування духовності – існування психічності. Така взаємозалежність не порушує якісної визначеності вищого шару та його автономії чи навіть суверенності у притаманній йому сфері. Рух, ріст, живлення і розмноження, саморегуляція – це нові явища, які невідомі у світі матерії. Так само переживання соціальних, релігійних, наукових чи естетичних вартостей притаманне лише духовному шару. Якісну характеристику шарів виражає "закон нового", тоді як автономність шарів – "закон дистанції". Всі шари підлягають принципу детермінізму, але спосіб детермінації має свою специфіку для кожного шару.

---

[172] *Гартман Н.* К основоположению онтологии. СПб.: Наука, 2003. – С. 208.

Кожен шар має властиві йому нові найзагальніші визначення – категорії. Онтологічне завдання полягає у визначенні головних для кожного шару категорій (категоріальний аналіз шарів) і дослідження співвідношення шарів (аналіз розшарування). В системі Н. Гартмана немає місця для розвитку, не розглянуто проблему генези буття, а головна послідовність шарів буття дана як факт.

Аналізуючи буття, Н. Гартман виокремлює дві першоступеневі сфери, незалежні від нашої свідомості, – "буття в собі" – це реальне та ідеальне буття. Цим двом сферам буття в собі протистоїть "для нас буття", яке поділене на логічну сферу і сферу пізнання. Відповідно, логічна пов'язана з ідеальним буттям, а пізнання – з реальним світом.

Поруч із реальним світом, за Н. Гартманом, існує ідеальний світ, який об'єктивний і незалежний від мислення. Головні типи ідеального "буття в собі" – це математичні сутності та вартості. Філософ вимагає чітко розрізняти ідеальне і реальне буття. **Ідеальне буття не є сферою мислення, сферою людських ідей.** Головна його відмінність від реального світу – позачасовість, незмінність. Це – буття "без реальності". Реальне та ідеальне буття – протилежності. Числа, геометричні фігури, вартості – все це щось докорінно відмінне від людей, речей, подій, ситуацій, воно належить сфері ідеального буття. Речі існують у часі, вони індивідуальні, а ідеальне – позачасове, вічне, загальне, позбавлене індивідуальності. Ідеальну сферу зазвичай вважають продуктом мислення, що є ілюзією. Насправді ідеальна сфера існує самостійно, поза свідомістю людини, як трансцендентне. Оскільки ідеальне позбавлене дійсності, яка перевіряється досвідом, воно осягається лише інтуїтивно. Отже, ідеальна сфера глибоко ірраціональна, недосяжна для розуму, прихована від буденної свідомості. Воно не стосується безпосередньо людини, її долі, нічим людині не загрожує і не вабить. Тому люди на підставі щоденного досвіду переконані в існуванні лише реального світу. Логікою довести існування

ідеального світу неможливо. Про ідеальне буття свідчать лише факти існування математичних сутностей та вартостей, подібно до того, як про реальне буття свідчать факти неорганічної та органічної природи[173].

Вагоме місце в онтології XX ст. посідає **релігійна філософія**. Досить впливовою течією до сьогодні є **неотомізм** – оновлена філософія Т. Аквінського, яку в 1879 році в Енцикліці Папи Римського було проголошено офіційною філософією католицької церкви. Цю філософію досить широко культивують у католицьких навчальних закладах, де її вивчення обов'язкове.

У XX ст. неотомізм розвивали французькі філософи: **Жак Маритен** (1882–1973), **Етьєн Жільсон** (1884–1978), американський філософ **Юзеф Бохеньський** (1902–1995), **Кароль Войтила** (1920–2006) – Папа Римський Павло II.

Спираючись на вчення Т. Аквінського, речники неотомізму вважають, що Бог означає всю повноту буття, в якому сутність та існування збігаються. Бог – це чисте буття, чиста досконалість, що перебуває у трансцендентному та недоступний розуму. Бог – причина буття всіх речей, яка внутрішньо притаманна їм. Найдосконалішим витвором Бога є людина, що має безсмертну душу, свободу волі та духу. Проте речники неотомізму залишаються в межах класичного розуміння буття.

Некласичний підхід репрезентує **християнсько-еволюційна онтологія П'єра Тейяра де Шардена,** викладена в праці "Феномен людини" (1955). Через невідповідність поглядів ученого офіційній доктрині католицької церкви (креаціонізму) за життя його філософські твори не публікували, а сам він зазнавав гонінь із боку богословів. Проте сьогодні католицька церква вбачає в ньому Т. Аквінського XX сторіччя.

**П. де Шарден** (1881–1955) – французький філософ, антрополог, палеонтолог і теолог. Він прагнув синтезувати досягнення науки і релігійного досвіду з ідеєю еволюції Всесві-

[173] Предмет і проблематика філософії. Львів: ЛБІ НБУ, 2001. – С. 224.

ту. Релігія і наука, на думку філософа, – дві нерозривно пов'язані сторони одного й того ж цілісного акту пізнання, який тільки один зміг би охопити минуле й майбутнє еволюції. Тому завдання філософії – дати істинне витлумачення світу для нас на цьому етапі еволюції шляхом бачення **цілісної перспективи нашого загального досвіду**.

Вихідний принцип філософії П. де Шардена – **принцип еволюції** в бутті світу. "Що таке еволюція – теорія, система, гіпотеза?... Ні, щось значно більше ніж усе це: вона – головна умова, якій віднині мають підпорядковуватися та з якою мають узгоджуватися усі теорії, гіпотези, системи, якщо вони хочуть бути розумними та істинними. Світло, яке осяює всі факти, крива, в якій мають зімкнутися усі лінії, – ось, що таке еволюція"[174].

Спираючись на емпіричні дані, П. де Шарден прагнув з'ясувати загальний напрямок розвитку Всесвіту до єдності, виявити закономірний порядок послідовних трансформацій універсуму навколо **людини як центру**. Людина – ключ до розуміння еволюції Всесвіту (Універсуму).

Виходячи із принципу еволюції, філософ прагне осягнути Всесвіт як такий, що незворотно **універсалізується**, тобто стає всеохопним і здатний вміщувати у собі людину. Причому людина – центр еволюції Всесвіту за двома аспектами: як **наслідок еволюції космічного цілого** та як **перспектива його подальшого розвитку**. Людина, наголошує філософ, не статичний центр світу, а вісь і вершина еволюції, центр конструювання універсуму, його перспектива[175].

Розуміння єдності людини і світу П. де Шарден розбудовує на основі запропонованої ним субстанції – **"тканини універсуму"**. Все, що існує, виникало з цієї субстанції. Вона постає перед нами, як дещо фундаментально "зернисте" і водночас суттєво взаємопов'язане, до того ж надзвичайно активне. Такий

[174] *Шарден П. де*. Феномен человека. М.: Наука, 1987. – С. 175.
[175] *Шарден П. де*. Феномен человека. М.: Наука, 1987. – С. 37–40.

висновок філософ робить спираючись на досягнення сучасної йому науки, яка незаперечно довела, що визначальними рисами матерії є **плюралізм**, **єдність** та **енергія.** Зокрема, плюралізм матерії репрезентує атомна структура універсуму. Сучасна фізика не лише проникла в атом, а й прагне звести відомі їй частинки до ще дрібніших. Водночас матерії властива фундаментальна єдність. Молекули, атоми, електрони, за своїми розмірами і взаємодіями, є дивовижно стандартними й одноманітними. Здається, що видимі, чаруючі барви речей згасають у глибинах єдиної субстанції. З'ясувалося, що світ єдиний у своїй однорідності. Заповнюючи простір, частинки матерії активно взаємодіють. Міру їхньої взаємодії виражає енергія, що переходить від одного атома до іншого в процесі перетворень. Отже, матеріальні частинки можна розглядати, як тимчасові резервуари сконцентрованої енергії. Вони не просто співіснують, а творять плетиво взаємозв'язків, тобто тканину універсуму, що надає Всесвіту міцності та єдності.

За П. де Шарденом, тканина універсуму – двобічна: вона має зовнішню – матеріальну природу – та внутрішню – енергетичну природу. В кожному елементі Всесвіту енергія поділяється на дві складові: **тангенціальну енергію**, яка пов'язує цей елемент з іншими того ж порядку і складності, та **радіальну енергію,** що спрямовує його до більш складного і внутрішньо зосередженого стану. Як натураліст, він розрізняв два види тангенціальної енергії: один вид – енергія випромінювання (на рівні атома); інший – енергія організації (на рівні живих істот і людини). Зростання тангенціальної енергії веде до ускладнення матеріальних утворень і збільшує радіальну енергію, яка може обернено впливати на тангенціальну і т. ін. Зміна радіальної енергії зумовлює перехід на нові щаблі розвитку та до підвищення рівня організації матеріальних утворень. Ця фундаментальна енергія врешті-решт породжує людину. Саме тому філософ припускає, що тканина універсуму повинна бути одухотворена від самого початку, тобто енергія має духовну

природу, бо Всесвіт, створений лише з інертної матерії, фізично не міг би утримувати Людину.

Досягнення природничих наук незаперечно доводять еволюцію матерії. Їй притаманне зростаюче ускладнення різноманітних елементів, які виявили передовсім фізика й хімія. Зокрема, це елементарні частинки – протони, нейтрони, електрони, фотони тощо. За ними слідує гармонійний ряд простих тіл: від водню до урану. Далі – розмаїття складних тіл; їхні молекулярні маси зростають до певної критичної межі, за якою відбувається перехід до життя. Наука, експериментально підтвердивши конструювання тіл із ядер і електронів у розмаїтих комбінаціях, як спалах, відкрила нам історію універсуму. Це дало підставу П. де Шардену стверджувати, що весь матеріальний світ підпорядкований у своїй еволюції **біологічному закону "ускладнення"** і розвивається за спіраллю, що здіймається на щоразу нові щаблі[176].

Еволюція, за П. де Шарденом, має свій початок і кінець. Початок еволюції він позначив точкою Альфа, розуміючи під нею сукупність елементарних матеріальних утворень та їхніх енергій. Кінець розвитку людства він позначив точкою Омега. Вона – "найвищий полюс тяжіння" для радіальних енергій, оскільки є першорушієм, що перебуває попереду і впливає на світ через радіальну складову енергії. Цей пункт символізує собою Бога, причетного до світу і трансцендентного йому. Під впливом точки Омега радіальні енергії спричиняють і здійснюють розвиток світу, який виявляється у підвищенні організації буття. Тому в еволюції Всесвіту філософ виокремлює такі стадії: **переджиття, життя, думку, наджиття.**

Аналізуючи ці рівні буття, П. де Шарден прагне виявити головні принципи, що притаманні всім рівням і зумовлюють їхню єдність. За означенням, тканині універсуму притаманні зародкові елементи духовного, що існують у природі завжди

[176] *Шарден П. де.* Феномен человека. М.: Наука, 1987. – С. 49.

і скрізь, спрямовуючи розвиток. Якщо дотепер, зауважує філософ, ми з'ясовували зовнішню природу речей, то відтепер необхідно зосередити увагу на "внутрішнє речей". Подібно до того як у людини, так і у всіх речей є не лише зовнішня, але й споріднена з ним внутрішня реальність. Під шаром первинної матерії він уявляє собі гранично тонкий, але необхідний "біологічний" шар, який нескінченно протяжний і проймає собою усі рівні організації матерії аж до найелементарніших. Тому в природі немає нічого неживого. Різниця між неорганічним і органічним світом зводиться до того, що в першому життя існує в нерозвинутій і прихованій від людського сприйняття формі, а в другому – біологічні процеси розвинуті й пізнавані.

Враховуючи цю зрідненість неживої матерії з майбутнім життям, яке ще має виникнути з неї на спіралі еволюції, П. де Шарден назвав усю сферу неживої природи **переджиттям**. Він пише: "В цілісній картині світу наявність життя неминуче передбачає існування до нього безмежно простертого переджиття"[177]. Наприклад, наука з'ясувала, що навіть у найтвердіших породах іде процес перетворення мінеральних видів, що приблизно нагадують метаморфози живих істот. Йдеться про те, що на рівні переджиття відбуваються трансформації, що зумовлюють процес концентрації "тканини універсуму" у все більш організованих формах матерії. Тоді матерія постає переповненою можливостями розвитку та виходу за свої межі. А відтак на певному етапі еволюції геогенеза, тобто геохімічні та геотектонічні процеси переходять у біогенезу, яка стає основою психогенезу. Ці щаблі еволюції живляться однією (психічною) енергією, концентрація якої постійно збільшується в космогенезі.

Винятковим феноменом радіальної енергії, що надає фундаментальної єдності світу, за П. де Шарденом, є **свідомість**. Незважаючи на те, що свідомість з очевидністю виявляється

[177] *Шарден П. де.* Феномен человека. М.: Наука, 1987. – С. 56.

лише у людини, вона – **космічний феномен**, що підлягає всеохопній трансформації. Наука, обмежуючи феномен свідомості лише вищими формами життя, усувала свідомість зі своїх моделей універсуму. На противагу науковому підходу, філософ наполягає на повсюдному вкоріненні свідомості та прагне з'ясувати, як вона виявляється в нашому досвіді.

На рівні переджиття зародкові елементи свідомості (передсвідомість) поступово ускладнюються, диференціюючи свою природу, як і матеріальні елементи. Концентрація свідомості змінюється обернено пропорційно простоті матеріального утворення. Інакше кажучи, свідомість тим досконаліша, чим складніше й організованіше матеріальне буття вона супроводжує. **Духовна досконалість і матеріальна складність** – це лише два взаємопов'язані боки одного й того ж явища. Водночас це – фундаментальний закон космогенезу, який передбачає конвергентну структуру світу.

Наступна стадія еволюції Всесвіту – **життя.** Воно постає в результаті біогенезу, який завершується витвором живої оболонки планети – біосфери. Структурним елементом життя є клітина. Функціонування клітини наділяє життя нездоланною силою експансії та розмаїття, оновлення та ускладнення. З появою клітини, а згодом нервової системи і мозку **пружиною життя** стає **піднесення свідомості**[178]. Еволюцію універсуму на рівні життя, стверджує П. де Шарден, визначає не боротьба за існування, а глибинний (психічний) порив феномену життя, який визначає загальний плин біологічної еволюції, розвиток і розгалуження життя. Досягнувши своєї критичної точки, життя здійснює стрибок до наступного рівня – до **думки.**

На цій стадії еволюції універсуму з'являється людина, внутрішню активність якої визначає **рефлексія.** Це – набута свідомістю здатність до зосередженості на собі, здатність не лише пізнавати світ, а й себе, не просто знати, а знати, що знаєш. За-

[178] *Шарден П. де.* Феномен человека. М.: Наука, 1987. – С. 124.

вдяки цій здатності людина перетворюється на центр, в якому всі уявлення і досвід поєднані в єдине ціле. Рефлектуюча істота, що зосереджується на собі, раптом стає здатною розвиватися в новій сфері – мисленнєвій. Абстракція, логіка, обдуманий вибір і творчість, математика, мистецтво і т. ін. репрезентують цілком нове внутрішнє (духовне) життя. Людина з притаманною їй духовністю, доводить П. де Шарден, – це запланований результат еволюції космічного цілого.

З появою людини психогенез замінюється більш високою функцією – спочатку зародженням, а потім поступовим розвитком духу – **ноогенезом**. Ноогенез – стрижень не лише антропогенезу, а й біогенезу. А людина, як соціальний феномен, – це кульмінація, а не послаблення біологічного феномену. Природа не ворожа людині, а повністю відкрита для пізнавальної думки. Тож дух пошуків і завоювань є постійною душею еволюції.

Людина, нарощуючи духовну енергію, творить ноосферу. **Ноосфера** – "мислячий пласт", нове покриття Землі, що постає поза і над біосферою[179]. Ноосфера – це сфера думки, абсолютно духовна і невидима, але цілком реальна і веде до колосальних перетворень матеріальних мас. Тканина універсуму, ставши мислячою, не завершила свій еволюційний цикл. Вона розпочинає духовну експансію Землі шляхом соціалізації людини, людських спільнот і людства в цілому. Якою б тонкою і диференційованою не була первинна плівка ноосфери, зауважує П. де Шарден, вона замкнулась та оповила Землю. Ноосфера набула **планетного масштабу.**

Подальший зміст еволюції філософ вбачає у творенні з одиничних людських свідомостей "зерняток думки", гармонізованої спільності свідомостей, яка еквівалентна **надсвідомості**. "Земля не лише покривається міріадами зерняток думки, а й огортається цілісною мислячою оболонкою, що утворює функціонально величезне зерня думки в космічному масшта-

[179] *Шарден П. де.* Феномен человека. М.: Наука, 1987. – С. 149.

бі"[180]. Відбувається "планетизація людства", тобто його масове згуртування. Перед людством відкривається нова перспектива "психологічної експансії" – внутрішня тоталізація світу, спільне витворення Духу Землі.

У планетизації людства важлива роль, за П. де Шарденом, належить науці. З моменту свого зародження вона слугувала створенню різних способів підкорення світу. Завдячуючи науці, людство прогресує, оскільки може повніше жити. Колись алхіміки шукали філософський камінь. Тепер наші амбіції зросли: **створювати не золото, а життя!** І це не витвір уяви. Відкривши гени, чи не будемо контролювати механізм органічної спадковості? Опанувавши синтез білків, чи не започаткуємо ми нову хвилю організмів – неожиття, витворене штучно? Наука як колективне мислення леліяла мрію про освоєння енергії еволюції. Ми сподівалися, що знаходимось на порозі "золотого віку", організованого наукою і зігрітого багатством. Однак з'ясувалося, що людство стало технічно оснащеним, але духовно роз'єднаним і враженим вірусом ворожнечі. На думку П. де Шардена, це глибоке порушення правил ноогенезу, вихід із-під його контролю. Замість того, щоб витворювати надмір духу, людство породжує лише матерію, працюючи у зворотному напрямку, як інволюція.

Подальша еволюційна перспектива людства пов'язана з розвитком ноосфери. На щаблі ноосфери життя продовжує невпинно ускладнювати свою структуру, завдяки чому відбувається перехід буття на нові щаблі, а в перспективі до – **наджиття.** Сутність наджиття філософ убачає у **гігантській психобіологічній операції оновлення Землі** – творенні **надлюдства**. Для людини немає майбутнього поза об'єднанням з іншими людьми. Однак для сучасників, людство – лише абстрактна сутність або умовна назва. За П. де Шарденом, людство – колективна реальність, результат **мегасинтезу** людських думок, якому

[180] *Шарден П. де.* Феномен человека. М.: Наука, 1987. – С. 199.

тепер індивідуально і колективно підпорядковані всі мислячі елементи Землі. Людство має майбутнє, лише згуртувавшись духовно. Тому перспектива відкривається для людства в цілому, а не для окремих привілейованих осіб або для одного вибраного народу. Її сутність – **духовне оновлення Землі**.

Уточнюючи хід цього оновлення, філософ визначає майбутнє людства як "органічну суперагрегацію душ"[181]. Вирішальну роль у цьому процесі відіграє точка Омега, яка постає як першорушій, що знаходиться попереду; майбутнє, до якого прагне еволюція ноосфери. До цієї точки тяжіє, у ній сумується і збирається у всій своїй досконалості та цілісності велика кількість свідомості, яку на Землі виділяє ноогенеза. Що означає "сумування" свідомостей? Згідно з гіпотезою, універсум є збирачем і охоронцем свідомості. Безперечно, йому належать і наші творіння. Проте, яке з людських творінь має найбільше значення для докорінних інтересів життя? Таким оригінальним витвором, в якому універсум усвідомлює себе, є наше "Я", наша особистість. Вона – фокус нашої свідомості, яку "сумує" в собі Омега. В процесі духовної конвергенції відбувається не поглинання, а звеличення Я-свідомостей. Тому "зернятка свідомості", зливаючись по лінії своїх центрів (особистостей), не втрачають своєї індивідуальності. Омега як кінець світу збігається з найвищою сходинкою гармонізованої складності. Він – виразний центр, що сяє в центрі системи центрів. У ньому досягається диференційована єдність шляхом максимальної персоналізації елементів і цілого.

Рушійною силою, що має піднести людину на новий щабель буття, тобто до наджиття, є любов. На противагу механічному об'єднанню через матеріальні форми (захист матеріального добробуту, нові галузі виробництва) любов поєднує людей у самій їхній суті, доводить їх до завершеності. Для цього наша здатність любити має стати всеосяжною. Однак любов зникає

[181] Термін "агрегація" автор запозичив із біології. Він позначає явище з'єднання клітин у багатоклітинні утворення.

при контакті з безособовим та анонімним. Зокрема, колектив поглинає особистість, убиваючи любов. Тому колектив, спільнота є поза любов'ю. Щоб стати об'єктом любові, універсум має здобути обличчя і серце, персоніфікуватися для нас, стати зосередженням особистих сил і особистих тяжінь. Така любов виникає із любові до Бога. Омега – це центр найбільшої концентрації свідомості; духовна особистість, що не має матеріальних рис; надособистість, Христос. Отже, космогенез збігається з Христогенезом.

Які ж перспективи людства при наближенні до наджиття? Під впливом променів Омеги зникне ненависть і міжусобна боротьба. Тому заключний етап конвергенції відбуватиметься мирно. Людство вивільнить потужні сили за рахунок згуртування. Проте, не без того, що ця енергія може діяти неузгоджено. Тому можлива руйнація ноосфери. Хоча така перспектива суперечить конвергентності ноогенезу, який спрямований до точки Омега – божистого вогнища Духу.

Ноосфера, що виникла в процесі еволюції універсуму, має в собі надійну гарантію незнищенності та нескінченності існування людства. Звичайно, це не виключає можливості її фізичного знищення у майбутньому. Взагалі, вважає філософ, Землю чекає така ж участь, як й інші планети – загибель. Але це не означатиме тотальної загибелі людства. Ноосфера замкнеться в собі й знайде лінію своєї втечі. Це замикання він уявляє, як злиття з Омегою. Це і є щасливий стан **наджиття**. Отже, людство може вижити фізично, лише вижившим духовно, як цілісне культурне людство.

У розумінні духовної цілісності людства важлива роль належить вченню **Володимира Вернадського** (1863–1945) про **ноосферу**. Його зміст викладено в працях "Наукова думка як планетне явище" (1938), "Декілька слів про ноосферу", "Про науковий світогляд" тощо.

В. Вернадський одним із перших почав вивчати земну оболонку – **геосферу** як єдине ціле. На його думку, 4 млрд. років

тому геосфера пережила катастрофічну перебудову і перейшла в **біосферу**, суттєвою ознакою якої стала поява живої речовини. В еволюції геосфери важливо те, що життя виникло не як локальний феномен, а вся оболонка Землі перейшла в новий стан: це був єдиний планетний процес перетворення геосфери в біосферу. Тепер всі процеси розвитку стали іншими: оболонка живої речовини поставила на службу земній еволюції енергію Сонця, яке підтримує динамічну рівновагу біосфери.

Подальший розвиток біосфери В. Вернадський пов'язував із появою людини та її експансією Землі. На початку XX ст. людина охопила своїм життям, своєю культурою всю біосферу в цілому. На Землі немає куточка, недоступного для неї. Еволюція планети є наслідком життєдіяльності людини, що послуговується наукою й технікою. Людська діяльність стала співмірною з геологічними та іншими природними причинами змін у земній оболонці. Тому людство поступово стає головним геологічним чинником перетворення оболонки Землі.

Геніальність В. Вернадського як науковця полягає в тому, що він передбачив можливість нової біфуркації – переходу біосфери в ноосферу. Оскільки людство – визначальний чинник еволюції біосфери і не може жити поза нею, то воно має визначити такі напрями розвитку біосфери, щоб її характеристики не вийшли за межі, в яких тільки і може існувати людина як біологічний вид. Створивши нову геологічну силу – **наукову думку –** людство надало еволюційному процесу свідомої спрямованості. Під впливом наукової думки і людської праці біосфера переходить у новий стан – у **ноосферу**[182].

**Ноосфера**, на думку В. Вернадського, – це нова геологічна оболонка Землі, яка твориться передусім зростанням науки, наукового розуміння і заснованої на цьому соціальної праці людства. Від початку XX ст. спостерігаємо небувалий раніше *вибух наукової творчості*. Наукова думка охопила всю планету,

[182] *Вернадський В.* Наукова думка як планетне явище // Вибрані праці. К.: Наук. думка, 2005. – С. 107.

всі держави, що на ній розташовані. Повсюди створюють численні наукові центри наукової думки і наукового пошуку. Це перша головна передумова переходу біосфери в ноосферу[183].

Видатний український вчений В. Вернадський передбачив настання **ноосфери**, коли людство в цілому візьме на себе відповідальність за подальшу долю біосфери Землі. Наукове знання, що творить ноосферу, не може вести до краху цивілізації, до самознищення людства. Він надто оптимістично дивився у майбутнє і недооцінював ті бар'єри, які є на шляху людства до ноосфери. В 1945 р. напередодні закінчення війни, він писав про те, що людство вступило в ноосферу. Підставою такого твердження є ті реальні умови, що вже існують або створюються в процесі історичного розвитку людства:

– Людство стало єдиним цілим, незважаючи на всю розмаїтість життя. Людина вперше реально зрозуміла, що вона є мешканцем планети і може, а точніше кажучи, повинна мислити і діяти в новому аспекті, не тільки в аспекті окремої особи, сім'ї чи роду, держави чи їх союзів, а й у **планетному аспекті**. Історичний процес на наших очах докорінно змінюється. Вперше в історії людства інтереси народних мас – *усіх і кожного* – визначають життя людства, є мірилом його уявлень про справедливість. **Людство,** загалом, стає потужною **геологічною силою**. І перед ним, перед його думкою і працею постає питання про *перебудову біосфери в інтересах вільно мислячого людства як єдиного цілого*[184].

– Цілісність людства нерозривно пов'язана зі швидкістю сполучень, з успіхами транспортної техніки, з можливістю миттєвого передавання думки, одночасного обговорювання її всюди на планеті. Завдяки перетворенню засобів зв'язку та обміну людство повинно стати єдиним в економічному та інформа-

[183] *Вернадський В.* Наукова думка як планетне явище // Вибрані праці. К.: Наук. думка, 2005. – С. 160.
[184] *Вернадський В.* Кілька слів про ноосферу // Вибрані праці. К.: Наук. думка, 2005. – С. 273.

ційному відношенні. Прагнення до мирного зв'язку людства на ґрунті економічного життя та обміну інформації – шлях до ноосфери.

– Відкриття нових джерел енергії, що пов'язані з атомною фізикою. Атомне ядро – це джерело необмеженої енергії.

– Піднесення добробуту населення. Ніколи раніше в історії людства інтереси і добро усіх людей, а не окремих осіб чи груп, не ставилися як реальне державне завдання. Вперше реально поставлено завдання боротьби з бідністю та її наслідками. Вперше поставлено проблему свідомого регулювання розмноження, проблему подовження життя, зменшення хвороб усього людства.

– Рівність у принципі всіх людей. Біологічно це виражається в тому, що в геологічному процесі всі люди виявляються як *єдине ціле* відносно решти живого населення планети. Тому людство повинно прийти до повної рівності рас, народів, незалежно від кольору шкіри та віросповідання.

– Виключення війни з життя суспільства. Цивілізація "культурного людства" *не може обірватися і знищитися*. Запорука цього – *інтернаціональність науки*, її прагнення до свободи думки та усвідомлення моральної відповідальності вчених за використання наукових відкриттів і наукової роботи з руйнівною метою, що суперечить ідеї ноосфери.

На думку В. Вернадського, у XXI ст. людство житиме в царстві розуму – ноосфері. Справді, технічно і технологічно людство зробило колосальний крок вперед, наука розкрила таємницю атома, розгадала молекулу життя й створила електронний комп'ютер, але нам ще дуже далеко до ноосфери.

На противагу метафізиці "субстанції" британський філософ **Алфред Норт Вайттед** (1861–1947) запропонував метафізику **"процесу".** Її принципи та зміст він виклав у праці "Процес і реальність" (1929).

Філософія процесу постала в результаті метафізичних інтерпретацій новітніх досягнень фізики. На думку

А. Вайтгеда, в XIX ст. у науку ввели нові ідеї, які підготували зміну її філософсько-світоглядних засад. До таких ідей він зараховує: **ідею неперервності** фізичних явищ, тобто повсюдного їхнього поширення в просторі; **ідею атомізму,** яка була поширена на хімію (Джон Дальтон), біологію (Матіас Шлейден, Теодор Шван відкрили клітинну будову живого), мікросвіт (Луї Пастер відкрив мікроорганізми) та **ідею еволюції**[185].

Ці ідеї репрезентують передумови формування **еволюційного космологічного вчення**, що несумісне з матеріалізмом. Матеріалістична філософія виходить із речовини, як завершеної субстанції, яка нездатна до розвитку, а здатна лише до перетворень і змін без мети. Тоді як еволюційне вчення утверджує принцип розвитку складних організмів із менш складних, що їм передували. Воно ґрунтується на **ідеї організму**, як фундаментальної при вивченні природи.

На думку А. Вайтгеда, в історії філософії домінував погляд на всесвіт як протяжно сталий, а тому становлення ігнорували. На противагу існуючій традиції філософ визнає, що **становлення** фундаментальніше за буття, оскільки воно є дійсністю буття. Все, що класична метафізика пов'язувала з буттям, має бути виведене із становлення, а саме: **матерія** як самодостатня субстанція та простір-час як нерухомий субстрат фізичних змін мають бути зведені до **взаємодії подій**, що перебувають у процесі становлення[186]. Отже, **процес** і є **субстанцією світу**.

Засадничим у метафізиці А. Вайтгеда є **"принцип процесу"**. Кожне дійсне існування можна описати лише, як **органічний процес**. У процесі аналізу природи ми віднаходимо, що поява організмів залежить від вибіркової активності, яка схожа на мету. Сталі організми виникають тільки в результаті еволюції і поза ними немає нічого стійкого. Отже, сталістю володіють

[185] *Уайтхед А.* Наука и современный мир // Избранные работы по философии. М.: Прогресс, 1990. – С. 158–161.
[186] Философский синтез А.Н. Уайтхеда // Уайтхед А. Избранные работы по философии. М.: Прогресс, 1990. – С. 18.

лише структури активності, що розвиваються. Крім того, еволюція організму можлива за умови сприятливого довкілля, яке, незважаючи на розвиток будь-яких специфічних типів сталих організмів, має більшу сталість. **Будь-який фізичний об'єкт, що погіршує довкілля,** наголошує А. Вайтгед, **здійснює самогубство**. Найпростішим шляхом розвитку сприятливого довкілля поряд з індивідуальним розвитком організму є такий вплив кожного організму на довкілля, що сприяє сталості інших організмів того ж типу. Наприклад, турбота про довкілля для сталості сім'ї, породи чи насіння.

На думку А. Вайтгеда, можна говорити про два боки механізму розвитку природи. З одного боку, існує **довкілля** та **організми**, які пристосовуються до нього. Науковий матеріалізм XIX ст. наголошував на цьому аспекті. Даність довкілля визначає все. Тому тільки обмежена кількість організмів може успішно розвиватися в ньому. А звідси і вчення про боротьбу за існування і природний відбір. Другий аспект еволюційного механізму можна виразити словом "креативність". **Організми можуть творити своє довкілля**. Для цього потрібно об'єднання спільно діючих організмів. Але паралельно із цими спільними діями і пропорційно до них довкілля виявляє пластичність.

Із "принципом процесу" органічно пов'язаний "**онтологічний принцип**": **дійсність складається** з **дійсних існувань**. Усе, що існує, відбувається, триває, тому "дійсні існування" – це "дійсні події". На перший погляд, цей принцип є простою тавтологією. Проте його сенс – це радикальне протиставлення сутності та існування, категорична відмова від тотожності мислення та буття. Ми повинні почати з події, визнавши її за межову одиницю природного явища. Тож дійсні існування, названі **дійсними подіями**, є межові (тобто далі неподільні) реальні речі, з яких створений світ. Немає нічого більш реального, ніж вони[187].

[187] *Whitehead A.N.* Process and Reality. New-York, 1969. – P. 23.

Будь-яка подія є самодостатньою, оскільки перетворює розрізнені сутності в структуровану цілісність. Часовий відтинок, протягом якого зберігається стійка структура події, конституює її як існуючу тепер. Одна і та ж структура реалізується в події в цілому, і виявляється в її частинах. Завдяки структурі подія є конкретна та має стійку індивідуальну сутність.

Дійсна подія є новим існуванням, відмінним від будь-якого елемента у "множинному", яке вона об'єднує. Подія – єдність реальних речей. Множинне стає єдиним і збагачується єдиним. З онтологічного принципу випливає, що **дійсність множинна,** і вона складається з окремих існувань. Буття – це єдність розмаїття, поступовий рух від розчленування до поєднання, творення нового існування, відмінного від елементів розчленування. Динамічною характеристикою світобудови є постійно відновлювана єдність у процесі виникнення щоразу нових і нових "дійсних подій". Енергія самопородження "дійсних подій" – це не що інше, як "креативність" – творча сила конструювання, яку філософ ототожнює з "межовою основою буття".

"**Креативність**" – принцип новизни. Дійсність завжди перебуває в безперервному процесі самопородження. Процес формування конкретності А. Вайтгед позначає спеціальним терміном *"concresence"*, що означає "зрощування" множинного в єдине. Зрощування є процесом породження "нової речі" з багатьох окремих існувань. Отже, ми не можемо вивчати реальний світ інакше, як з погляду безпосереднього "зрощування", що заперечує попереднє завершення процесу. Ту ж креативність, згідно з якою окреме існування є основою для нового "зрощування", він називає "переходом".

Природа постає перед нами, як становлення. Будь-який локальний процес природи зберігає притаманну всій природі конкретність і постає як становлення, тобто як подія. На думку А. Вайтгеда, "подія" – це просторово-часовий випадок (occasion). Отже, природа – це процес, що складається з подій.

Метафізику процесу А. Вайтгед пояснює через категорії "дійсності" та "можливості". Співвіднесення дійсності з можливістю він формулює, як **"принцип відносності"**, який має метафізичний сенс: "природі буття притаманно містити в собі потенцію для кожного випадку становлення". Тут чітко видно відмінність між буттям і дійсністю. Буття є найширшою сферою можливості, тоді як дійсність – терен реалізованих можливостей. Тому аналіз дійсності неминуче веде до розгляду царини можливостей.

Що таке можливість і як вона реалізується? Можливість, за А. Вайтгедом, – це "вічні об'єкти", тобто повторювані та самототожні елементи багатьох різноманітних ситуацій. Об'єкти *входять* у подію і *переходять* із однієї події в іншу, залишаючись тими самими. Змінюється лише *ситуація* їхнього включення в подію, але не вони самі. Отже, можливість не належить до дійсного світу, який є ареною оновлення та загибелі. Можливість завжди корелює з даністю. Будь-яка "даність" є фактом. Якщо факт справді існує, то можливість його небуття усунена. Це означає, що даність стає дійсністю лише за умови, що усунуто всі інші можливості, крім однієї, яка й реалізується. Індивідуальність дійсного існування тягне за собою винятковість обмеження. Цим елементом виняткового обмеження є визначеність, абсолютно суттєва для синтетичної єдності дійсного існування. Інакше кажучи, дійсне існування атомізує континуум і робить реальним те, що було просто потенційним. Атомізація протяжного континууму є водночас його темпоралізацією, тобто процесом становлення дійсності. Тож "атомізація" – це необхідна умова реальності простору і часу.

А. Вайтгед виокремлює чотири класи дійсних подій:

– Дійсні події в "порожньому просторі" (вакуумі). Вони є неіндивідуалізованими носіями енергії, тобто ми не можемо розрізнити частинку енергії, що знаходиться в стані спокою чи в потоці. Тут ми маємо справу із кількісним визначенням енергії без індивідуалізації її активності.

– Дійсні події, з яких складається історія життя неживих об'єктів. Наприклад, електрон має певну індивідуальність, яку можна простежити протягом його життя в різних подіях. Силове поле будь-якої події може бути сконструйоване шляхом вивчення пригод електронів і протонів або потоків енергії та їхнього розподілу.

– Дійсні події в складі життєвої історії живих об'єктів. Наприклад, клітина чи орган у живому організмі.

– Дійсні події, які входять в історію життя об'єктів з усвідомлюваним знанням. Людина входить у четвертий клас дійсних подій. Тож завдання полягає в тому, щоб так визначити суб'єктивність, як це необхідно з метою пояснення всіх дійсних подій.

Природу становлення дійсних подій розкриває "реформований суб'єктивістський принцип". За цим принципом, становлення постає, як становлення суб'єктивної єдності, що вбирає в себе об'єктивну даність. Цей акт включення об'єктивного в суб'єктивне А. Вайтгед позначає специфічним терміном "prehension" (прегензія), який можна перекласти, як "схоплення". Іноді він використовує як синонім до "схоплення" слово "почуття". Воно може бути двох типів: "фізичним", якщо об'єкт є стійким елементом дійсності, або "концептуальним", якщо почуття спрямоване на "вічні об'єкти". "У кожній дійсності, як стверджує А. Вайтгед, є два зрощені полюси реалізації: "фізичне" і "концептуальне", тобто "насолода" і "прагнення". Отже, не тільки можливість перетворюється в дійсність, а й дійсність стає можливістю, об'єктивною даністю для нового становлення, як тільки завершується процес самоформування. Тоді подія втрачає свою суб'єктивну єдність і стає основою для нової дійсної події.

Суб'єктивність – результат процесу і його передумова. **Суб'єктивність – онтологічна характеристика світу.** Вищим втіленням суб'єктивності, за А. Вайттедом, є Бог, тоді як людська

суб'єктивність – лише її часткова форма. Річ у тім, що "вічні об'єкти", не можуть існувати самі з себе, має бути так само вічне "дійсне існування", у досвіді якого (згідно із "суб'єктивістським принципом") ці "вічні об'єкти" мають бути репрезентовані. На думку А. Вайтгеда, Бог обіймає у своїй суб'єктивній єдності всю царину "вічних об'єктів". Він є принципом іманентної доцільності виникнення кожної нової події. Однак Бог не створює світ, а є співавтором подій, які відбуваються у світі. Він – діюча причина, зріднена із "креативністю".

У 20-х роках XX ст. виник ще один напрям онтологічних досліджень – **екзистенціалізм.** Його розвивали **Мартін Гайдеґер** (1889–1976), **Карл Ясперс** (1883–1969), **Жан-Поль Сартр** (1905–1980), **Габріель Марсель** (1889–1972). Некласичний, **феноменологічно-структуралістський** підхід, який сформулював М. Гайдеґер, полягає в тому, щоб **виявити структуру людського буття "зсередини**".

У працях "Буття і час" (1927), "Що таке метафізика?" (1929) М. Гайдеґер виклав свою концепцію "**фундаментальної онтології**". Він вийшов за межі класичної онтології, яка розглядала **буття як присутність**. Із присутності промовляє теперішнє. Згідно зі звичними уявленнями теперішнє разом із минулим і майбутнім дають характеристику часу. Буття як присутність визначається через час, бо бути – означає існувати, перебувати в часі. Ми кажемо: всьому свій час. Це означає, що все існуюче приходить і йде вчасно. Кожній речі – свій час[188].

Продовжуючи міркування, М. Гайдеґер запитує: а чи є буття річчю? Чи знаходиться воно, як все наявне істотне в часі? І взагалі, що таке буття? Якщо воно є, то ми повинні визнати його як істе та шукати його серед іншого істого. Наприклад, ось ця аудиторія. Чи визнаємо ми її існування? Безперечно, так. Вона є, і ми присутні в ній. Людина передовсім тримається за істе і

[188] *Хайдеггер М.* Бытие и время // Разговор на проселочной дороге. М.: Высш. школа, 1991. – С. 81.

тільки за нього. Тому вся метафізика представляла істе в його бутті та з'ясовувала буття істого. Та чи цікавить нас питання істотності всього існуючого? Сьогодні питання метафізики нікого не цікавлять. Однак кожного цікавить питання: який сенс всього існуючого? Буття не річ, стверджує М. Гайдеґер, воно позачасове. **Буття – це сенс існування.**

За М. Гайдеґером, центральна проблема класичної онтології: чи існує зовнішній світ, як буття істого, – немає розв'язання, вона в принципі неможлива. Класична філософія розглядала буття незалежно від людини. Насправді, буття й людина взаємоналежать одне одному. Очевидно, пише філософ, людина належить до цільності буття. "Належати" – означає бути вкоріненим у буття, з ним співвідносити себе і відповідати йому. Однак відмінною рисою людини є її відкритість буттю, як мислячої істоти. Лише людина здатна ставити питання про буття взагалі – про універсум і його цілісність, про своє місце в ньому. Особливості й переваги людського буття полягають у тому, що це – єдине буття, яке здатне запитувати про себе і буття взагалі, визначати себе стосовно буття.

Людиною керує належність до буття, і вона прислухається до буття, оскільки воно їй довірено. А буття? Воно не дано людині ні звичним, ні винятковим способом. Буття присутнє і з'являється тільки тією мірою, якою воно підступає до людини з домаганнями. Бо лише людина через свою відкритість дає змогу буттю наблизити до себе його присутність.

Взаємоналежність буття і людини виявляється шляхом утримання від розмірковуючого мислення та занурення у суб'єктивний світ, де людина і буття довірені одне одному. Тому для екзистенційної онтології вихідним принципом є **суб'єктивний світ людини.**

Цілісний суб'єктивний світ людини, в якому концентрується буття, М. Гайдеґер називає "***Dasein***". Dasein характеризує існування людини в реальному світі. Це не присутність мене-знаючого для мене-рефлектуючого, а переживання мого

буття в світі. "Dasein – певний спосіб буття, притаманний лише свідомості людини, – це не свідомість, що пізнає, досліджує, ставить мету, обмірковує, а свідомість, в якій постає **система переживань людського перебування у світі**: вона страждає, турбується, вчуває страх, надію, віру і зневір'я тощо"[189]. Ці характеристики Dasein, як наявної свідомості, яку філософ аналізує, як людську реальність, є "екзистенціалами" її буття.

"Dasein" – це "тутбуттєвість" людини, що дане їй, як безпосереднє переживання наявної ситуації. Воно є тим просвітом у свідомості, через який можна побачити світ таким, яким він є. Світ виявляє себе через людину, через переживання цього світу. Моє життя для мене значуще, якщо Я навіть не визнаю значущості або хочу ухилитись від неї. Я повинен прожити її в своєму бутті. Тому людське буття накладає на все існуюче людську специфіку – смисл. Отож, **питання про смисл буття –** головне питання онтології.

За М. Гайдегером, початкова характеристика людського буття полягає в тому, що людина часова, історична істота. Народившись, людина відразу віднаходить себе в світі, тобто серед людей і речей. Вона втягнута в повсякденне життя, в процес використання речей і людей. Це – аксіома, з якої необхідно розпочинати міркування стосовно буття. Людина є "буттям-у-світі" та "співбуттям". Те, що людина віднаходить себе в світі, є очевидним. У цьому житті-бутті істотне людину всіляко зачіпає. Речі накидають їй свою наявність, як "явища". Водночас людина відкрита і вразлива стосовно світу. Тому, наголошує М. Гайдегер, Dasein – це турботливе про себе буття, яким є людина. Вона – це таке буття, яке зацікавлене іншими людьми та речами у процесі реалізації власних можливостей. Завдяки тому, що Dasein є турботою, воно відкриває існуюче, як небайдуже, значуще, зачіпаюче і нуртуюче людину у її бутті. Ця зацікавленість конституює світ, як значущу систему об'єктів,

[189] Предмет і проблематика філософії. Львів: ЛБІ НБУ, 2001. – С. 226.

що знаходяться у певних відношеннях між собою та стосовно людини.

За М. Гайдеґером, фундаментальною структурою людини є турбота (Sorge), яка містить у собі три елементи. По-перше, – це зацікавленість своїм майбутнім, яке виражає Existenz. Отже, через само-проектування людина обґрунтовує своє майбутнє. По-друге, людина віднаходить себе, як "закинута" в світ. Співбуття з іншими та інтерес до себе, як "закинутого", обґрунтовує минуле. По-третє, людина як буття-у-світі, тобто серед речей, та пов'язаність із конкретними заняттями, обґрунтовує теперішнє. Турбота має три темпоральні моменти, визначальним із яких є майбутнє.

Сутністю Dasein є екзистенція як можливість. Це означає, що Dasein завжди може "вибирати" себе, віднаходити себе і проектувати своє власне життя, але водночас може і втрачати себе. Тому М. Гайдеґер виділяє два види екзистенції: **справжню** та **несправжню**. Несправжня екзистенція зовсім не означає, що в ній "менше" буття або вона є нижчою сходинкою буття. Навпаки, вона найбільш повно розкриває Dasein у його активності, діловитості та життєвості. На думку філософа, несправжня екзистенція є негативним модусом Dasein, яке репрезентує "публічність" повсякденного життя. Однак негативний модус Dasein є необхідною умовою набуття Dasein справжньої екзистенції.

Спільне буття з іншими людьми та знаряддями **знеособлює людину**, вона втрачає свою автентичність, перетворюється в одиницю натовпу (das Man). Її буття стає відчуженим, пересічним, усередненим. Світ das Man будується на практиці відчуження та уніфікації. В цьому світі кожен є іншим, навіть стосовно себе людина є іншою, але ніколи не є сама собою. Особа вмирає, індивідуальність розчиняється в усередненості.

**Відчуженість** стала хворобою нашого часу. Вона виявна у а) віддаленості від природи; б) нестачі значущих міжособистісних стосунків; в) відчуженні від власного "Я". Людина відірвана

від буття, натомість занурена у наявний світ речей. У цьому й полягає драматизм людського буття. Людське життя сповнене онтологічної стурбованості, яку можна розкрити через головний настрій людського буття – "страх".

Екзистенціал страху виражає не легкодухість людини, а метафізичний жах, який зумовлює прозріння людини. Через екзистенціал страху перед людиною відкривається незмірна безодня буття, про яку вона раніше невідала й спокійно животіла в повсякденній метушні. Тепер на місце спокою постає стурбованість. Вона спонукає людину до вибору, прийняття рішення, не гарантуючи успіху. Це і є "справжнє існування", на відміну бездумного існування.

**Стурбованість – принцип буття людини в світі.** Справжній смисл стурбованості – це **часовість** людського буття, його спрямованість до смерті. Смерть, за М. Гайдеґером, – онтологічна можливість людського існування. Смерть, скінченність є призначенням людського буття. Людина – це істота, яка приносить своє життя в жертву своєму призначенню. Однак це не означає, що людина готова пасивно йти до смерті або віддати своє життя без надання смерті сенсу. Людина прагне віднайти ідеал, вартий того, щоб заради нього пожертвувати собою.

Усвідомлення своєї скінченності та прагнення надати сенсу власному життю і смерті є актуальними в умовах реальної загрози життю людини.

Життєвий страх, викликаний перспективою втратити життя, змушує людину **трансцендувати** – виходити за межі конкретних обставин свого життя. Мета цього руху – це істинне буття (**екзистенція**), на відміну від "буття-в-світі" та "співбуття". **Екзистувати** – означає "бути поза собою", бути в екстазі, виходити за межі своєї впорядкованої свідомості, емпіричного світосприйняття, соціально організованого досвіду. Екстатичне сприйняття містить у собі несвідоме і часто протилежне раціональному тлумаченню ставлення до дійсності. **Безпосередній емоційний вирок** тому, що сприймається, за М. Гайдеґером,

постає як певний **настрій**. Настрої людини водночас ефемерні, швидкоплинні й фундаментальні та мають надсуб'єктивну витривалість: адже людина немає влади над ними, не ініціює їх. У хаотичному плині настроїв висвічується певна цілісність – "фундаментальна настроєність". Отже, людина трансцендує від себе, як емпіричної індивідуальності, до себе, як самобутньої самості, тобто від того, що про неї думають інші і що вона думає сама про себе, до того, яка вона є насправді. Це її **екзистенція**[190]. Вона – сутнісна характеристика людини.

## Ï è ò à í íÿ äëÿ ñà ì îêî í ò ðî ëþ

1. *Які принципи діалектико-матеріалістичної онтології?*
2. *У чому відмінність філософського і природничонаукового розуміння "матерії"?*
3. *Що таке "відображення"? Які його універсальні риси?*
4. *Які шари реального буття виокремив Н. Гартман?*
5. *У чому специфіка шарів реального буття, за Н. Гартманом?*
6. *Які етапи еволюції універсуму, за П. де Шарденом?*
7. *Що таке "ноосфера"?*
8. *Які передумови становлення ноосфери, за В. Вернадським?*
9. *Які наукові ідеї сприяли становленню метафізики процесу, за А. Вайтгедом?*
10. *У чому суть некласичної онтології М. Гайдеґера?*

## Ë³ò åðà ò óðà

1. Вернадський В. Вибрані праці. К.: Наук. думка, 2005. 301 с.
2. Енгельс Ф. Діалектика природи. К.: Політвидав України, 1977. 382 с.

[190] Предмет і проблематика філософії. Львів, 2001. – С. 227–228.

3. Предмет і проблематика філософії. Львів: Львівський банківський інститут Національного банку України, 2001. 485 с.
4. Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М.: Республика, 1993. 447 с.
5. Хайдеггер М. Введение в метафизику. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1998. 301 с.
6. Уайтхед А. Избранные работы по философии. М.: Прогресс, 1990. 718 с.
7. Шарден П. де. Феномен человека. М.: Наука, 1987. 239 с.

# Розділ 8

## ФІЛОСОФСЬКІ ТРАДИЦІЇ В УКРАЇНІ

***Коло питань:*** Філософська думка в добу Київської Русі: витоки та особливості філософування. Професійна філософія в Україні: аристотелізм і неоплатонізм. Філософія Києво-Могилянської академії. Філософія "серця" Г. Сковороди та П. Юркевича.

Процес становлення української філософської думки розпочався приблизно наприкінці X ст. Це був період, коли Київська Русь утверджувалася як могутня слов'янська держава з економічним, політичним і культурним центром у Києві. Цьому значною мірою сприяла християнізація Русі, яка зумовила зміни світоглядних та культурно-ціннісних орієнтирів. Язичницьке світосприймання поступово витіснив християнський світогляд. Він став панівним і почав відігравати провідну роль у культурі загалом і у формуванні філософського мислення зокрема.

Дослідник історії філософії України **Вілен Горський** (1931–2007) виокремлює три періоди в історії філософської думки в Україні[191].

Перший період – це утвердження **філософської думки** в добу Київської Русі. Саме в межах києво-руської культури склався притаманний українській духовній традиції тип мислення. Цей період ще називають **княжою добою**, яка трива-

[191] *Горський В.* Історія української філософії. К.: Наук. думка, 2001. – С. 24–27.

ла від X ст. до середини XIV ст. Філософська думка цієї доби була зосереджена на розв'язанні проблем взаємовідносин Бог–людина–природа. Чільне місце тут посідали етичні, релігійні та історіософські питання.

Другий період в історично-культурному розвитку відомий як **доба козаччини** (XVI–XVIII ст.). Цей період розквіту культури та освіти зумовлений, з одного боку, інтенсивними контактами з європейською освітою та її здобутками, а з іншого, – розвитком академічної освіти та книгодрукування. В той час постали два потужні освітньо-наукові центри – Острозька та Києво-Могилянська академії, що сприяло становленню **професійної філософії** в Україні. Викладання філософії переорієнтовує її проблематику в напрямку: Всесвіт–людина–Бог. Поряд із традиційними етичними питаннями важливе місце відводять діалектиці, логіці, метафізиці, натурфілософії.

Третій період – це **доба Романтизму** (XIX–перша третина XX ст.), яка дала імпульс розробці **української національної ідеї**. Головні зусилля цього періоду були спрямовані на формування філософії української ідеї та національно-культурної ідентичності. Водночас під впливом попередньої **доби Просвітництва** філософія зосереджується на ідеях соціального визволення та **суспільного прогресу**. Романтичні ідеї та їхнє втілення у соціальних концепціях найбільше виражені в творчості М. Гоголя, П. Куліша, Т. Шевченка, М. Костомарова, П. Юркевича, Д. Донцова тощо.

Зародження філософських ідей відбувалося в межах духовної культури Київської Русі – першої східнослов'янської держави, що виникла на рубежі VIII–IX ст. Передовсім розглянемо **витоки філософської думки**. Її поява зумовлена "зустріччю" на теренах давньоукраїнської культури двох типів світогляду: **слов'янсько-міфологічного (поганського)** та **християнського**.

Давня віра слов'ян не встигла розвинутися в закінчену повну систему, оскільки прийшло християнство й спинило цей

розвій. Давню дохристиянську віру зазвичай називають поганством. Слово "поганин" латинського походження (paganus), спочатку воно означало тільки мешканець села, бо християнство ширилося найперше по великих містах, а в селах зберігалася стара віра. Тому поганин – одночасно нехрещений, тобто нехристиянин.

Поганські вірування, зазначає митрополит Іларіон, були тісно пов'язані з життям русичів, із довкіллям і господарським побутом. "Людина хотіла бути зо своєю природою в найкращих стосунках, бо ясно бачила, що в усьому залежить від неї, і тому початкова релігія заснована була на боротьбі з своїм довкіллям за своє існування, власне на певному ставленні до цього довкілля, – до сонця, води, землі, дерев, і т. ін., а особливо до звірини. Первісна віра була віра практична, домова, господарська, необхідна людині на кожному кроці, бо була міцно пов'язана з її працею. Це була релігія реального життя, пізніш хліборобська, як частина життя людини, коли її віра й життя були нерозірвально пов'язані сотнями ниток"[192]. Отже, **культ природи** був основою поганського світогляду.

У міфологічному світогляді русичів немає поділу світу на природний і надприродний. Такий світогляд репрезентує цілісне бачення світу, де космосу, як упорядкованому світу, протиставлявся лише хаос – світ безладу. Космічний порядок існував завдяки присутності в ньому добрих життєвих начал: бога достатку – Велеса, бога врожайності – Купала, богині весни – Лади, богині кохання – Лелі, богині-оберегу домівки – Берегині, бога-охоронця домашнього вогнища – Чура тощо. Тоді як хаос спричиняли темні сили: Чорт (диявол), Пек (володар пекла, крадій людських душ) та інші.

Космос у міфологічному мисленні постає в результаті акту впорядкування його божествами, серед яких чільне місце посідає – бог Сварог ("Сва" – все, "рог" – родити), Дажьбог – син

[192] *Митрополит Іларіон.* Дохристиянські вірування українського народу. К.: Обереги, 1992. – С. 13.

Сонця, Перун – бог-громовержець, який знищує злі сили. Боги праукраїнців були вищими істотами, позбавленими земних вад та пристрастей (на відміну від Олімпійських богів Греції).

Хрещення Русі (988) князем Володимиром не було добровільним. Отож, народ сприймав нову віру інколи тільки зовнішньо, дотримуючись у той же час старої віри, оскільки вона була міцно пов'язана з природою й землеробством, які після хрещення не змінилися. Річ у тім, зауважує митрополит Іларіон, що стародавня віра давала нашим предкам усю реальну філософію всього швидкоплинного життя, навіть її поезію, повне розуміння життя й довколишніх явищ природи; ця народна філософія вироблялася тривалими віками, увійшла в плоть і кров наших предків, а тому її легко й відразу не могли забути. Синкретизм поганських і християнських вірувань надав особливості філософуванню в добу Київської Русі.

Запровадження християнства зумовило інтенсивні контакти з Візантією та Болгарією. Вибір Візантії, як орієнтира власного культурного розвитку, визначило те, що ця держава, з одного боку, була прямою спадкоємицею давньогрецької культури й філософії, а з іншого, – найбільш цивілізованою у тогочасному християнському світі. До того ж Хрещення відбулося до розколу християнства на православ'я і католицизм. Тому прийняття християнства пов'язувало Києво-Руську державу не лише із Візантією, а й з усіма державами християнської Європи. Завдяки цьому Київська Русь отримала змогу долучитися до досягнень світової культури, ознайомитись із творами античної та візантійської філософії. Почали перекладати твори візантійської культури: Григорія Богослова, Григорія Ніського, Василя Великого, Йоана Златоуста, Кирила Філософа, Августина Блаженного, Афанасія Александрійського, Юстина Філософа, Анастасія Синаїта. Найпопулярнішим був Йоан Дамаскин, в творах якого був значний матеріал для ознайомлення з ідеями античної філософії: Платона, Аристотеля, Сократа, Демокріта та Епікура.

Серед творів перекладної літератури візантійсько-слов'янського походження чільне місце посідали **апокрифи** – легендарні оповідання на теми зі Старого і Нового завітів, які не ввійшли до складу канонічних книг Біблії. Згодом апокрифи заборонили, оскільки вони розходились зі вченням офіційної церкви.

Неоціненне значення християнства для Київської Русі полягало у запровадженні писемності. Можна сказати, що для русичів християнство стало книжною релігією, релігією слова. Воно сприяло піднесенню культури на новий духовно-світоглядний рівень. Києво-руські книжники ознайомлювались не лише з патристичною літературою, а водночас і з філософською. Вони створювали свої філософсько-етичні, правові, християнсько-духовні твори, які є джерелом пізнання історії філософської думки Київської Русі. Зокрема, до таких **писемних пам'яток літератури** належать "Повчання" Володимира Мономаха, "Послання" Клима Смолятича, "Златоуст" Кирила Туровського, "Остромирове Євангеліє" (1053–1056), "Ізборніки Святослава" (1073, 1076).

Прикладом тут може слугувати творчість **Кирила Туровського** (1130–1182) – видатного діяча культури, співця духовної краси, оригінального мислителя, філософа, майстра урочистого красномовства, за що його називали **Златоустом**. До речі, існує припущення, що саме К. Туровський є автором "Слова про Ігорів похід". Незважаючи на те, що припущення достовірно непідтверджене, воно й неспростоване.

У своїх творах він захоплюється духовною красою людини, яка викликає насолоду на небі й землі. Людина постає центром Всесвіту, вінцем творіння. Оспівуючи світ духовності, світ Божий, К. Туровський не протиставляє його світові земному, а говорить про органічний їхній зв'язок. Однак, говорячи про цей зв'язок, автор наголошує на найважливішому значенні духовного, Божого світу, завдяки якому відбувається оновлення. Наблизитись до Творця можна через самозречення та аскетизм, тому ідеалом у нього є чернець, святий.

Ще один пласт писемної культури репрезентує **агіографія** – література, в якій ідеться про життя, подвиги або страждання канонізованих людей, тобто визнаних церквою святими. Тема святості викладена в численних "Патериках", "Житіях" святих. На початку XIII ст. виникає оригінальна пам'ятка – "**Києво-Печерський патерик**", який є яскравим зразком східнослов'янської агіографії. В ньому зібрано оповідання про заснування Печерського монастиря та про його перших діячів.

В образах святих та блаженних отців церкви, в їхньому житті та подвигах втілюється християнський ідеал святості, який був одним із найважливіших компонентів філософської думки того часу. Через образи святих "Патерик" дає змогу усвідомити глибину філософської культури Київської Русі, а саме: уявлення про світ, про місце людини в ньому, про сенс життя, про моральний ідеал тощо.

Образ святого, зазначає В. Горський, в українській агіографії набуває характеру розповіді про подвижницький шлях, яким іде видатна особа до реалізації вищої життєвої мети – обожнення. Тож у культурі Київської Русі формується уявлення про святість як втілений моральний ідеал поведінки, особливу позицію, яку розуміють як жертовність, здійснену тут, на землі[193].

Зміцнення державності та необхідність обґрунтування політики зумовили увагу до світової історії та історії Київської Русі. А відтак князі започатковують традицію літописання. ***Літописи*** **–** джерело історіософської думки, тобто універсального погляду на історію Київської Русі. До таких пам'яток належать "Слово про Ігорів похід", "Повість минулих літ", "Слово про Закон і Благодать" тощо.

Характерно те, що літописці, по-перше, наголошували на богоданості князівської влади, яку осмислюють як об'єднуюче начало держави; по-друге, прагнули подавати історію кожно-

[193] *Горський В.* Історія української філософії. К.: Наук. думка, 2001. – С. 46.

го князівства як невід'ємну від історії Руської землі; по-третє, історію русичів і спільноти слов'ян зараховували до загальної історії християнського світу.

Зазначені вище джерела та їхнє своєрідне поєднання визначило особливості філософування в Київській Русі**.** У межах Києво-Руської культури, зазначає В. Горський, склався притаманний українській духовній традиції тип мислення, несхильний до абстрактного, відірваного від життя філософського теоретизування. Справді, у давньоукраїнські духовній культурі не було філософії як форми теоретичного знання. Існував **синкретичний релігійно-філософсько-моральний світогляд.** Річ у тім, що християнство насаджували згори. Воно прагнуло бути вченням про належний спосіб життя людини, а це зумовлювало тісний зв'язок релігії з етикою та мораллю. Релігія прагнула ввібрати у себе мораль, надаючи їй особливої санкції. Мораль набула сили "закону Божого". Аналогічно релігія прагнула ввібрати в себе і мудрість. **Філософію** розуміли як **любомудріє**, **як життя в істині**, тобто як слідування високим моральним принципам. Філософська думка функціонувала і сприймалася не як теоретична система, а як духовно-практична діяльність, спрямована на осягнення і реалізацію певного суспільного і морального ідеалу, що був пов'язаний із православним християнським віровченням. Отже, на відміну від Західної Європи, де утвердилася раціонально-теоретична традиція, яку започаткували Платон та Аристотель, у Київській Русі утвердилася ірраціональна, духовно-практична, **екзистенційна традиція.** Її мета – пошук правди, що є сутністю драми людського життя.

Філософська думка Київської Русі невіддільна від книжного знання, писаного слова. "Книжність" вважали однією з найвищих чеснот людини, запорукою мудрості. Філософ – це книжник, учений, граматик, освічена людина. Філософ є обов'язково книжником, проте не кожний книжник гідний звання філософа. Філософом вважали того, хто, спираючись на книжні знан-

ня, не лише осягнув істину про сенс людського існування, а й слідував їй у власному житті. А звідси і філософію мислили не просто як абстрактне теоретизування, а як практичну мораль, як знання і повчання на основі знань.

Найпопулярнішим серед книжників був трактат візантійського богослова й поета **Йоана Дамаскина** (бл. 675–750) "Джерело знань". У ньому подано розуміння філософії як **любомудрія**, що рівнозначне життю в істині:

– Філософія – це пізнання існуючого як сутнісного, тобто пізнання природи існуючого.

– Філософія – це пізнання Божого і людського, тобто видимого і невидимого.

– Філософія – це турбота про смерть як довільну, так і природну. Адже смерть двоїста: по-перше, природна, тобто коли душа покидає тіло; по-друге, довільна, коли ми зневажаємо життя теперішнє і пориваємося до майбутнього.

– Філософія – це уподібнення Богові через мудрість, через істинне пізнання блага і справедливості.

– Філософія – це мистецтво мистецтв і наука наук, тому що вона є основою кожного мистецтва. За її допомогою винаходять будь-яке мистецтво і будь-яку науку.

– Філософія – це любов до мудрості. Але справжньою Премудрістю є Бог, тому любов до Бога є справжньою філософією[194].

Всі визначення філософії показують, що її тлумачили не як абстрактне теоретизування, а як єдність знання та моральної поведінки людини. Наприклад, у "Житії" Кирила Філософа **філософія** – це знання божественних і людських справ, яке навчає, як людина може наблизитись до Бога, як своїми вчинками уподібнитись до Того, Хто її створив.

Утвердження християнського світогляду зумовило зрушення у свідомості людини. Вона вже не розглядає себе лише як

[194] *Йоана Дамаскина.* Діалектика, або логіка // В кн.: Пам'ятки братських шкіл на Україні. К.: Наук. думка, 1988. – С. 126.

частину природи. Людина, як образ і подоба Божа, усвідомлює себе господарем природи, адже світ створений для людини, згідно з божественним задумом. У такий спосіб формується **антропоцентризм** давньоукраїнської філософської думки. Відтепер людина постає центральною ланкою у взаємодії Бога зі створеним світом.

***Людина,*** як витвір Бога, є єдністю **душі** й **тіла**. Тіло, як "природна" сутність, єднає людину з усією природою. Душа ж людини виражає її духовну сутність, яка єднає її з Богом. Володарем душі є розум. Він пов'язує воєдино душу з тілом. До речі, у пам'ятках давньоукраїнської культури "кріпость" тіла і "красу" тілесну часто розглядали як свідчення "душевної" досконалості людини. Проте у творах духовних осіб є й інший підхід, згідно з яким досконала, "красна" плоть постає ницим тлом, на якому яскравіше вирізняється велич душі, що долає спокуси плоті.

Душа і розум, як здібності людини вірити і мислити, єднають її з Богом. Однак людина має дотримуватися принципу особистої відповідальності за свої діяння та вчинки. Така світоглядна орієнтація сприяла появі серед пам'яток києво-руської писемності творів, які віддзеркалюють усвідомлення людиною своєї гідності та неповторної індивідуальності. До таких творів належать "Повчання" Володимира Мономаха, "Моління Данила Заточеника" та низка інших тогочасних творів.

**Володимир Мономах** (1053–1125) – київський князь, видатний державний і політичний діяч, талановитий письменник і мислитель. Найбільш відомим його твором є "Повчання", який можна зарахувати до низки текстів *світської, практичної філософії*. Цей твір – духовний заповіт своїм дітям і всім сучасникам. У ньому автор стверджує думку про постійну присутність Бога в людських діяннях, про Його особливе ставлення до людини, як вибраного Ним творіння.

Наголошуючи на величі та всемогутності Бога, який створив багато "великих чудес і благ", Володимир Мономах і весь світ

мислить як створений Богом, прикрашений Ним для слави і служби людині. Світ постає перед людьми у своїй досконалості, красі як взірець премудрості Бога. На засадах богословського оптимізму мислитель вибудовує своє етичне вчення. Бог-чоловіколюбець не вимагає від людини таких надзусиль, як затворництво, строгий піст, чернецтво. Достатньо не забувати трьох справ, які не є важкими. Такими добрими справами київський князь називає покаяння, сльози і милостиню.

Володимир Мономах сформулював важливу гуманістичну ідею про те, що спасіння людини полягає в її добрих справах, що початком усякого добра є милостивість до інших і "страх Божий" у серці. На відміну від поширених на той час поглядів на спасіння людини шляхом аскетичної відмови від світу, він уважав, що ні чернецтвом, ні усамітненням, ні голодуванням не можна досягнути милості Божої, а лише доброчинністю.

Застерігав київський князь оберігатися від брехні, пияцтва і блуду, бо в цьому гине душа і тіло. Не меншої шкоди завдають і лінощі. Володимир Мономах переконаний, що ніхто не повинен лінуватися, а, навпаки, навчатися, щоб творити добро: "Що вмієте, того не забувайте доброго, а чого не вмієте, того навчіться"[195]. Основою життя людини вважав працю. Не принижуючи та не протиставляючи ні фізичної, ні розумової праці, він наголошував, що фізична праця є необхідною умовою для розумової.

Філософські міркування книжників постійно враховували наявність двох рівнів **мудрості**: **християнської** та **світської**. Світ – це арена боротьби Добра і Зла, як за релігійною, так і світською мудрістю. Мета християнської мудрості – спасіння душі, мета світської – пізнання матеріальних речей за допомогою розуму.

Джерелом християнської мудрості є Бог. Він – Єдиний, а тому істина й правда – одна, збагнути їх можна лише у про-

[195] *Володимир Мономах*. Повчання // Історія української філософії: Хрестоматія. Львів: ВЦ ЛНУ імені І. Франка, 2004. – С. 32.

цесі Богопізнання. Важлива роль тут належить слову та душі. Осердям душі є **серце.** Воно зосереджує в собі Думку, Віру, Волю, Надію, Любов, завдяки яким людина наближається до Бога. Бог промовляє до серця, а не до розуму людини. Отже, в осягненні Бога серце переважає розум. Духовна праця і духовна сила людини полягає у зведенні всіх її сил та можливостей до єдиного центру – до серця.

Божисту істину несе Боже слово. Текст божественних книг таємничий і багатозначний. А тому пізнання – це витлумачення текстів. Окрім того, весь світ розглядають як зібрання інформації, яку заклав у ньому Бог і яка в принципі доступна для прочитання людині. А для цього треба оволодіти символікою, через яку можна виявити сокровенне, божественне. Тому символізм постає специфічним способом філософування.

До речі, символізм був властивий і культурі Київської Русі, в якій розробляли складну символіку чисел, кольорів, дорогоцінного каміння, сузір'їв, тварин для полегшення читання "книги буття". Це – своєрідний речовий символізм, коли об'єкт одночасно виступає і як річ, і як символ. У "Повісті минулих літ" літописець описує символічний зміст данини, яку сплачували поляни хозарам. Така данина – зброя, яку витлумачували хозарські старці, як зле знамення. Меч – це символ того, що поляни самі будуть панувати над хозарами.

Для давньоукраїнського світогляду характерна **історіософська** проблематика: прагнення простежити історію свого народу, вписати її в історію людства, пояснити минуле, теперішнє і майбутнє. Історіософські ідеї виклав Іларіон Київський у творі "Слово про Закон і Благодать". У ньому автор розмірковує про долю Русі, про рівноправність слов'янського народу серед інших цивілізованих народів, утвердження зверхності нової віри, а також пише панегірик князю Володимирові, що охрестив Русь та Ярославові Мудрому, що збудував перший "дім Премудрості" – Київську Софію.

**Іларіон Київський** – перший митрополит із русичів (1051–1053 рр.), якого назначив Ярослав Мудрий. "Слово про Закон і

Благодать" – це його інавгураційна промова, що була виголошена у Київській Софії перед князем та його оточенням. Її зміст свідчить про надзвичайну обізнаність автора з культурними здобутками візантійської, болгарської, чеської та західноєвропейської думки. Обійняти посаду митрополита дали змогу його ерудованість, здатність до філософського осмислення історії та сьогодення, виняткова красномовність і любов до рідної землі.

Головна проблематика, на якій зосереджується митрополит Іларіон – це осмислення історії. Він прагне з'ясувати сенс історії, її тенденції та чинники. Водночас його цікавлять злободенні державні проблеми, місце Русі в світі, її національна і державна незалежність. Найважливіша мета, яку ставить Іларіон у промові, – показати зростання безпосередньої божественної участі в людській історії, яка розділяється на період іудейського "закону" і завершальний період християнської "благодаті та істини". Цілісний і провіденціальний характер історії він викладає через тлумачення Закону і Благодаті. **Закон** – це віра, дана Богом ізраїльтянам через пророка Мойсея і викладена у Старому Заповіті Біблії. **Благодать** – це віра, дана Богом усьому людству через сина свого Ісуса Христа і викладена в Новому Заповіті – Євангеліє. Закон для Іларіона – це період історії людства до приходу Христа. Благодать – це історія людства після приходу Христа і хрещення народів. Благодать – це послане Богом спасіння, очищення від гріхів і прилучення до "Царства небесного".

Як носій християнського віровчення, Іларіон розвиває особливий тип ставлення до історії. Минуле, тобто біблійну історію, він сприймає як реальний символ, праобраз власне християнської історії. Як давньоукраїнський мислитель, Іларіон розглядає процес християнізації через призму хрещення Русі, яке, на його думку, є завершальним етапом розповсюдження християнства. Воно утверджує перевагу світла над темрявою, "благодаті та істини" над "законом", свободи над рабством.

Якщо закон розділяв народи, одних звеличував, інших принижував, то благодать подарувала всім народам рівність перед Богом. "Віра благодатна по всій землі розповсюдилась, і до нашого народу руського дійшла. І озеро закону висохло. Євангельське ж джерело наводнилося і всю землю покрило і до нас розлилось"[196].

Закон – предтеча благодаті й хрещення, закон – слуга благодаті й істини, а істина і благодать – слуги прийдешньому віку, після страшного суду, віку без хвороб і смерті, слуги життю вічному, нетлінному. "Як закон припроваджував законові підлеглих до благодатного хрещення, так і хрещення синів своїх допускає до життя вічного. Мойсей бо і пророки Христа пришестя оповіли, Христос же і апостоли Його – про воскресіння і про прийдешній вік"[197]. Отже, спершу закон, а потім благодать, спершу тінь, а потім істина.

Першопочатково благодать існує в потенції як замисел Бога. Благодать приходить на зміну закону, як свобода на зміну рабства. Християнство, на думку Іларіона, подібне до благодатного дощу, що оживляє землю, спустошену спекою ідолопоклоніння. Завдяки християнству відбувається впорядкування нових територій. Акт хрещення він розглядає як божественне усиновлення людини. Княжа влада дана Богом, а звідси припинення міжусобних війн. Саме цей твір перший, в якому змальовується велич і єдність Руської землі. Іларіон прославляє патріотизм видатних діячів, руських князів, передовсім Володимира Великого.

Ці та інші ідеї філософсько-світоглядного характеру "Слова про Закон і Благодать" суттєво вплинули на філософську думку Київської Русі. Фактично з Іларіона Київського бере свій початок українська історіософська тематика.

---

[196] *Іларіон Київський.* Слово про Закон і Благодать // Історія філософії України. – Хрестоматія. К.: Либідь, 1993. – С. 15.

[197] *Іларіон Київський.* Слово про Закон і Благодать // Історія філософії України. – Хрестоматія. К.: Либідь, 1993. – С. 9.

Кінець XV–початок XVI ст. – це перехідний період, що знаменує нову добу в історії філософії України, поворот від візантійської орієнтації до західноєвропейської. Це зумовлено тим, що значна частина України стала провінцією Литовсько-Польської держави. Відтак не лише соціально-господарське життя зазнало перебудови за західним взірцем. Докорінно змінилося духовне й культурне життя українських земель, підлеглих Польському королівству. Тут поширювався католицизм і насильно відбувалася полонізація українського населення. Тож протягом наступних сторіч український народ змушений був боротися за власну державність та етнічно-національну окремішність. Однак ці процеси мали і зворотний бік, оскільки відкривали доступ до європейської освіти, науки та гуманістичних ідей.

Вихідці з України з'явилися в європейських університетах майже відразу після їхнього заснування. Давні архівні записи містять прізвища багатьох студентів із **Рутенії** (саме так іменували Україну в середньовічній Європі). Українці здобували освіту в університетах таких міст: Болоньї, Падуї, Рима, Кенігсберга та Парижа. Починаючи з XIV ст. вони здобували наукові ступені докторів філософії, а згодом і – докторів богослов'я та медицини.

Найвідомішими вченими цієї доби були **Юрій Котермак-Дрогобич** (1450–1494) – ректор Болонського університету; **Станіслав Оріховський-Роксолан** (1513–1566) – публіцист, філософ, історик, якого у Західній Європі називали "сучасним Цицероном"; **Іван Туробінський-Рутенець** (1511–1575) – ректор Краківського університету; **Григорій Чуй Русин** (1523–1573) – знаний як українсько-польський поет доби Ренесансу; **Юрій Тичинський-Рутенець** (XVI ст.) – професор поетики й риторики у Краківському університеті, згодом дипломат.

У доробку ранніх українських гуманістів переважають дослідження проблем природи, що спиралися на досягнення тогочасної науки. На їхню думку, знання про всесвіт є обов'язковою передумовою вдосконалення розумових здібностей людини.

Зокрема, С. Оріховський зазначав, що як поле, незважаючи на родючість, без належного обробітку залишиться безплідним, так і людина, навіть найталановитіша від природи, нічого не залишить по собі значущого без оволодіння науковими знаннями, а найперше – філософією.

На думку гуманістів, справжня мудрість і правдива наука тісно пов'язані з освітою. Навчання й виховання розвивають розум, здібності, таланти людини, які є вимірами її гідності. Завдяки різнобічності людина стає співрівною Богові, виступає співучасником Бога у встановленні справедливості на землі.

У XVI ст., коли починається друга хвиля Відродження, яка отримала назву Реформація, й надалі розвивають гуманістичні ідеї. Реформація починається в Німеччині й поширюється по всій Європі, зокрема й в Україні. Початком її вважають переклад Біблії (1548) німецькою мовою Мартіном Лютером, професором Вітенберзького університету. Це був прецедент, який започаткував переклад Біблії національними мовами. На цьому підґрунті постає протестантський рух як третя гілка християнства, поряд із католицизмом і православ'ям.

Гуманісти і доби Відродження, і доби Реформації готували ґрунт для секуляризації духовної культури, знаменуючи перехід до нових, відмінних від середньовіччя, форм культурного життя. Проте їхнє утвердження йшло різними шляхами. Річ у тім, що Відродження було елітарним і відображало інтереси світської інтелектуальної еліти. Його ідеалом була різнобічно розвинена людина, що своєю творчою діяльністю наближається до Бога. Натомість Реформація відбувається в релігійних формах. Передусім протестанти вимагали обмеження привілеїв духівництва, виступали проти католицизму, вимагали усунення церкви як посередника між Богом і людиною. А для цього було потрібно, щоб людей навчали грамоті рідною мовою. Тоді кожна людина зможе особисто ознайомитися зі Святим Письмом.

Центром уваги Реформація робить внутрішнє життя людини, її віру. Діячі реформаційного руху вважали, що люди-

на може врятуватися не лише своїми добрими справами та вчинками, а й вірою. Заглиблюючись у таїнства віри, людина духовно перероджується та уподібнюється Христові.

Реформаційні ідеї поширюються і в Україні, зокрема така протестантська течія, як **кальвінізм.** Кальвіністи закликали до простоти життя й ощадливості, вимагали встановлення контролю мирян за діяльністю духівництва, визнання прав церковної громади та незалежність її від державної влади. До цієї конфесії схилялась освічена шляхта. Належність до неї була показником культурності. Річ у тім, що кальвінізм став своєрідним "містком" у Європу для української шляхти й духівництва.

У 60-х роках XVI ст. від кальвіністів відокремлюються **антитринітарії,** які не визнавали Божественної Трійці, первородного гріха, боговтіленості та спокутної жертви Ісуса Христа. Вони вільно трактували Біблію. І все ж більшість родів української шляхти Галичини, Волині, Полісся, Холмщини навернулись до католицької віри, що призвело до духовного розриву з нацією православною вірою та національною культурою.

Як спротив полонізації, в XVI ст. виникають **братства** – організації православного населення міст у формі громад або національно-релігійних осередків при церквах із функціями політично-виховного, духовного і навіть правового характеру. Організоване у братства українське православне населення боролося за своє національне самозбереження, відстоюючи свою культуру, мову та віру. Найстаршим і найвпливовішим було Львівське Успенське братство. Згодом постали братства в інших містах України. Найбільші братства діяли в Києві, Львові, Луцьку, Дубнові, Острозі, Галичі, Вінниці, Рогатині.

Братства, як організації самоуправління українського народу, мали представництво у сеймі, власний суд і скарбницю. При братствах створювали школи. Братства відстоювали автономію школи, невтручання церкви у справи шкільництва, а також займалися книгодрукарською діяльністю, зокрема укладали та видавали підручники.

У 1586 році при Львівському братстві була організована школа. Її статут – "Порядок шкільний" – став зразком для всіх інших братських шкіл. Згідно зі статутом, у школі навчали читати, писати, рахувати, грецької і слов'янської мов, а також початкам поетики, риторики, діалектики, музики, провадили релігійно-етичне виховання в православному дусі. Філософію як самостійний предмет у братських школах не викладали, проте учнів, які вивчали діалектику, що викладали за однойменним твором Й. Дамаскина, знайомили з нею[198].

У Львівській братській школі викладали або навчалися такі визначні діячі української культури, як Стефан і Лаврентій Зизанії, Кирило-Транквіліон Ставровецький, Йов Борецький, Памво Беринда, Захарія Копистенський та інші. Наступ католицизму, який значно посилився на початку XVII ст., змусив православних діячів зі Львова переїхати до Києва під захист Війська Запорізького, яке на чолі з гетьманом Петром Конашевичем-Сагайдачним записалося до Київського братства.

Реформаційна діяльність братств зумовила появу **полемічної літератури**, в якій критикували як католицьку, так і православну церкву. Зокрема, такі письменники-полемісти, як Петро Скарга, Михайло Рогоза, Кирило Луцький та інші доводили необхідність повернення православ'я у лоно істинного християнства, злиття з католицизмом в одному віровченні. Завдяки їхній організаційній діяльності Церковний собор (1596) уклав рішення про створення греко-католицької церкви. Інші полемісти, навпаки, виступали із критикою теорії та практики католицизму. До їхнього кола належали Іван Вишенський, Стефан Зизаній, Мелетій і Герасим Смотрицькі, Захарія Копистенський та інші.

Колоритною постаттю серед полемістів був **Іван Вишенський** (1550–1620) – вихованець Острозької академії, який тривалий час прожив на горі Афон – святині світового православ'я.

[198] Пам'ятки братських шкіл на Україні. К.: Наук. думка, 1988. – С. 7.

Йому належить приблизно 20 полемічних творів, першим із яких стала книга "Викриття диявола" (1600).

Серед діячів братського руху, які відомі своєю активною життєвою позицією були Юрій Рогатинець, Кирило-Транквіліон Ставровецький, брати Стефан і Лаврентій Зизанії, Петро Могила та інші. В їхньому середовищі високо цінували працю на благо суспільства, у чому б вона не полягала – письменстві, освіті, торгівлі, ремеслі тощо. Вони відверто засуджували неробство, лінощі, паразитизм, невігластво. Зокрема, К. Ставровецький у своїх працях "Зерцало богословія" (1618) і "Євангеліє учительне" (1619) стверджує право людини насолоджуватися красою землі, всіх земних створінь, радіти з тих матеріальних благ, які дає земне життя. Здатність людини насолоджуватися красою світу є вищим обдаруванням людини. Глибока віра в людину, її розум, у природне прагнення до добра й справедливості, у покликання людини бути щасливою на землі й приносити щастя іншим переконує письменника в тому, що досягнути цього можна лише працею, навчанням і примноженням знання. Виокремлюючи чотири світи: Божественний, матеріальний, людський і сатанинський, він вважає, що зректись треба лише сатанинського світу.

Водночас серед діячів православ'я сформувався інший напрямок, представники якого проповідували повну ізоляцію або втечу від світу – це християнський аскетизм. До них належали Іван Вишенський, Йов Княгицький, Йов Почаївський та інші. Так, І. Вишенський вважав людину нікчемною рабою своїх пристрастей та земних благ. Слабкій людині потрібно молитися в печері чи пустелі заради духовного спасіння. Саме таке життя ченця вів сам І. Вишенський. Незважаючи на тривалі роки молитви в печері, він вважав себе не готовим для проповідницької діяльності. Його життєва позиція – це втеча від світу. І. Вишенський принципово розходився з речниками братського руху в розумінні земного призначення людини. Він ідеалізував первісну християнську громаду з її соціальною рів-

ністю і святою простотою. Найвищий життєвий ідеал полеміст вбачав у повному самозреченні, відмови від усього мирського, відчуженості від світу, від рідних і близьких. Фізичну працю він розглядав як прокляття, особливо ту, що веде до матеріального збагачення. Земне життя він розглядав як смерть, якщо воно спрямоване на задоволення потреб смертного тіла. Отже, приречення себе на злидні та поневіряння – єдиний можливий спосіб наближення до Бога.

На противагу І. Вишенському, К. Ставровецький вбачав сенс життя людини в повсякденній копіткій праці на благо суспільства, а не в тому, щоб "спасатися в пустелі", говіючи та б'ючи поклони, як це робили ченці. Засуджував він і тих людей, які заперечували значення світської освіти й науки, протиставляючи їм "християнську простоту". Простота, на його погляд, є двояка: одна – справжня, свята простота, тотожна скромності й чесності, а друга – невігластво і темнота ледачих людей, які за висловом "християнська простота" приховують свою духовну порожнечу. Людській скромності, чи простоті, аж ніяк не суперечать знання, наука й освіта, вважав К. Ставровецький. Отже, у полемічних творах чітко виявні філософські ідеї про самоцінність кожної окремої людини, яка стверджує себе через неповторну суспільно-корисну діяльність. Подібні концепції діячів української духовної культури кінця XVI–першої половини XVII ст. сприяли формуванню світогляду гуманістичного індивідуалізму.

В Україні вже в XVII ст. у рамках полемічної літератури заявляють про себе філософські традиції **аристотелізму** та **неоплатонізму.** Аристотелівська традиція домінувала в братських школах. Неоплатонічну проблематику розвивали поза межами братських шкіл. На основі неоплатонічної традиції згодом постала національна українська філософія.

Наступний новий етап у розвитку не лише полемічної літератури в Україні, а й розвитку освіти пов'язаний з іменем Петра Могили. Усвідомлюючи, що католицизм на Заході

поставив собі на службу всі гуманітарні науки – мову, літературу, історію, філософію, він прагне піднести рівень української православної церкви на вищий щабель, що дасть їй змогу на рівних вести діалог зі своїм опонентом. Разом з іншими полемістами він обґрунтовував право української церкви, що має давню історію, на суверенітет. Така діяльність сприяла розвитку національної самосвідомості українського народу, стимулювала поступ культури й освіти в Україні. Цій важливій справі й мала слугувати **Києво-Могилянська академія**, яку заснував митрополит Петро Могила в 1631–1632 роках шляхом об'єднання шкіл Київського братства і гімназії, відкритої при Києво-Печерській Лаврі. Як і західноєвропейські вищі навчальні заклади, Академія мала чітку структуру поділу на окремі класи з певним обсягом предметів, що в них вивчали. Навчання тривало 12 років. Перші чотири роки учні здобували гуманітарну підготовку. Насамперед тут вивчали мови – латинську, грецьку, старослов'янську, книжну українську, польську, а з XVIII ст. – німецьку, французьку, староєврейську. Крім мов, учні опановували арифметику, геометрію й музику. У наступних класах вивчали поетику – один рік, риторику – один рік, філософію – два роки і богослов'я – чотири роки.

Філософський курс складався із трьох частин: **логіки**, в якій розглядали загальні закони мислення; **фізики**, тобто природної філософії, де вивчали природу, космологію, астрологію, психологію та методологію; **метафізики**, в якій викладали проблеми буття, починаючи від часів античності до просвітництва.

Філософську традицію, що склалася в Академії репрезентують видатні мислителі, зокрема **Інокентій Гізель** (1600–1683), **Стефан Яворський** (1658–1722), **Теофан Прокопович** (1677–1736), **Михайло Козачинський** (1699–1755), **Георгій Кониський** (1717–1795), **Сільвестр Кулябка** (XVIII ст.)**, Стефан Калиновський** (XVIII ст.) та інші.

Поступово в Академії відбулося розмежування філософії й теології. Філософію розуміють як науку, що заснована на

істинному вірогідному знанні. Тому змінюють акцент у пізнанні: від Бога до людини і природи. Філософія постає формою інтелектуального пізнання природи й людини на основі єдиного методу. Таким методом була формальна логіка Аристотеля. Тому в Академії утвердилась традиція **аристотелізму**, властива західноєвропейській філософії. Навчання велося на основі праць античного мислителя, перекладених латинською мовою. Логіку в Академії викладали Йосиф Кононович-Горбацький, автор першого підручника з логіки, С. Яворський, Г. Кониський та інші.

Поряд із логікою професори Академії читали розширений курс фізики, в якому ознайомлювали слухачів з ідеями Н. Коперника, Г. Галілея, Р. Декарта, Ґ. Ляйбніца. Натурфілософська проблематика зумовила онтологічний поворот більшості викладачів до **деїзму.** Таку позицію поділяв Т. Прокопович. Згідно з його вченням, Бог у процесі творення мав дві мети – не творити нічого даремно і зберігати раніше створене. Визнаючи Бога як творця, філософ наголошував на матеріальності світу. Матерія, під якою він розумів речовину, не створена й не знищувана. Вона розвивається за своїми власними законами. З матерією Т. Прокопович пов'язував рух, простір і час, вказуючи на їхню об'єктивність.

Проблеми пізнання цей філософ розробляв у контексті співвідношення науки й релігії, розуму і віри. На його думку, між Святим Письмом, законами природи й розумом людини не може бути суперечностей, оскільки вони гармонійно дібрані самим Творцем. Одначе, якщо ж виникають суперечності між текстами Святого Письма й науковими знаннями, то слід дотримуватися останніх. Традицію, яку започаткував Т. Прокопович, продовжували С. Кулябка, М. Козачинський, Г. Кониський[199].

---

[199] *Огородник І., Русин М.* Українська філософія в іменах. К.: Либідь, 1997. – С. 230–231.

З кінця XVII ст. в Академії починають викладати **етику** як вчення про мораль. Вона поділялася на **теоретичну** – обґрунтування ролі людини в світі, сенсу її життя, свободи та особистої відповідальності; та **практичну** – визначення шляхів і способів забезпечення особистої долі, досягнення щастя, формування моральної досконалості. Моральне вдосконалення людини – це її обожнення як наближення до Бога її духу.

Г. Кониський одним із перших включив етику в свій філософський курс. Він її розглядав як практичну науку, що спрямовує дії людини до морального добра. Завдання етики він убачав у тому, щоб навчити людину керувати своїми діями і почуттями для досягнення щастя. Г. Кониський був переконаний у можливості щастя "тут, на землі". Шлях до щастя вбачав у самопізнанні, бо люди, здебільшого, не досягають щастя саме тому, що не знають себе, не знають того, що їм понад усе потрібно.

Значення Києво-Могилянської академії полягало в тому, що вона була першим і тривалий час єдиним вищим навчальним закладом у Східній Європі. Академія орієнтувалася на рівень тогочасних західноєвропейських університетів, а тому викладали латиною. В Академії органічно поєднували українські та західноєвропейські традиції в освіті й науці. Інтегруючись у європейську цивілізацію, Києво-Могилянська академія вбачала своє покликання в національному самозбереженні української духовності, в утвердженні професійної філософії та вихованні перших українських філософів-професіоналів.

Вихованцем Києво-Могилянської академії був **Григорій Сковорода** (1722–1794). Закінчивши Академію, він 15 років вчителював, а з 1769 року розпочався період мандрівного життя і розквіт його філософської та поетичної творчості.

Своє філософське вчення Г. Сковорода виклав у діалогах "Нарцис. Розмови про те: пізнай себе", "Симфонія, названа книга Асхань, про пізнання самого себе". Вже з назв цих філософських праць видно, що він розробляє проблеми **само-**

**пізнання.** В наступних діалогах "Алфавіт", "Кільце", "Розмова п'яти подорожніх", "Потоп зміїний", філософ обґрунтовує своє етичне вчення, розвиває вчення про дві натури та три світи, про зріднену працю та щастя тощо.

Вихідним принципом філософування Г. Сковороди є те, що **життя – це філософія, а філософія – це життя.** Цей принцип він реалізував у своєму житті: жив як мудрець. У цьому, можливо, і слабкість його філософії, бо він розчинив філософію у плині життя, не надаючи уваги теоретичному викладу та систематизації своїх ідей. Саме тому його називають філософом без системи. Проте його філософія цілісна, побудована за одним стилем та проникнута одним духом. **Головна філософська проблема** – це **щастя людини** та **шляхи його досягнення.**

**Завдання філософії**, на думку Г. Сковороди, – дати життя нашому духу, благородство серцю, світлість думкам. **Філософія,** або любов до мудрості, скеровує всі дії людини до цієї мети. Коли дух людини веселий, думки спокійні, серце мирне, то й усе світле, щасливе, блаженне. Це і є філософія. Джерелом блаженного стану людини є мудрість. Мало того, цей щасливий стан людини і є її філософією. Отже, любомудріє становить собою спосіб життя, який ґрунтується на шуканні істини й буття в істині. Ідеалом філософа для Г. Сковороди був Епікур, який не лише теоретизував у філософії, а й жив як філософ, практично втілюючи істину в житті. Цим він уподібнюється боголюдині, що не лише несла людям істину про сенс буття, а сама впродовж усього земного віку залишалась непохитно вірною цій істині.

Центральне місце у філософії Г. Сковороди посідає принцип **"Пізнай самого себе".** Як відомо, цей вислів був написаний на храмі Аполона в Дельфах. Цьому принципу слідували античні філософи. Зокрема, втілення цього принципу в життя Сократ вважав запорукою доброчинності. Але, незважаючи на співзвучність сократівського принципу зі сковородинським, між ними існує істотна відмінність.

Для Сократа та започаткованої ним раціональної західноєвропейської традиції самопізнання – це інтелектуальний акт, результатом якого є пізнання та знання. Сенс доброчинного життя полягає у перетворенні навколишнього світу відповідно до істини, отриманої в результаті пізнання. Для Г. Сковороди самопізнання – це спосіб наближення людини до Бога шляхом заглиблення у себе. І результатом цього постає не зміна навколишнього світу, а перетворення самої людини, її обожнення. Якщо Сократ звертається до розуму людини, то Г. Сковорода до її **серця** як осердя душевного життя людини, джерела самопізнання, що скеровує людину до самовдосконалення.

Цілісність філософування зумовлена і способом викладу знання, а саме: використанням образів і символів. **Символіка** для Г. Сковороди – це особливий світ реальності, в якому прихована потрібна людині істина. Біблія й антична філософія є джерелами, з яких він черпає образи для розкриття правди. Стародавні мудреці мали свою особливу мову, вони зображали свої думки образами, ніби словами. Ті образи були фігурами небесних та земних сотворінь: наприклад, сонце означало істину, кільце або змій звитий у кільце – вічність, якір – ствердження або раду, голуб – сором'язливість, птах бусол – богошанування, зерно й насіння – помисли й гадки"[200]. Правда античним мудрецям з'являлась ясно, ніби в дзеркалі, й вони бачили живий її образ, уподібнювали її різним тлінним натурам.

Г. Сковороду часто порівнюють із Сократом. Але його можна, швидше, назвати українським досократиком. Річ у тім, що від Сократа починається філософія як мислення в поняттях. Однак у Г. Сковороди, навпаки, поняття, ніби жевріють, дрімають під покровом образів і символів. Кожен символ не має певного, усталеного значення, а, навпаки, презентує множинність значення.

[200] *Сковорода Г.* Кільце // Пізнай в собі людину. Львів: Світ, 1995. – С. 271.

Невипадково Г. Сковороду називають "українським Сократом", бо він як філософував, так і жив, а жив як філософував. Сократ увійшов до історії філософії як винахідних діалогу, що є головним методом пошуку істини, пошуку сенсу людського життя. Для Г. Сковороди діалог – це не лише форма викладу його творів, а й спосіб життя, сповнений пошуку шляхів до досягнення людського щастя.

Зазначені вище вихідні засади філософування зумовили специфіку онтологічних та етичних проблем, які розробляв мислитель. У діалозі "Потоп зміїний" він виклав **вчення про три світи.** Перший є всезагальний світ і світ населений, де живе все народжене. Цей складений із численних світів і є великий світ. Інші два світи окремі і малі. Перший – мікрокосм, тобто світик, маленький світ або людина. Другий світ – символічний, тобто Біблія. Тут Г. Сковорода продовжує античну традицію про єдність людини з космосом, згідно з якою людину розуміли як мікрокосмос, що відображає в собі всі властивості, притаманні макрокосмосу, щоправда, у менш досконалій формі. Великий світ (макрокосмос) – це світ речей, Всесвіт, який він іменує ще термінами: "все-на-все", "пампан", "універсум". Великий світ нескінченний і безмежний, він складається з незчисленних світів, наче "вінок з віночків".

Вчення про три світи набуває онтологічної визначеності завдяки **вченню про їхню двонатурність**: одна натура – видима, тілесна, матеріальна, друга – невидима, духовна, божественна. Ця невидима *натура*, або *Бог*, усі створіння пронизує й утримує, скрізь і завжди був, є і буде[201]. Невидиме домінує в усіх без винятку речах матеріального світу і в самій людині. Ми не знайдемо жодної речі чи істоти, в якій би Бог не був головою і замість начала. Він один є дійсним буттям у всьому, і все інше віднаходить своє буття лише в ньому.

[201] *Сковорода Г.* Нарцис. Розмови про те: пізнай себе // Пізнай в собі людину. Львів: Світ, 1995. – С. 85.

Бог, невидима натура, іманентний природі, речам, всьому існуючому і водночас не переходить у них, не зливається з ними. Світ видимий і світ невидимий існують нерозривно, як яблуня і тінь. Як тінь існує поряд з яблунею, так і світ речей існує поряд із невидимим світом. Реальний світ – це світ невидимий, а матеріальний світ – це лише тінь реального. Видимий світ називається тінню, тому що він мінливий, то виникає, то зникає як тінь. Однак пізнати за видимим невидиме не просто. "Фарби на картині, – пише Г. Сковорода, – кожен бачить, але щоб малюнок і живчик угледіти, потрібне інше око, а хто такого не має, сліпий у живописі. Скрип музичного інструмента кожне вухо чує, та, щоб відчувати смак прихованої в скрипінні злагоди, слід мати таємне вухо розуміння, а позбавлений такого тому не знає зворушуючої серце радості, що німий у музиці. У найпалкішу від старанності душу не швидко входить сіяння слави божої"[202].

Власне, світ символів є тією самостійною реальністю, що забезпечує людині можливість осягнення Бога. На думку Г. Сковороди, не можна сприймати Біблію буквально, а лише символічно. Біблійну оповідь про творення Богом неба і землі у фізичному розумінні він називав найголовнішою брехнею Святого Письма. Для осягнення символіки Біблії треба вміти побачити за словесним знаком, що має тілесну, матеріальну природу, втаємничений, духовний, невидимий зміст. Саме такого прочитання вимагає Біблія. Її символи вказують шлях до пізнання вічного начала (Бога), невидимої основи матеріального світу. Пізнаючи образи Біблії, людина наближається до правди.

У тлумаченні символів є метод, який споріднений із діалектичним методом античності та є його символічним втіленням. Такий метод – **антитетика,** як прагнення відкрити в дійсному бутті протилежні означення, суперечності, які взаємодіють між

[202] *Сковорода Г.* Кільце // Пізнай в собі людину. Львів: Світ, 1995. – С. 261.

собою. Інакше кажучи, істинне буття тим і відрізняється від явищ, від бування, що в ньому сполучені протилежні ознаки, які в буванні відокремленні та відірвані одна від одної.

За Г. Сковородою, світ пронизаний антитезами. В цілому світі є два світи, які становлять один світ: світ видимий і невидимий, живий і мертвий, цілий і розпадливий. Отже, світ у світі є то вічність у тлінні, життя у смерті, пробудження уві сні, світло у пітьмі, у брехні правда, у печалі радість, в одчаї надія[203].

Так само антитетичний і світ людини. На думку Г. Сковороди, щасливий той, кому вдалося знайти в жорстокому ніжне, в гіркому – солодке, у лютості – милість, в отруті – їжу, в смерті – життя, в безчесті – славу. Життя людське – це рух між цими суперечностями.

Матеріальний світ завдяки своєму началу є вічним і нескінченим у просторі. Це вічне начало було, є і буде. Цим неперсоніфікованим началом і є Бог. Він – вічний і таємний закон у створеному світі. Природа, матерія, речовина співвічні Богові у своєму існуванні в часі та просторі, хоча залежні від Бога як свого начала. Матерія – це безформний матеріал, з якого все витворює Бог. Вона вічна, бо є корелятом Бога. Вона не є єством Бога. Його єство – дух. Матерія є місцем для реалізації єства Бога. Невидима натура (Бог) пронизує видиму і утримує собою всі створіння. "Ані матерія не є Бог, ані Бог не є матерія, але Бог в ній та поза нею і вище неї перебуває". Бог, на думку Г. Сковороди, – це розлитий в універсумі Дух, космічний розум, добро і краса. Макрокосм рівний своєму началу всупереч креаціонізму, згідно з яким, світ, природа є створеними, а тому стоять набагато нижче від свого Творця. Отже, філософія Г. Сковороди **пантеїстична.**

Світ перебуває в постійній зміні, у вічному русі, у ньому постійно щось зникає і виникає. Цей процес виникнення і зникнення матеріальних речей визначається вічним началом,

---

[203] *Сковорода Г.* Ікона Алківіадська // Пізнай в собі людину. Львів: Світ, 1995. – С. 351.

невидимою натурою світу, яка незмінна. Вічність і Бог – це одне й те ж саме, що початок і кінець. Видимий світ – це "дим вічності", "тінь Божа". Це вічне начало приписує матеріальному світу свої закони, які існують вічно і діють вічно з необхідністю. Отже, Бог – це загальна природна закономірність, що лежить в основі матеріального світу, видимого світу. Тому в матеріальному світі не може бути жодних аномалій чи чудес, якщо вони не передбачені вічними законами.

На думку Г. Сковороди, Бог приводить у рух увесь світ речей своєю волею, яка називається загальним законом, все змінює і перетворює в нові види матерії, а люди цей процес називають зазвичай смертю. "Оця найблаженніша натура, або дух, весь світ, ніби хитрість машиніста, що часову машину на вежі утримує в русі і, як пестливий батько сам є буття усякому творінню. Сам одушевлює, годує, упорядковує, виправляє, захищає і за своєю волею, що зветься загальним законом або статусом знов повертає в сирову матерію або бруд, а ми це звемо смертю"[204].

Оскільки все двонатурне, то зникнення, загибель будь-чого неможлива. Ніщо не може цілком зникнути, воно тільки втрачає свій зовнішній вигляд. Помиляється той, як пише філософ, хто думає, що коли розбити глечик, то він пропаде, коли зруйнувати стіни, то зникне будівля, коли тіло помре, то людини не стане. Небуття як такого у природі немає, кожна річ має своє вічне буття, переходячи від одного виду до іншого. Визначальною основою цього процесу є невидиме, вічне життя і безконечне начало. Як колос і стебло не гинуть остаточно, бо їхня сила захована у зерні, з якого знов і знов виростатимуть нові стебла й колоски, так і людина, вмираючи, не перетворюється в ніщо, зникає лише її видимість. Тому ми не повинні боятися смерті, а сприймати її як належне, як природну закономірність.

---

[204] *Сковорода Г.* Вхідні двері до християнського доброчестя // Пізнай в собі людину. Львів: Світ, 1995. – С. 55.

Смерть видимої натури не страшна. Тілесну смерть не варто оплакувати – принаймні про це не має жодних згадок у книгах Святого Письма, ані у творах античних авторів.

Людина, за Г. Сковородою, також має дві натури: тілесну і духовну. **Тілесна,** видима натура тлінна, часова; єство глиняне, попільне. Плоть – ніщо, тінь. **Духовна** натура людини є божественною, невидимою, блаженною, вічною, живою, а також є безначальним початком. Бог, на думку філософа, перебуває в душі людини. Бог є мірою людяності людини. Саме завдяки своїй духовній природі людина споріднена з Богом і навіть рівна йому. "Бог є у людській плоті. Він дійсно є у нашій видимій плоті, нематеріальний у матеріальній, вічний у тлінній, один у кожному із нас і цілий у будь-якому"[205].

Г. Сковорода наголошував, що недопустимо змішувати тілесну, зовнішню людину з істинною, внутрішньою. Щоб розрізняти їх він пише Людина і людина. Тепер погляньте на дивне діло боже: із двох людей складена одна людина – без усякого змішування, але й без розділення тих, які одна одній взаємно служать[206].

Кожна з цих натур має самостійне існування. Суспільство, в якому обожнюють плоть, "видиму натуру", не може бути здоровим, справедливим і щасливим, переконаний Г. Сковорода. В такому суспільстві панує беззаконня, сваволя і насильство, верховодять ті, хто "лицем святі, серцем же над усі беззаконніші, хто "десятки шибениць гідні", хто "підняв до рівня норми "заздрощі, грабунок, злодійство, вбивства, наклепи, лицемірство" тощо. Абсолютизація видимої натури неминуче веде до трагедії в людському житті. Однак це не означає, що філософ проповідував аскетизм. Він вважав, що для нормального життя людині потрібні певні матеріальні блага, але в розумних межах.

---

[205] *Сковорода Г.* Нарцис. Розмови про те: пізнай себе // Пізнай в собі людину. Львів: Світ, 1995. – С. 86.

[206] *Сковорода Г.* Розмова п'яти подорожніх про справжнє щастя у житті // Пізнай в собі людину. Львів: Світ, 1995. – С. 224.

За норму мислитель брав саму природу, яка все необхідне зробила легким, а важкодоступне – непотрібним.

Людина, наголошує Г. Сковорода у творі "Нарцис", – це не її тіло, а її дух, розум, воля. Справжня людина – це її серце, її думки, які він називає "крила душі". **Істинною людиною є серце в людині, безодня її думок**. Серце є головним у людині, тобто тим, що робить людину людиною. Глибоке серце в людині і є справжньою, істинною людиною. А що таке серце, як не душа? Що таке душа, як не бездонна безодня думок? Що таке думка? Вона – таємна пружина, що піднімає людину до "вишньої господньої натури". Пізнати й зрозуміти справжню людину – це пізнати й зрозуміти Бога. Очевидно, зазначає Г. Сковорода, від пізнання себе самого входить у душу світло Божого знання, а з ним мирний шлях щастя. Отже, **істинна людина і Бог – це одне і теж**.

Людина є тим, чим є її серце. Тому філософ наголошує: не за обличчям треба судити, а за серцем. Кожен є тим, яке серце в ньому: вовче серце є справжній вовк, хоча обличчя людське; боброве серце є бобер, хоча вид вовчий; вепрове серце є вепр, хоча вид бобровий.

Мету людського життя Г. Сковорода вбачає у становленні її як істинної людини. **Істинною** людина не народжується, а стає, вона ніби народжується вдруге, коли пізнає в собі Бога, тобто свою духовну сутність. Пізнати себе – це те ж саме, що пізнати в собі Бога. Пізнати Бога – означає пізнати ідеали Добра, Краси, Правди, які є основоположними для життя істинної людини. Істину не досить знати, необхідно жити передовсім у злагоді з нею. Отже, серце, за Г. Сковородою, є для людини її Богом-наставником, до голосу якого вона повинна прислухатися, ним керуватися.

Любов до людей і людяність походять від Бога. Загальні закони людяності вирізьблені як Божі закони в самому осерді нашого серця. Проте від людини залежить, чи вона підніметься до Бога, чи опуститься до рівня тварини. Дух людини утво-

рюється сукупністю її думок та почуттів. Оскільки людський дух пов'язаний із волею, яка може бути доброю або злою, то і думки, і почуття можуть бути добрими або злими. А отже, можливий підупад людини, якесь оволодіння серця злими силами. Хоч серце і є "іскорка", але воно може бути попільним, згаслим. Проте серце здатне до очищення, до віднайдення в собі скарбу свого щастя (Бога). "Може *іскра* божа впасти на темну безодню нашого серця й раптом осяяти"[207]. Така людина почуває себе як після хвороби, а очищене серце "не боїться ані блискавки, ані грому". Таке серце Боже, а Бог є йому своїм, не чужим.

У діалозі "Алфавіт" Г. Сковорода обґрунтовує етичний ідеал: "**нерівна рівність**" – усі ми рівні перед Богом, але ж усі ми різні. "Бог подібний до багатого фонтана, що наповнює різні посудини за їхньою місткістю. Над фонтаном оцей напис: "Нерівна усім рівність". Ллються із різних трубок різні струмені у різні посудини, що стоять навколо фонтана. Менша посудина має менше, однак у тому дорівнює більшій, що однаково повна"[208].

Філософ уподібнює життя театру, а людину акторові, що виконує певну роль. Але людина повинна пізнати роль, яку призначив їй Бог. Бо лише тоді вона зможе майстерно виконувати свою роль, а це і є щастям. "Немає солодшого для людини й потрібнішого, як щастя; немає ж і нічого легшого… **Царство Боже всередині нас**. Щастя в серці, серце в любові, любов же у законі вічного. Це безперервна ясна погода й сонце, що не заходить, що просвічує пітьму сердечної безодні"[209].

Щастя людини повинно бути побудоване на непохитній основі. Не може бути надійного щастя, яке побудоване на

---

[207] *Сковорода Г.* Нарцис. Розмови про те: пізнай себе // Пізнай в собі людину. Львів: Світ, 1995. – С. 86.

[208] *Сковорода Г.* Розмова, що називається Алфавіт, або Буквар миру // Пізнай в собі людину. Львів: Світ, 1995. – С. 324.

[209] *Сковорода Г.* Вхідні двері до християнського доброчестя // Пізнай в собі людину. Львів: Світ, 1995. – С. 53.

піску плоті. Хто будує своє щастя на фундаменті матеріального, той замість справжнього щастя матиме лише його позірність. Щастя людини не в багатстві, не в чині, не в званні. Наше щастя – світ душевний. Філософ говорить про мудрість Божу, який потрібне для людини зробив неважким, а важке – непотрібним. Те, що втікає від людини чуже, і не треба вважати своїм, все те дивне й зайве, бо не принесе воно щастя.

На жаль, уважає Г. Сковорода, більшість людей нехтують свою природу, вибирають собі ремесло наймодніше й прибуткове, зраджуючи Боже благовоління. Прибуток не є насолодою. Достатком задовольняється лише тіло, а душу звеселяє зріднена праця. Вона тим солодша, чим природніша.

Істинним щастям, на думку філософа, є **зріднена праця.** Вона є самовиявом "іскри Божої" в людині, самореалізацією її божественної натури. Її зрідненість з людською натурою схована у глибинах психіки як "Боже благовоління". У тілесному світі вона виявна як прагнення саме до такої, а не іншої діяльності. Зрідненість праці людина виявляє за допомогою пізнання джерела самої себе.

Філософ переконаний, що **закон зрідненості** не має винятків, бо спрямовує кожну людину до щастя через самоствердження її природної і духовної натури у творчій праці. Зріднена праця гармонізує тілесну (видиму) і духовну (невидиму) природу людини, даючи можливість сприймати навколишню реальність наповненою сенсом. Буття людини в світі набуває для неї значення бути в світі. Людина переживає своє життя через переживання конкретних земних речей, в яких тепер вбачає і потаємний прихований смисл і розкриває, вивільняє його за допомогою зрідненої праці. Через творчість вона стає присутньою в кожній речі, до якої торкається її праця. Це дає їй змогу ствердити в тілесних речах себе як духовну істоту. Вперше в українській філософії Г. Сковорода розуміє людину як духовну істоту, в цьому й полягає його оригінальність і новизна, порівняно з професорами Києво-Могилянської академії.

На жаль, соціальні порядки за життя філософа стимулювали не гармонізацію, а поглиблення прірви між тілесною та духовною натурами, що виявне в домінуванні тілесних потреб над духовними. Тілесні потреби заступають собою світло правди, Бога. Людина в погоні за тілесними звабами губить свою другу натуру і внаслідок цього стає потворою. Г. Сковорода констатує, що незрідненість плюндрує й розбещує будь-яку посаду, вона вбиває науки й мистецтва. Тож зріднена праця є швидше винятком, ніж звичним явищем. Творчість як спонтанний процес вивільнення духовного стає пересічною репродукцією, яка не приносить ні морального, ні естетичного задоволення, а лише нудоту і душевне пригнічення.

Предметом роздумів Г. Сковороди протягом усього життя було не буремне море людських пристрастей, а "духовна пристань", "берег", де можна заглибитись у себе, вчувати своє духовне "Я", знайти своє покликання і щастя. Така пристань, на його думку, є справжньою свободою. Її можна досягти лише тоді, коли людина не є рабом речей, матеріальних благ.

На основі двох натур, Г. Сковорода вбачає у людині дві волі, що ведуть її різними шляхами до щастя. Один шлях проходить через плотські насолоди і врешті-решт приводить людину до пекла. Такий легкий шлях зовнішньої втіхи не приносить добра душі. Інший шлях – спочатку жорсткий і копіткий, але малопомалу стає солодким, а вкінці найсолодшим.

**Панфіл Юркевич** (1826–1874), український філософ, професор Київської духовної академії. З 1861 року очолив кафедру філософії, а з 1869 року виконував обов'язки декана історико-філософського факультету Московського університету. Він створив самобутнє вчення, яке було на рівні сучасної західної філософії, і яке побудоване на глибинних національних традиціях. У праці "Серце і його значення в духовному житті людини, за вченням слова Божого" він продовжує неоплатонічну традицію. Вихідним пунктом філософування є ідея безумовного першопочатку, нескінченного і вічного. Першопочаток

виявляє себе як самодостатнє збурення, поставання матеріальних форм. Людина є скінченним утворенням нескінченного вічного безумовного початку. ***Людина – малий світ.*** Сферу духовного життя людини він позначає символом "серце".

Будуючи свою філософію серця, П. Юркевич рішуче відкидає абсолютизацію розуму в духовному житті людини. Обмеження душевного життя людини абстрактним мисленням є згубним для її моральності. На філософію П. Юркевича значно вплинув А. Шопенгавер. Він вважав, що егоїзм людини полягає в тому, що ми виключаємо з нашої діяльності інших людей і їхнє щастя або дивимося на них при цьому як на засіб нашого щастя. Річ у тім, що в Західній Європі домінував панраціоналістичний світогляд, що обґрунтовував розумний егоїзм. На думку П. Юркевича, здійснення добра можливе лише як акт щирої душі, щирого серця. Оскільки душа людини органічно пов'язана з тілом, то природно постає питання про тілесний орган духовної діяльності людини. Таким органом є серце, під яким П. Юркевич розуміє той орган, що в духовному житті людини репрезентує первісну силу душі. Він наполягав на гармонії між найважливішими центрами душевного життя людини – **головою** і **серцем**.

Спираючись на авторитет Святого Письма, П. Юркевич вважає серце осердям духовного життя людини. Серце символізує **окремішність** кожної людини як духовної істоти. "У серці людини лежить основа того, що її уявлення, почування, вчинки набувають такої особливості, де знаходить вираз її душа, а не інша, або набувають такої особистої, приватно визначеної скерованості, за силою якої вони є виявами не загальної духовної істоти, а окремої живої дійсно існуючої людини"[210]. За П. Юркевичем, кожна людина є цілісним окремим світом і тому є цінністю.

---

[210] *Юркевич П.* Серце і його значення в духовному житті людина за вченням слова Божого // Історія філософії України. Хрестоматія. К.: Либідь, 1993. – С. 341–348.

Серце – це охоронець та двигун усіх фізичних (тілесних) сил людини. Серце як фізичний орган, є осердям людини, оскільки в ньому поєднані центральна нервова система і симпатична. Серце "повернуте" і до центру, і до периферії, є гарантом цілісності людини, її індивідуальності. Саме життя серця утворює сутність людини.

Серце – центр багатогранних почувань, зворушень та пристрастей усіх відтінків, орган волі та хотіння. П. Юркевич заперечував однобічне розуміння душі, яке обстоював тогочасний механістичний матеріалізм, згідно з яким воля і почуття є лише випадковими станами мислення.

Серце – це зосередження душевного й духовного життя людини, її сил. Наші думки і вчинки відповідають внутрішнім станам і є виявом цих станів. Розум є лише світлом, вершиною духовного життя, коріння якого містяться в серці. "Серце є вихідний пункт всього доброго і злого в словах, думках та вчинках людини". Серце скеровує людину і примушує її жити добром або злом.

Серце – це зосередження всієї пізнавальної діяльності людини, але не як акти дискурсивного мислення, а як акти осягнення. Серцю властиві об'яви істини, що виникають безпосередньо і раптово.

Серце ховає в собі досвід, який не піддається раціональному обрахунку. Його глибину ані визначити, ані вичерпати. П. Юркевич уперше говорить про серце як неусвідомлений досвід, позасвідоме.

Серце – це центр морального життя людини. Людина творить морально ціннісні справи на базі своєї свободи. Справи, що виконані на основі послуху закону, жодної моральної цінності не мають. Отже, добро не творять через примус, необхідність чи інтерес. Добрі вчинки випливають із вільного і чистого серця, із любові до добра. Слово Боже – основа любові до добра, основа моральної свободи. Людина є образом і подобою Бога. Бог – любов. Бог любить людину, і людина у своїй діяльності

мусить уподібнюватися Богові та Його діянням. Глибина серця і є душею людини, яка безсмертна і вічна, а тому є вічною і безсмертною людина. Вона "як істота не зникає в роді, а має власне особисте існування в часові та вічності". Людина в цьому світі є лише подорожній, блукаючи в світі, вона йде до себе, а, віднайшовши себе, віднаходить Бога.

П. Юркевич у філософії серця обстоює гармонійне співвідношення між знанням і вірою, їхнє самостійне значення в духовному житті людини й водночас їхню творчу взаємодію. У цьому він бачив запоруку подальшого розвитку філософського знання.

Підсумовуючи розвиток філософської думки та професійної філософії в Україні, необхідно зазначити, що, незважаючи на східні та західні культурні впливи, українці витворили оригінальну національну філософію. Вона постала як внутрішнє явище української культури. Головною особливістю української філософії є її гуманістична та антропологічна спрямованість. Своє завдання вона вбачала у пошуку власної самоідентичності, пошуку правди і мудрості, пошуку відповіді на питання "як жити". Така практично-моральна орієнтація української філософії виражає традицію філософування, що отримала назву "філософія серця".

## Ï è ò à í íÿ äëÿ ñà ì îêî í ò ðîë þ

1. *Які джерела філософської думки в добу Київської Русі?*
2. *Розкрийте особливості філософської думки в добу Київської Русі.*
3. *Хто є автором твору "Слово про Закон і Благодать" і яка головна ідея цього твору?*
4. *Які передумови формування професійної філософії в Україні?*
5. *Що таке "зріднена праця", за Г. Сковородою?*
6. *Що означає принцип "Пізнай самого себе" у Г. Сковороди?*
7. *Чому Г. Сковороду називають українським Сократом?*

*8. Охарактеризуйте розуміння категорії "серця" у філософії П. Юркевича.*

## Ë³òåðàòóðà


1. Вільчинський Ю., Скринник М., Скринник З. та ін. Розвиток філософської думки в Україні: Курс лекцій. К.: ІСДОУ, 1994. 272 с.
2. Горський В. Історія української філософії: Навч. посібник. К.: Наук. думка, 2001. 375 с.
3. Іларіон Київський. Слово про Закон і Благодать // Історія філософії України. Хрестоматія: Навч. посібник. К.: Либідь, 1993. С. 6–22.
4. Історія української філософії: Хрестоматія. Львів: ВЦ ЛНУ імені І. Франка, 2004. 354 с.
5. Огородник І., Русин М. Українська філософія в іменах: Навч. посібник. К.: Либідь, 1997. 327 с.
6. Пам'ятки братських шкіл на Україні (кінець XVI–початок XVII ст.). Тексти і дослідження. К.: Наук. думка, 1988. 566 с.
7. Сковорода Г. Пізнай в собі людину. Львів: Світ, 1995. 528 с.
8. Юркевич П. Серце і його значення в духовному житті людина за вченням слова Божого // Історія філософії України. Хрестоматія. К.: Либідь, 1993. С. 341–348.

# Розділ 9

## ГНОСЕОЛОГІЧНІ ПАРАДИГМИ НОВОЧАСНОЇ ФІЛОСОФІЇ

***Коло питань:*** Гносеологія та її проблематика. Конституювання гносеології в добу Нового часу. Пізнання як віддзеркалення. Емпіризм Ф. Бекона. Гносеологічний оптимізм і гносеологічний скептицизм. Раціоналізм Р. Декарта. Сенсуалізм Дж. Лока, Дж. Берклі. Гносеологія І. Канта. Пізнання як творча конструююча діяльність свідомості.

**Пізнання** – надзвичайно важлива царина людського буття, що випливає зі самого її визначення – homo sapiens – людини розумної. Проблеми пізнання вивчає гносеологія. Її цікавить широке коло питань: предмет пізнання, джерела і шляхи пізнання, досягнення істинного знання та його критеріїв. Отже, **гносеологія – це філософське знання про сутність, закономірності, шляхи та межі знання й пізнання.**

Гносеологічні проблеми були властиві філософії, починаючи від її зародження. Проте пріоритетними вони стають у добу Нового часу (XVII ст.). Шістнадцяте сторіччя підготувало ґрунт для дослідження гносеологічних проблем. Це було сторіччя відкриттів нових світів і нових ідей, які спричинили зародження науки. Сімнадцяте сторіччя дало світу людей, які створили науку як дисциплінарне знання. Зокрема, серед них: Г. Галілей, Р. Декарт, Дж. Лок, Г. Ляйбніц, І. Ньютон та інші. За-

вдяки їхньому генію гносеологічні проблеми стали самостійною цариною дослідження. Однак в окрему ділянку філософії вони вирізнилися лише наприкінці XVIII сторіччя. Цьому сприяла філософія І. Канта.

Три сторіччя тому Ісаак Ньютон написав: "...Самому собі я видавався тільки хлопчиком, що бавиться на морському березі, час від часу знаходячи то краще відшліфований камінчик, то мушлю, гарнішу від інших, тимчасом як величезний океан істини лежав переді мною геть незвіданий"[211]. У ті часи, коли І. Ньютон споглядав перед собою неосяжний океан істини, закони природи були оповиті непроникною завісою таємничості, благоговіння й забобонного страху. Науки, у нашому розумінні, не існувало. Але ті декілька дивовижних мушель і камінчиків, що їх І. Ньютон та інші вчені підібрали на морському березі, допомогли започаткувати дивовижний ланцюг подій. Із механікою І. Ньютона прийшли потужні машини, зокрема паровий двигун – рушійна сила, що перевернула світ: зруйнувала аграрне суспільство, створила фабрики й пожвавила торгівлю, наблизила промислову революцію і відкрила цілі континенти за допомогою залізниць.

Тріумфальний поступ наукового пізнання зумовив зміну філософського світогляду. В духовно-культурному житті Західної Європи відтепер пріоритетне місце посідає наука, бо **наука – це шлях до природи**. Індустріальна цивілізація, яка починає свою історію винаходами XVI ст. (компас, порох, книгодрукування) та машинним виробництвом потребує **фактичного**, **достовірного знання дійсності, надійних методів** його **пошуку** та **перевірки**. Філософія орієнтує на пізнання природи, акцентуючи увагу на цінності знання, що лаконічно виразив Френсіс Бекон: "**Знання – це сила!**".

Започатковує філософію Нового часу англійський дипломат і політичний діяч **Френсіс Бекон** (1561–1626). Його

[211] Див. Кайку М. Візії: як наука змінить XXI сторіччя. Львів: Літопис, 2004. – С. 17.

блискуча кар'єра на державній службі завершилась трагічно через звинувачення в корупції. Незважаючи на королівське помилування колишнього лорд-канцлера, він не зміг повернутися до політичного життя, тож вирішив присвятити себе заняттям наукою і філософією.

Головні гносеологічні проблеми своєї доби філософ виклав у працях "Новий Орґанон" (1620) і "Про гідність і примноження наук" (1623). Наука, за Ф. Беконом, не самоціль. **Мета наукового пізнання – приносити користь людському роду**. Наука має збільшувати владу людини над природою. Знання й могутність людини збігаються: ми стільки можемо, скільки знаємо, наголошував він.

Наука пізнає причинові зв'язки природних явищ заради їхнього використання на благо людей. Вона – спосіб опанування природи в ім'я користі й успіху життя. Отже, філософія Ф. Бекона не лише орієнтувала на наукові знання, а й на їхнє практичне застосування. Причому практичну ефективність знань він уважав за доказ їхньої істинності, а істинність – як запоруку подальшого практичного використання. Цей погляд поділяли філософи й природодослідники XVII ст., а саме: Рене Декарт, Блез Паскаль, Роберт Бойль, Ісаак Ньютон та інші.

Ф. Бекон започатковує **емпіризм,** розуміючи під ним таку гносеологічну позицію, згідно з якою перевага в науковому пізнанні надається чуттєвому досвіду. Завдяки йому відбувається кардинальна переорієнтація наукового мислення на органічне поєднання експериментальних досліджень із можливостями абстрактного узагальнення результатів.

Мета пізнання, за Ф. Беконом, – це знання як результат раціональної обробки досвідних даних. Він в образній формі показує недоліки лише чуттєво-емпіричного чи раціонального пізнання. Філософ порівнює емпіриків із мурахами, а раціоналістів – із павуками. Якщо емпірики збирають розрізнені факти, але не вміють їх узагальнити, то раціоналісти подібно до павуків, що висотують павутину із себе, виводять істини з чистої свідомості, не турбуючись про те, чи відповідають вони реаль-

ним фактам. На його думку, в пізнанні треба наслідувати бджолу, яка збирає нектар і переробляє його на мед. Отже, будь-яке пізнання, за Ф. Беконом, має спиратися на чуттєвий досвід і рухатися від одиничних фактів до загальних тверджень.

Експериментувати, на думку філософа, можна по-різному: або йти навмання в темряві, або йти вільно, освітлюючи свій шлях[212]. Інакше кажучи, експериментувати можна без будь-якої послідовності та системи або дотримуючись певного порядку та використовуючи надійний логічний метод. Для того, щоб оволодіти природою і щоб знання слугували людині, потрібно докорінно змінити **науковий метод**[213] дослідження. На думку Ф. Бекона, дедуктивний метод Аристотеля, викладений у праці "Орґанон", непридатний для дослідження природи. За Аристотелем, пізнання спирається на силу розуму та закони логічного мислення. Натомість Ф. Бекон переконаний, що "логіка, якою дотепер користувалися, швидше, слугує зміцненню і збереженню хибних поглядів, ніж віднайденню істини. Тому вона більш шкідлива, ніж корисна"[214]. Не применшуючи значення розуму, філософ вважає, що пізнання повинно спиратися на досвідне знання, отримане в експерименті з наступною раціональною обробкою та формулюванням загальних висновків. Отже, науковим методом, згідно з Ф. Беконом, є **індукція**. Цей метод вчить робити висновки після скрупульозного аналізу досвіду та елементів предмета дослідження.

Ф. Бекон розробляє метод **повної індукції**, згідно з яким беруть до уваги всі предмети даного класу і виявляють їхню загальну властивість; і – **неповної індукції**, згідно з яким висновок роблять за аналогією, на підставі репрезентантів даного класу. Для того, щоб метод індукції був істинним, філософ вважає, що необхідно користуватись не лише перерахунком досліджуваних

---

[212] *Бэкон Ф.* О достоинстве и приумножении наук // Сочинения: В 2 т. М.: Мысль, 1977. Т. 1. – С. 285.

[213] **Метод** (від гр. *methodos*) – система регулятивних принципів і норм пізнавальної і практичної діяльності, що забезпечують досягнення мети.

[214] *Бэкон Ф.* Новый Органон // Сочинения: В 2 т. М.: Мысль, 1978. Т. 2. – С. 13.

предметів, але й шукати винятки із правил. Його вчення є першою спробою застосування методів науки у філософії та розуміння її як різновиду науки, що здатна описати світ, яким він є.

Характеризуючи беконівську філософію, Бертран Расел зазначав, що хоча Ф. Бекона цікавила наука, він проглядів більшу частину того, що зробила тогочасна наука. Індуктивний метод Ф. Бекона хибний через те, що він недооцінював роль **гіпотез**[215]. Він вважав, що просте впорядкування фактів робить гіпотези очевидними, але це зовсім не так. Формулювання гіпотез – найскладніша частина наукової роботи. Гіпотеза задає орієнтири у відборі фактів. Без гіпотези просте повторення фактів заводить експеримент у глухий кут. Водночас Ф. Бекон недооцінював і роль математичної дедукції у пізнанні. Проте він одним із перших поставив питання про роль суб'єкта у пізнанні. Згідно з Ф. Беконом, Бог створив людський розум подібним до дзеркала, здатного відобразити весь світ. А звідси **істинне знання** – це **"точне" віддзеркалювання** предметів і процесів природи. Одначе можливе і спотворення дзеркальної копії. На його думку, пізнанню перешкоджають "ідоли" або "примари". Вони панують над людським духом, відводячи його вбік від справжнього пізнання речей. Їхнім джерелом є сам суб'єкт. Ф. Бекон виокремлює чотири види ідолів і дає їхню характеристику:

1. Ідоли печери, зумовлені індивідуальними особливостями людини, її душевною і тілесною природою, вихованням і звичками. Кожна людина дивиться на світ, ніби зі своєї печери. Ці ідоли надзвичайно різноманітні. Наприклад, одні люди схильні до пошанування минулого досвіду, тоді як інших захоплює новизна. Лише дехто, на думку філософа, здатен дотримуватися міри, яка врівноважує розум.

2. Ідоли театру є результатом віри в авторитети, аксіоми наук, у догми філософії, які спотворюють результати пізнання.

---

[215] **Гіпотеза** (від гр. *hypothesis*)– теоретично сформульоване припущення про шляхи та способи розв'язання наукової проблеми на підставі низки емпіричних фактів.

Ідоли театру не вроджені. Вони не проникають таємно в розум, а відкрито передаються через сконструйовані теорії.

3. Ідоли площі, закорінені в мові та спілкуванні людей. Вони проникають у розум зі словами й іменами. Люди вірять у те, що їхній розум панує над словами. Але буває й так, що слова беруть верх над розумом. Вони ґвалтують розум і бентежать людей, а також спонукають до незчисленних зайвих суперечок.

4. Ідоли роду криються у людській сутності, її почуттях і розумі. Розум як викривлене дзеркало все перекручує, що в ньому відображається[216]. Він прагне пояснювати природні явища за аналогією з діями людини. Крім того, розум завжди віддає перевагу сприйманню позитивного і дієвого, залишаючи поза увагою негативне й недієве. Сильні враження від позитивних фактів у досвіді слугують джерелом забобон. Наприклад, віра в астрологічні прогнози, віщі сни, знамення тощо.

За Ф. Беконом, ідоли і хибні поняття, які вже заполонили людський розум і глибоко вкорінені в ньому, так опанували розум людей, що перешкоджають сприйманню істини. Тому, щоб звільнити розум людини від них, треба спиратися на досвід, бути вільним і самостійним у своїх судженнях і висновках, усвідомлювати, що "істина – донька часу, а не авторитетів"[217].

Найважливішою проблемою в гносеології є проблема **можливостей адекватного пізнання**. Як зазначає О. Кульчицький, головну проблему гносеології традиційно пов'язували з відповіддю на запитання: чи узгоджується пізнання предметів із буттям предметів, на які звернено пізнання? Завдання гносеології полягало в тому, щоб з'ясувати питання, чи можлива і за яких умов досяжна така узгодженість пізнання з його предметом[218].

У розумінні можливостей пізнання в історії філософії можна виокремити дві традиції, які згодом виявили себе в гносео-

---

[216] *Бэкон Ф.* О достоинстве и приумножении наук // Сочинения: В 2 т. М.: Мысль, 1977. Т. 1. – С. 308.
[217] *Бэкон Ф.* Новый Органон // Сочинения: В 2 т. М.: Мысль, 1978. Т. 2. – С. 46.
[218] *Кульчицький О.* Основи філософії і філософічних наук. Мюнхен–Львів: Вид-во УВУ, 1995. – С. 113.

логії Нового часу: гносеологічний оптимізм і гносеологічний скептицизм.

**Гносеологічний оптимізм** – це віра у всесильність людського пізнання, визнання його необмежених можливостей. Згідно з цією позицією істина в принципі досяжна шляхом адекватного відтворення предмета у розумі людини. Адекватність пізнання розуміють як відповідність змісту пізнання буттю предметів. Таке класичне розуміння істини, яке ще має назву **кореспондентної істини,** сформулював Аристотель. Отже, істиною називають такий зміст наших знань, який відповідає дійсності.

Гносеологічний оптимізм домінував у історії філософії до XVIII ст. Зокрема, більшість грецьких філософів відстоювали позиції гносеологічного оптимізму. Греки були переконані, що кардинальна відмінність людини від тварини полягає в тому, що вона може пізнавати, причому не лише одиничні факти, а й універсальні істини, числа, сутності, вічне.

Гносеологічний оптимізм був притаманний і схоластичній філософії. Адже вона була синтезом аристотелізму і християнського світогляду. Пізнання ґрунтувалося на вірі в те, що речі, як результат Божого творіння, відповідають ідеї, згідно з якою вони створені. Створеним є і людський розум. Він, як дана Богом здатність, призначений пізнавати Божисті ідеї. Розум у своїх судженнях прирівнює думки до речі, яка, своє чергою, узгоджуються з ідеєю. Можливість досягнення істини в процесі пізнання ґрунтується тут на тому, що річ і судження про неї узгоджуються між собою, бо відповідають Божистій ідеї. Водночас у схоластичній філософії були встановлені межі розумового пізнання. Розум не всесильний, він не здатний осягнути Божисті істини, а тому має смиренно схилитись перед вірою.

**Гносеологічний скептицизм** виникає в античній філософії як сумнів у можливості достовірного пізнання. Скептики вважали, що істинне знання принципово недосяжне.

Предтечею скептицизму вважають Ксенофана, який першим серед стародавніх філософів засумнівався щодо можливості

вірогідного знання. Ілюзорність знання Ксенофан пов'язував з антропоцентричністю людського мислення, нездатністю людини вийти за межі власної свідомості. Підтвердженням тому є уявлення людей про своїх богів. Так, ефіопи уявляють їх чорношкірими із кирпатими носами, а фінікійці – блакитноокими та рудоволосими. Цю ж позицію чітко висловив і Протагор: "Людина є мірою всіх речей". Цей принцип слугував йому для обґрунтування відносності будь-якого судження. Коментуючи слова Протагора, представник сучасного скептицизму (радикального конструктивізму) Ернст фон Глазерсфельд пише: "Все, хоч би що ми називали знанням – наші ідеї та концепції, будь-якого роду зв'язки між ними, наші уявлення про себе та про світ, – залишатиметься людським через те, що спосіб, в який ми все це породили, – це наш спосіб, а отже, й ми, чи подобається це нам, чи ні, обмежені людським"[219].

Існувало дві форми скептицизму: радикальний і поміркований. Представники поміркованого скептицизму давньогрецькі філософи Аркесілаос (II ст. до н. е.) і Карнеад (II ст. до н. е.) припускали різні щаблі адекватності пізнання, хоча й заперечували можливість пізнання абсолютної істини. На їхню думку, уявлення вводять нас в оману, вони не можуть бути критерієм істини. Розум також суперечливий. Якщо він замикається в собі, то це веде його в глухий кут, якщо ж спирається на чуттєві дані, то теж дає фальшиві знання. Тому необхідно утримуватися від категоричних суджень. Із двох суджень, що суперечать одне одному, про той самий предмет, одне більш імовірне, ніж інше.

Представники радикального скептицизму заперечували можливість будь-якого достовірного знання. До них належали давньогрецькі філософи Пірон (IV–III ст. до н. е.), Енесідемос (I ст. до н. е.), Секст Емпірик (II ст., автор терміна "скептицизм"). Ключове слово у скептицизмі – сумнів, проте не в значенні "сумніваюся, щоб дійти до істинного знання", а у значенні "сумніваюся, оскільки істинне знання неможливе". Як аргумент,

[219] *Glasersfeld E.* von. Radical Constructivism. London, 1996. – P. 27.

вони наводили **логічну недоказовість знання**, залежність його від звичаїв, традицій та умов життя.

На думку Секста Емпірика, скепсис – це мистецтво протиставляти один одному будь-які мислимі предмети. Кожне судження повинно мати протилежне судження і складати з ним апорію. Якщо такого судження немає, то завдання скептика його витворити. Наводячи аргументи на користь кожного судження, ми тим самим маємо суперечність і переконуємося в недостовірності кожного судження. Наприклад, Карнеад одного дня міг виступати у Римі з похвалою справедливості, а наступного дня він доводив, що справедливість протиприродна, що вона видумана слабкими, щоб захистити себе від сильних і переконати сильних, що вони мають бути справедливими. Отже, справжнє пізнання неможливе, можливі лише ймовірнісні твердження з рівною мірою достовірності.

Засновник радикального скептицизму Пірон, підсумувавши здобутки античної філософії, дійшов висновку, що всі філософи суперечили один одному, а отже, довели, що ми не знаємо, що таке світ, що таке речі та які процеси відбуваються. Все однаковою мірою як є, так і не є. Пірон стверджував, що "жодна річ не є така чи інакша", бо щодо кожної речі можна стверджувати, що вона "гарна й бридка, добра й погана". У світі все відносне, а тому речі непізнавані. А звідси постає і наше ставлення до всього, що є і відбувається в світі. Наше завдання не пізнавати, а утримуватися від будь-яких категоричних чи проблематичних суджень (епохе). Тільки таке утримування може забезпечити нам спокій душі (атараксію). Атараксія Пірона побудована на відмові від знання. Але постає питання, як жити, коли у всьому сумніваєшся? А тим більше, як діяти? Епохе є лише принципом філософії. А в діяльності завжди є вибір – "або-або". Отже, скептики не закликають відшукувати вірогідне, істинне знання, вони лише проголошують певний спосіб життя: надію на душевний спокій, незворушність і безтурботність душі. Їхня гносеологія є однією із форм життєвої практики (проживання).

Досліджуючи класичний підхід у гносеології, представник сучасної аналітичної філософії Річард Рорті зазначає: "Химера, полонянкою якої була традиційна філософія, виставляє розум у вигляді величезного дзеркала, що містить у собі різні репрезентації, де одні з них точні, інші – ні. Ці репрезентації можна вивчати чистими неемпіричними методами. Без уявлення про розум як про дзеркало поняття пізнання як точності репрезентації не з'явилося б"[220]. Отож, **пізнання** постає як **точна репрезентація** того, що є поза межами розуму**.** Оскільки це здійснює розум, то з'ясувати природу пізнання означає виявити, в який спосіб розум конструює такі репрезентації.

З'ясувати природу пізнання – означає виявити засади пізнання, як пише Р. Рорті, дізнатися дещо про розум та інші здатності людини. Теорія пізнання, що ґрунтується на осягненні ментальних процесів, виникає в XVII ст. Найбільший внесок у теорію пізнання зробили французький філософ і математик **Рене Декарт** (1596-1650), англійський філософ ***Джон Лок*** (1632–1704) і німецький філософ **Іммануїл Кант** (1724–1804). Не випадково Р. Декарта називають "архітектором" інтелектуальної революції в XVII ст. Саме він започатковує новаторську позицію, згідно з якою пізнавальна діяльність здійснюється в рамках каркасу, що зумовлений природою здатностей суб'єкта. Цей каркас накладає апріорні (додосвідні) обмеження на можливі результати емпіричних досліджень.

У добу Нового часу в гносеології, крім емпіризму, сформувалося ще дві течії: **раціоналізм** (від лат. *ratio* – розум) і **сенсуалізм** (від лат. *sensus* – відчуття ). Прибічники раціоналізму перебільшували роль розуму в пізнанні, недооцінюючи відчуття. Цей напрям у гносеології XVII ст. презентують Р. Декарт, Б. Спіноза, Г. Ляйбніц. Їхні опоненти – сенсуалісти – перебільшували роль відчуттів у пізнанні та недооцінювали розум. Сенсуалізм існував у двох різновидах: матеріалістичний,

[220] *Рорти Р.* Философия и зеркало природы. Новосибирск: Изд-во Новосиб. ун-та, 1997. – С. 9.

який представляють Т. Гобс і Дж. Лок, та ідеалістичний, який представляють Дж. Берклі та Д. Г'юм.

У континентальній Європі в добу Нового часу домінуючим стає раціоналізм і гносеологічний оптимізм. І це цілком закономірно. Адже в XVII ст. математика завойовує природознавство. Антична і середньовічна фізика, основи якої заклав Аристотель, не була математичною наукою. Вважали, що математика має справу з ідеальними об'єктами, які в природі не трапляються. А фізика вивчає реальні об'єкти, а тому строгі кількісні методи математики у фізиці незастосовні. Цю відчуженість математики і фізики подолав Г. Галілей. Він дійшов висновку, що фізичні об'єкти можна вивчати за допомогою математики, якщо на основі експерименту сконструювати ідеальні моделі реальних об'єктів.

Прагнучи обґрунтувати математичне природознавство, Р. Декарт ставить питання про **природу пізнання** взагалі. Але якщо у Ф. Бекона суб'єкт і його розум зумовлює спотворення результатів пізнання, то в Р. Декарта навпаки. Достовірне і необхідне знання людина отримує за допомогою розуму, бо саме Бог наділив кожного з нас деяким світлом, тобто розумом. Не заперечуючи досвідного знання, він перебільшує значення раціонального начала у пізнанні. За Р. Декартом, розум людини зумовлює достовірність результатів пізнання. Власне тому він прагне з'ясувати розумові здібності суб'єкта, що забезпечують достовірність пізнання. На його думку, такими здібностями є:

1) **вроджені ідеї**, а саме: аксіоми математики і логіки, низка понять таких, як буття, Бог, число, тривалість, тілесність і структура тіл, факти свідомості, а також самоочевидні судження: не можна одночасно бути і не бути, ціле є більше частини, все тілесне має протяжність, сумнів є актом мислення тощо. Вони є тим каркасом, що забезпечує достовірне читання книги природи. Вроджені ідеї, на його думку, – це лише ембріони думок, які дуже невиразні й нечіткі. Для їхнього вияву необхідна діяльність розуму;

2) **раціонально-логічне мислення**, що формулює поняття й судження, робить висновки про етапи пізнання і досягнення істини;

3) **інтелектуальна інтуїція** як здатність людини осягнути істину шляхом її прямого "бачення" без обґрунтування за допомогою будь-яких доказів. Інтуїція завдяки вродженим ідеям забезпечує усвідомлення знання та його істинності.

За задумом Р. Декарта, філософія мала б постати в ідеалі "**універсальною математикою**", яка з невеликої кількості інтуїтивно-очевидних аксіом за допомогою дедукції змогла б виводити всі свої розмаїті висновки. Тому першочерговим завданням філософського дослідження Р. Декарта був пошук інтуїтивно-очевидного й безсумнівного знання. Засобом свого дослідження він обирає "методичний сумнів". Щоб мати надійне підґрунтя для філософських міркувань, він вирішує піддавати сумніву все, що є хоча б на крихту сумнівним.

В основу гносеології філософ також покладає принцип методичного сумніву. На його думку, чуттєве пізнання заводить нас в оману, тож вихідним принципом пізнання має бути **сумнів**. Він пише: "Проте я не наслідував тих скептиків, які сумніваються лише заради самого сумніву і вважають за краще перебувати завжди у нерішучості; навпаки, моє прагнення полягало в тому, щоб досягти впевненості і, відкинувши хистку землю і пісок, знайти граніт або твердий ґрунт"[221]. Сумнів, для Р. Декарта, стає передумовою адекватного пізнання світу. Однак у самій настанові сумніву є дещо безсумнівне, власне, – сам факт сумніву. Я можу в усьому сумніватись, єдиним безсумнівним є те, що я сумніваюсь, а отже, мислю. Філософ формулює дві аксіоми пізнання: **у всьому слід сумніватись; Я мислю, а отже, існую** (Cogito ergo sum). Пізнання визначається безсумнівною очевидністю цих аксіом.

Філософський сумнів Р. Декарт доповнює інтелектуальною інтуїцією. Він рекомендує: "Ніколи не приймати за істинне те,

[221] *Декарт Р.* Міркування про метод. К.: Тандем, 2001. – С. 43.

чого я не пізнав би з очевидністю..., тому включати в свої міркування лише те, що інтелект уявляє ясно і виразно"[222]. Ясність і виразність стверджують наявність в інтелекті інтуїції. Вона є вихідним засновком достовірності логічно обґрунтованого знання, його абсолютно істинних засад. Інтуїція є усвідомленням істин і співвідношень, що з'являються в розумі. Для філософа логічні судження, що ґрунтуються на достовірних засновках і йдуть за законам мислення, розкривають і відтворюють раціональну структуру світу.

Істинне знання нам потрібне, щоб керуватись ним у практичному житті та життєвлаштуванні. Людина повинна контролювати історію у всіх її виявах: починаючи від будівництва міст, державних закладів і закінчуючи наукою. Отже, потрібний єдиний новий метод, за допомогою якого можна вибудувати систему науки. Метод дає змогу перетворити науку в організовану діяльність, звільнити її від випадковостей, від суб'єктивізму (пример пізнання). Завдяки методу наука постає як систематичне і планомірне виробництво знання. Таким методом, на думку Р. Декарта, є **метод універсальної математики: аналітично-дедуктивний.** Бо саме математика є зразком строгого й точного знання, за яким повинна йти і філософія, якщо вона хоче бути наукою. А те, що філософія повинна бути наукою і до того ж найдостовірнішою, у більшості філософів Нового часу не викликало сумніву.

Віддаючи належне розумовим здібностям суб'єкта, Р. Декарт наголошував, що недостатньо мати добрий розум, головне – добре його застосовувати. А це дає змогу виробити метод, за допомогою якого можна поступово вдосконалювати пізнання.

У праці "Міркування про метод" (1637) філософ виклав чотири правила дедуктивного методу, згідно з яким людина в усьому покладається на власний розум. Цей метод, зауважував Р. Декарт, привчив його розум живитись істиною і аж ніяк не задовольнятися хибними доказами.

[222] *Декарт Р.* Міркування про метод. К.: Тандем, 2001. – С. 33.

Перше правило – пізнання повинно починатися із самоочевидних фактів і переконань, тобто з таких міркувань, які інтелект людини уявляє так ясно і виразно, що не дає жодного приводу сумніватися. Це правило вимагає від науковця уникати нерозважливості та упередженості в своїх міркуваннях. Ясність репрезентує силу переживань, а виразність – чітке виокремлення фактів. Інтуїція, як стан інтелектуальної самоочевидності, є вихідним моментом пізнання.

Друге правило – пізнання будується на редукції складної проблеми до простих елементів із метою подальшого їхнього вивчення. Це правило вимагає, щоб кожну складність, на яку натрапляє інтелект, ділити на прості частини до появи у свідомості простих тверджень і питань, які виявляє інтелектуальна інтуїція.

Третє правило – пізнання повинно рухатися від найпростішого та легко пізнаваного, поволі піднімаючись, мов по сходинках, до пізнання найскладнішого. Таке правило вимагає дотримуватися певного порядку мислення. Отже, шлях пізнання – це інтелектуальна інтуїція і доконечна індукція. Цей порядок міркування Р. Декарт називає раціоналістичною дедукцією.

Четверте правило – пізнання повинно забезпечувати повноту знання. Тож необхідно робити скрізь переліки настільки повні й огляди настільки всеохопні, щоб бути впевненим, що нічого не пропущено. Максимальна повнота знання забезпечує його достовірність, що виявляється в його очевидності, ясності й виразності. Тобто дедуктивний метод завершується інтелектуальною інтуїцією, як критерієм істинності знання.

Дух раціоналізму декартівської філософії з її опорою на власний розум, вимога очевидності та достовірності знання, прагнення до істини був сприйнятий філософами і вченими різних країн і поколінь. Зокрема, позицію раціоналізму й гносеологічного оптимізму Р. Декарта поділяли його послідовники Б. Спіноза і Ґ. Ляйбніц.

Опозицією до раціоналізму був сенсуалізм, який у добу Нового часу домінував у Великобританії. Одним із перших

філософів цього напряму був Дж. Лок. У праці "Досвід про людський розум" (1630) він спростовує наявність у розумі вроджених ідей Р. Декарта і вроджених принципів Г. Ляйбніца. Аргументами своєї критичної позиції щодо раціоналістів Дж. Лок використовує дані медицини, дитячої психології, етнографії. Справді, якби в розумі людини були вроджені істини, то їх можна було б виявити у всіх без винятку. Розумові істини, як і принципи поведінки, є результатом навчання й виховання. Підтвердженням тому слугують розумові здібності дітей, дикунів і неосвічених людей, які не мають понятєвих знань. Їхні знання предметно-чуттєві та зумовлені тими речами, з якими вони безпосередньо взаємодіють.

На підставі критики раціоналістів Дж. Лок формулює вихідні принципи власної гносеологічної позиції. По-перше, **в розумі людини немає жодних вроджених ідей**. Душа людини (розум) – це чистий аркуш паперу (tabula rasa). Тому цілком слушним є запитання: звідки розум отримує знання? На переконання філософа, через чуттєвий досвід розум не лише отримує першопочаткові знання, а й постійно накопичує їх упродовж життя. В результаті дії речей на наші органи чуттів виникають відчуття. Через них мислення отримує прості ідеї – знання про первинні та вторинні якості речей. **Первинні якості** реально існують у тілах і схожі з ними. Вони невіддільні від тіл, характеризують їх при змінах і перетвореннях. До первинних якостей Дж. Лок зараховує масу, об'єм, тривалість, рух, кількість. Вони дають нам прості ідеї – густину, протяжність, форму, рух або спокій, число. Первинні якості репрезентують механіко-геометричні властивості тіл. До речі, органи чуття сприймають їх адекватно. **Вторинні якості** пов'язані з нашими органами чуттів: смаком, запахом, кольором тощо. Вони є цілком суб'єктивні. Речі, які ми називаємо за цими ідеями, мають лише здатність викликати у нас ці відчуття[223].

[223] *Локк Дж.* Опыт о человеческом разумении // Сочинения: В 3 т. М.: Мысль, 1985. Т. 1. – С. 184.

По-друге, на противагу Р. Декарту, він стверджує, що **немає нічого в розумі, чого б не було спочатку у відчуттях.** Справді, джерелом пізнання є зовнішній досвід (відчуття), який дає розуму прості ідеї. Вони слугують матеріалом для внутрішнього досвіду (рефлексії). Під **рефлексією** Дж. Лок розуміє спостереження розуму над своєю діяльністю і способами її прояву, завдяки чому в розумі виникають ідеї цієї діяльності[224]. Призначення рефлексії полягає в комбінуванні простих ідей у складні та вироблення абстракцій (наприклад, *краса, людина, всесвіт*). Розум не лише абстрагує і називає ідеї, зіставляючи й узагальнюючи прості ідеї, він утворює складні судження. Причому деякі з них отримують з ідей відразу, тільки-но розум перетворює їх у судження. Завдяки загальному і легкому визнанню ідеї помилково вважали вродженими. Щоб відкрити й визнати інші істини, потрібно мати шерегу впорядкованих ідей, їхнє належне порівняння та ретельно зроблені висновки.

Поняття рефлексії, запропоноване Дж. Локом, було важливим надбанням філософії. З одного боку, воно обґрунтовувало правомірність самоспостереження, а з іншого, – пізнавальну цінність формальної логіки. Виділення рефлексії як особливого об'єкта пізнання наголошувало на відмінності раціонального пізнання і знання від чуттєвого.

Пізнання, за філософом, є лише сприйняттям зв'язку й відповідності або невідповідності (несумісності) будь-яких наших ідей. Досліджуючи пізнання, Дж. Лок виокремив три типи пізнання: чуттєве, демонстративне та інтуїтивне. Завдячуючи діяльності розуму, ми отримуємо три види знання за ступенем очевидності та істинності:[225]

– чуттєво-безпосереднє знання одиничних речей. Воно істинне, якщо точно відображає властивості речей поза нами.

[224] *Локк Дж.* Опыт о человеческом разумении // Сочинения: В 3 т. М.: Мысль, 1985. Т. 1. – С. 155.
[225] *Локк Дж.* Опыт о человеческом разумении // Сочинения: В 3 т. М.: Мысль, 1985. Т. 2. – С. 15.

Тож істинність полягає у відповідності простих ідей властивостям предметів;

– демонстративне знання, яке постає на основі умовиводу через порівняння ідей, наведення доказів їхньої відповідності та міркувань. Демонстративним шляхом, за Дж. Локом, людина пізнає похідні істини математики та інших наук. Отримане знання істинне тоді, коли виявлені зв'язки між ідеями відповідають зв'язкам, які притаманні предметам або зв'язкам між предметами;

– інтуїтивне знання, яке є результатом безпосереднього споглядання розумом відповідності раціональних ідей одна одній. Таке знання є чітким і найдостовірнішим. Зокрема, інтуїтивно суб'єкт пізнає прості математичні та логічні відношення.

Аналізуючи специфіку видів знання та різні ступені його достовірності, філософ стверджує, що наше пізнання є обмеженим: воно ніколи не досягне всього того, що нам хотілося б знати про свої ідеї, воно ніколи не зможе подолати всі труднощі, які можуть постати стосовно деяких ідей. Сенсуалізм привів його до гносеологічного скептицизму, хоча він сам не вважав себе скептиком.

Опонентами Дж. Лока були представники ідеалістичного сенсуалізму теолог і єпископ **Джон Берклі** (1675–1753) та філософ **Девід Г'юм** (1711–1776).

Дж. Берклі в праці "Трактат про принципи людського знання" стверджує, що для кожного, хто оглядає об'єкти пізнання, очевидно, вони постають як ідеї, які справді сприймають відчуттями чи отримують у результаті спостереження емоцій і дій розуму, або як ідеї, утворені за допомогою пам'яті й уяви[226]. Наприклад, зір слугує джерелом ідей світла і кольорів, слух – звуків у всьому розмаїтті, дотик – ідеї холодного і теплого, твердого і м'якого тощо. Позаяк різні ідеї спостерігають разом, то їх позначають одним іменем і вважають деякою річчю. Так,

[226] *Беркли Дж.* Трактат о принципах человеческого знания // Сочинения. М.: Мысль, 1978. – С. 171.

спостерігаючи одночасно певний колір, смак, запах, форму і консистенцію, визнають як окрему річ і позначають словом *яблуко*. Так само будь-які інші чуттєві речі, наприклад, камінь, дерево чи книга є лише певною комбінацією ідей.

Поряд із цим нескінченним розмаїттям ідей існує діяльна істота, що пізнає. Дж. Берклі називає її *розумом, духом, душею.* Для нього "дух" – те, що мислить, воліє і сприймає, тобто Я сам. Так, думки, пристрасті чи ідеї існують лише в душі людини як результат сприймання. До речі, кожен може безпосередньо переконатися в цьому, якщо зверне увагу на термін **"існує"** стосовно чуттєвих речей. Справді, коли я кажу, продовжує вчений, що стіл, за яким я пишу, існує, то це означає, що я бачу і відчуваю його. Якби я залишив кімнату, то сказав би, що стіл існує, бо повернувшись, я міг би його сприймати, або хтось інший перебуває в кімнаті й сприймає стіл. За Дж. Берклі, **існувати – означає бути сприйманим**, бо єдине з чим безпосередньо має справу людина, взаємодіючи зі світом речей, є відчуття в певних комбінаціях і послідовностях. Для нього незрозуміло, як можна говорити про безумовне існування речей поза відношенням щодо їхнього сприйняття. Реальність – це те, що безпосередньо спостерігаємо, сприймаємо і переживаємо.

Одначе, зазначає Дж. Берклі, серед людей превалює думка, що чуттєві речі існують об'єктивно, поза духом (розумом), який їх сприймає. Проте загальновідомий факт існування речей (столів, стільців, студентів, викладачів тощо) аж ніяк не означає їхнього об'єктивного існування. Адже кожна річ є комбінацією відчуттів, які не можуть існувати поза сприйманням. Моя здатність мислити й уявляти не виходить за межі сприймання. Тому я не можу осягнути дещо без дійсного відчуття речі, так само я не можу помислити річ поза її відчуттям чи сприйманням. Отже, річ і відчуття – це одне і те ж саме, а тому не можуть бути абстраговані одне від одного[227].

---

[227] *Беркли Дж.* Трактат о принципах человеческого знания // Сочинения. М.: Мысль, 1978. – С. 173.

Екстраполюючи свій принцип на Всесвіт, Дж. Берклі вважає, що Всесвіт існує, оскільки є сприйманим у розумі вічного Духа (Бога). Зі сказаного очевидно, що немає іншої субстанції, крім Божистого Духа, який обіймає все своєю могутністю, підтримує спілкування між духами, надає їм можливість сприймати існування один одного.

Дж. Берклі не має жодного сумніву щодо реального існування речей, які ми можемо пізнати через сприймання чи розмірковування. Все, що ми бачимо, чуємо, осягаємо, у той чи той спосіб сприймаємо чи мислимо, залишається достовірним і реальним, як і моє власне буття. Однак ні відчуття, ні розсудок не удосвідчують нас у тому, що поза духом існують несприйняті речі, схожі з тими, які сприйняті. Очевидно, що припущення про існування зовнішніх тіл, не є необхідним для пояснення утворення наших ідей. У нас є повна можливість мати всі наші відчуття без зовнішніх тіл. На визнанні зовнішніх тіл наполягають лише матеріалісти, стверджуючи, що речі викликають у душі ідеї про них. На думку матеріалістів, ідеї причиново зумовлені речами, відмінними від духу та є їхніми образами. Одначе матеріалісти не в змозі пояснити, як тіло діє на дух і як ідея постає в душі.

Водночас Дж. Берклі заперечує не лише об'єктивне існування речей, а й принципову відмінність між первинними та вторинними якостями, оскільки і перші, і другі дані нам у відчуттях. На його думку, вчення про первинні та вторинні якості речей є суперечливим, а отже, недостовірним. Ця суперечливість виявляється в тому, що, за Дж. Локом, первинні якості (протяжність, форма і рух) існують у самих речах, тоді як вторинні (колір, смак, запах) – у розумі. Якщо справді первинні якості нерозривно пов'язані з іншими відчуттями, від яких не можуть навіть мислено бути абстраговані, то з цього випливає, що вони існують лише в душі.

На жаль, філософи поділяють опінію натовпу, визнаючи, що чуттєві якості існують у деякій протяжній і нейсприйманій субстанції, яку вони називають *матерією.* Їй приписують при-

родне існування, відмінне від сприймання будь-яким духом, навіть вічним духом творця, вважаючи, що він містить лише ідеї, створених ним тілесних субстанцій.

Спростовуючи погляди прибічників матеріалістичного сенсуалізму, Дж. Берклі стверджує, що ідеї не можуть бути копіями чи відображеннями речей, як такі, що існують поза духом у немислячій субстанції (матерії). Ідея не може бути схожою ні з чим іншим, окрім ідеї; колір і фігура не можуть бути подібні ні на що інше, крім іншого кольору і фігури.

Постає питання: звідки ж беруться самі відчуття; що їх спричиняє та змінює? Такою діяльною причиною є дух. Його природа така, що він не може бути сприйнятим сам собою, а лише за діями. Наприклад, я можу довільно викликати в моєму дусі ідеї (любов, ненависть, бажання) та змінювати їх. Однак, незважаючи на ту владу, яку я маю над своїми думками, виявляється, що ідеї, які постають у відчуттях, не залежать від моєї волі. Їх продукує інша воля та інший дух, від якого ми залежимо. Послідовність і дивовижний зв'язок ідей є підтвердженням мудрості та благості їхнього творця. Ті непорушні правила й методи, через які дух породжує в нас ідеї відчуттів, називаються *законами природи.* Ми пізнаємо їх у досвіді, який нас учить, що ідеї пов'язані між собою не довільно, а згідно зі звичним порядком речей. Ми не доводимо, а відкриваємо загальні закони природи, спираючись на те, що творець природи завжди діє однотипно, дотримуючись постійних правил. Для нас правила є принципами наших вчинків. Отже, отримані знання дають змогу нам керувати своїми діями з користю для життя.

На думку Дж. Берклі, ідеї, закладені у відчуттях творцем природи, називаються **дійсними речами.** Послідовність і зв'язок ідей існують у Божистому Дусі перед тим, як вони з'являться в моєму дусі. Існує Божистий Дух, який щоразу викликає в мені певні враження, які я сприймаю. Відчуття є, по суті, межею пізнання.

Підсумовуючи результати своїх досліджень, Дж. Берклі стверджує: наше пізнання було надмірно заплутане положен-

ням про двояке існування чуттєвих об'єктів. Зокрема, одне існування – **інтелігібельне**, або існування в розумі, інше – **реальне**, або поза розумом. Тому реальні речі визнавали такими, що існують самі собою, поза сприйманням їх духами. Такий підхід породжував гносеологічний скептицизм, оскільки немає жодного способу пересвідчитись, що знання відповідає реально існуючим речам поза духом.

Д. Г'юм у праці "Дослідження людського розуму" (1748) не погоджується ні з Дж. Локом, ні з Дж. Берклі. Він визнає, що всі наші знання з досвіду. Однак, досвід – це потік вражень, причини яких нам невідомі й неосягнені, оскільки в досвіді людина має справу з конкретними речами і вийти за межі своїх вражень вона не в змозі. Враження першого порядку: відчуття зорові, слухові, температурні. Враження другого порядку: емоції і афекти – задоволення, незадоволення, любов, ненависть, страх, надія. Реальні речі утворюються із наших вражень і поза досвідом не існують. Все, що ми пізнаємо, – це зміст наших вражень. Наша уява цілком довільно комбінує враження, результатом чого і є реальність. А звідси скептицизм Д. Г'юма. Отже, ми не знаємо і не можемо знати, чи існують об'єктивні джерела вражень, чи вони просто довільні витвори нашої фантазії, ми можемо в наших життєвих ситуаціях керуватися будь-якими уявленнями. Специфіка нашого життя така, що нам зручніше керуватися уявленнями про об'єктивне існування предметів і явищ світу. І в цьому немає нічого неправильного. Єдине, що ми маємо пам'ятати: наша певність в об'єктивному існуванні світу, яка ґрунтується на вірі, аж ніяк не може претендувати на істинність. Отже, досвід пізнання ґрунтується на вірі, його не можна обґрунтувати логічно, а отже, досвідне знання недостовірне.

Дилему чуттєвого й раціонального пізнання та його достовірності розв'язав засновник німецької філософії І. Кант. Завдяки його працям **гносеологія** утвердилась як самостійна ділянка філософії.

За словами І. Канта, німецька філософія формувалася у "вік критики". Всі сфери суспільного життя почали критикувати з метою перебудови суспільства на засадах розуму і свободи, бо саме вони виражають сутність людського духу. Почали критикувати і науку, і філософію. Критикуючи попередню метафізику, І. Кант розвинув систему критичної філософії, яку виклав у працях "Критика чистого розуму" (1781), "Пролегомени" (1783), "Критика практичного розуму" (1788), "Критика здібності судження" (1790). Створення цієї системи було відповіддю на шерегу труднощів у пізнанні, які виникли в науці й філософії XVII–XVIII ст. і які не змогли розв'язати ні раціоналізм, ні емпіризм.

Проблеми гносеології були зумовлені експериментально-математичним характером природознавства Нового часу. Одна із проблем – обґрунтування істинності наукового знання в механіці, яка ґрунтується на експерименті та математиці й передбачала конструювання ідеальних об'єктів. Необхідно було відповісти на питання: якою мірою ідеальна конструкція може бути ототожнена з реальним процесом чи об'єктом? Щоб довести закономірність використання математичних конструктів у вивченні природних процесів, треба було довести, що конструююча діяльність має аналог у самій природі суб'єкта, інакше не зрозуміло, як наше знання узгоджується з іманентним предметом свідомості.

Друга важлива проблема – це розмежування науки і філософії, що було пов'язане з відокремленням у XVIII ст. від філософії природничих наук. І. Кант був першим, хто спробував установити демаркаційну лінію між філософією й наукою.

І. Кант прагнув відповісти на такі питання: **як можлива чиста математика? Як можливе чисте природознавство? Як можлива метафізика як наука?**[228] Це питання про природу різних типів знання. Для нього безсумнівним є науковий статус

[228] *Кант І.* Пролегомени до кожної майбутньої метафізики, яка зможе виступати як наука. Мюнхен: УВУ, 2004. – С. 85.

математики й природознавства, адже їхні висновки є справді науковими істинами, що задовольняють критеріям загальності й необхідності. Завдання полягало в тому, щоб з'ясувати, які можливості розуму щодо створення такого знання.

Водночас, шукаючи відповіді на третє питання, І. Кант критично ставиться до попередніх метафізичних систем. На його думку, метафізика існує як природна схильність людини ставити питання, які полишають сферу будь-якого можливого досвіду, виходять за межі чуттєво сприйнятого світу, де досвід не може слугувати ні керманичем, ні способом їхнього розв'язання. Це – сфера дослідження чистого (теоретичного) розуму, кінцевою метою якого є з'ясувати сутність **Бога, свободи** і **безсмертя**. На ці питання чистий розум, наскільки це можливо, прагне відповісти. У метафізичних пошуках важливо дослідити, чи здатний розум, чи ні розмірковувати про ці предмети, тобто про можливості пізнання розширити чистий розум або встановити йому межі.

Попередньо зауважимо, що рефлексії І. Канта над математичним, природничим і метафізичним знанням, дали йому змогу сформулювати власну позицію щодо пізнання і знання. На його думку, **філософія** можлива лише як **гносеологія**. Її **предметом** має бути дослідження можливостей пізнавальної діяльності, законів людського розуму та його меж. З'ясування можливостей та меж пізнання було цілком новим і оригінальним завданням, яке І. Кант не лише сформулював, а й розв'язав.

За І. Кантом, науковому пізнанню, яке здійснюється на двох рівнях: емпіричному і раціональному, має передувати з'ясування природи пізнання. Чуттєве і раціональне пізнання є двома гілками "дерева" пізнання. Тож жодною з них не можна знехтувати. Справді, відчуття без понять – сліпі, тоді як поняття без відчуттів – беззмістовні, як наголошував І. Кант. Ні чуттєвий досвід, ні розум самі собою неспроможні пояснити шляхи осягнення причиново-наслідкових зв'язків у природі. А тому наукове пізнання можливе лише як синтез чуттєвості

та раціональності. І питання тепер полягало в тому, як здійснюється цей синтез, як досягається загальне і необхідне знання в результаті такого синтезу.

Без сумніву, пише І. Кант, будь-яке наше пізнання починається з досвіду. Проте з цього зовсім не випливає, що знання постають винятково з досвіду. Цілком можливо, що наше досвідне знання сумує в собі не лише те, що сприймається через враження, а й те, що додає до нього наша пізнавальна здібність. Відразу ж постає питання: чи існує таке пізнання, яке незалежне від досвіду і навіть від чуттєвих вражень? Знання, яке, безумовно, незалежне від будь-якого досвіду, І. Кант називає апріорним (*a priori*). Тоді як емпіричне знання, отримане в досвіді, – апостеріорним (*a posteriori*)[229].

Неважко довести, зазначає І. Кант, що наші знання містять **апріорні**, додосвідні судження. Їхній зміст не виходить за межі понять, якими вони оперують, і не потребує жодного досвідного підтвердження. Наприклад, апріорними є всі математичні судження. Оскільки математичне знання незаперечно володіє достовірністю, то його використання відкриває можливість для розвитку знань, які мають іншу природу. Математика, на думку філософа, – блискучий приклад того, як далеко ми можемо просунутися в апріорному знанні незалежно від досвіду.

Наше пізнання оперує не лише апріорними, а й **апостеріорними** судженнями, в яких дано емпіричні констатації. Проте вони не мають тієї достовірності, необхідності й загальності, яка притаманна апріорним судженням.

Крім апріорних та апостеріорних суджень, І. Кант дав розрізнення аналітичних і синтетичних суджень. На його думку, значна частина діяльності нашого розуму в процесі пізнання полягає в аналізі поняттєвого знання про предмети. В результаті ми отримуємо роз'яснююче знання того, що вже містилося в поняттях. Таке пояснююче знання І. Кант назвав **аналітичним.** Воно не потребує досвідних свідчень. Аналітичне знання

[229] *Кант И.* Критика чистого розуму. К.: Юніверс, 2000. – С. 41.

нічого не додає до змісту пізнання. Однак воно необхідне, щоб отримати чіткість понять. До речі, аналітичне знання в докантівській філософії вважали науково достовірним саме тому, що отримували його шляхом логічного аналізу понять. Невипадково математику вважали взірцем достовірності, бо вона спирається на апріорні аналітичні засновки, з яких виводить своє знання.

Знання, яке розширює зміст пізнання, І. Кант назвав **синтетичним.** Наприклад, всі емпіричні судження є синтетичними. Тому приріст поняттєвого знання відбувається завдяки досвіду, тобто як синтез аналітичного та емпіричного. На основі запропонованої класифікації знання, філософ доводить, що всі теоретичні науки, які ґрунтуються на розумі, містять апріорні синтетичні судження як принципи. Це стосується математики, природознавства і метафізики. Інакше кажучи, кожна з царин наукового пізнання прагне не лише дати достовірне знання, а й здійснити його приріст.

Завдання метафізики, як вважає І. Кант, полягає зовсім не в тому, щоб аналітично роз'яснювати поняття, визначені нами апріорно. Передовсім ми прагнемо апріорі розширити наші знання, а тому повинні використовувати такі засновки, які нарощують зміст поняття. При цьому ми з допомогою апріорних синтетичних суджень заходимо так далеко, що досвід не може йти за нами. Отже, метафізика, за філософом, має справу з власне синтетичними твердженнями *a priori,* і вони є її метою[230].

На думку І. Канта, поза увагою залишалося й те, що не лише метафізичні, а й усі математичні судження є синтетичні. Саме вони є метою математики, а не аналітичні судження. Математика має небагато аналітичних засновків, які виконують допоміжну роль у синтезуванні апріорного математичного знання. Безперечно, математичні судження завжди апріорні,

[230] *Кант І.* Пролегомени до кожної майбутньої метафізики, яка зможе виступати як наука. Мюнхен: УВУ, 2004. – С. 69.

а тому мають статус необхідності, яку не може дати досвід. Отже, математичне знання є синтетичне апріорі та має статус теоретичного знання.

Стосовно наукового пізнання, то емпіричні судження теж завжди синтетичні, оскільки вони дають приріст знання. Проте таке знання, на відміну від метафізики й математики, позбавлене необхідності й загальності. А звідси кантівське запитання: як можливе науково-теоретичне прирощуюче знання? А мовою того часу: як можливі синтетичні наукові судження a priori?

Щоб відповісти на поставлені запитання, І. Кант з'ясовує пізнавальні здатності суб'єкта як головний чинник, що визначає спосіб пізнання та конструювання предмета пізнання. На його думку, людина має три принципово відмінні одна від одної пізнавальні здатності: **чуттєвість, розсудок** і **розум**. Чуттєвість – це здатність сприймати відчуття. Отже, через чуттєвість нам дано предмети. Розсудок – це здатність пізнавати через поняття, тобто дискурсивно. Розсудок оперує не лише поняттями, а формулює судження. За допомогою розсудку ми мислимо і пізнаємо предмети. Чуттєвість і розсудок – це дві здатності, які не можуть виконувати функції одна одної. Лише через їхнє поєднання може виникнути знання.

І. Кант вперше виокремив у раціональному пізнанні розсудок і розум. Розсудок пов'язаний із чуттєвістю, він завжди спрямований безпосередньо на досвід чи будь-який предмет. Розсудок за допомогою правил витворює єдність явищ. Розум завжди спрямований на розсудок, надаючи єдності його різноманітним знанням. Синтезуючи знання на рівні розсудку, розум має здатність продукувати умовиводи, що можуть сходити до ідей, тобто вищих понять розуму про безумовну єдність всіх зумовлених явищ. Ідеї розуму, з одного боку, трансцендентальні (іманентні розуму) як його конструкти, а з іншого, – трансцендентні, тобто розум має природну здатність виходити за межі будь-якого досвіду.

Чуттєвості та розсудку, на думку філософа, властиві **трансцендентальні здатності**, що передують досвіду, тобто існують *a priori*. Вони іманентні свідомості, можуть бути пізнані й справді пізнаються суб'єктом. Апріорними формами чуттєвості є **простір** і **час**, апріорними формами розсудку – **поняття**. Він не цікавився їхнім походженням, а розглядав як наявну даність свідомості. **Апріоризм** є принципом гносеології І. Канта, який дав йому змогу пояснити можливість переходу від емпіричних знань до загальних і необхідних.

Попередники розглядали простір і час як чисто емпіричні уявлення, що постають через сприймання в досвіді. За І. Кантом, простір і час, не є емпіричні поняття, які виводяться з досвіду. Вони притаманні суб'єктивній природі нашої душі до всякого сприймання й досвіду, вони є чистими формами нашої чуттєвості. Як трансцендентальні здатності чуттєвості, вони незалежні від досвіду.

Справді, як пояснює філософ, час не може бути визначенням зовнішніх явищ, він не належить ні до зовнішнього виду предметів, ні до їхнього розташування. Навпаки, час визначає відношення уявлень у нашому внутрішньому стані. Всі предмети чуттєвості знаходяться в часі та часових відношеннях. Наприклад, одночасність чи послідовність навіть не сприймалась би, коли б в основі не лежало апріорне уявлення часу. Лише за такої умови можна уявити собі, що події відбуваються одночасно чи послідовно. До того ж, коли ми маємо справу з явищами взагалі, то не можемо усунути сам час, тоді як явища чудово можна відокремити від часу. Отже, час дано a priori. Тільки в ньому можлива вся дійсність явищ. На цій апріорній необхідності ґрунтується можливість аксіом про час взагалі. Зокрема, час має лише один вимір, а різночасовість існує як послідовність. Час нескінченний, тоді як будь-який визначений проміжок часу можливий тільки шляхом обмеження. Ці принципи не можна отримати з досвіду, оскільки досвід не дає строгої загальності та достовірності. Ці принципи мають значення правил, за якими

взагалі можливий досвід, вони налаштовують нас до досвіду, а не дані нам через досвід[231].

Аналогічні міркування І. Кант наводить і стосовно простору. Завдяки чуттєвості ми завжди сприймаємо предмети як такі, що знаходяться поза нами, і завжди у просторі. Тільки в ньому визначені зовнішній вид предметів, їхня величина і відношення один до одного. Однак простір не є властивістю речей чи їхніх відношень. Він є суб'єктивною умовою чуттєвості, при якій тільки і можливе для нас зовнішнє споглядання. Це означає, що уявлення простору повинно бути наперед дане для того, щоб наші відчуття були співвіднесені з предметами, а також для того, щоб уявити їх як такі, що різняться між собою та перебувають у різних місцях. Ніколи не можна уявити собі відсутність простору, хоча досить просто уявити собі відсутність предметів у ньому. Отже, простір є необхідним апріорним уявленням, що лежить в основі всіх зовнішніх споглядань.

Простір і час притаманні не самим предметам, а лише суб'єктові, який їх споглядає. Простір і час ми можемо пізнавати лише a priori, тобто до будь-якого дійсного сприймання. Простір і час визначають a priori будь-якому можливому досвіду його закон, який водночас дає правильний критерій для розрізнення істини й позірності.

Розглядаючи категорії як апріорні форми розсудку, І. Кант доводить, що вони не мають жодного іншого використання для пізнання речей, окрім застосування до предметного досвіду. Завдяки категоріям розсудок мислить a priori співвідношення речей. Цю дію розсудку філософ називає *синтеза*, щоб зазначити те, що ми нічого не можемо уявити собі пов'язаним в об'єкті, чого раніше не пов'язали самі розсудком. Зв'язок конструює сам суб'єкт. А категорії – це поняття, що a priori приписують закони явищам, визначаючи зв'язок розмаїття в природі. Отже, закони явищ у природі повинні узгоджуватися

[231] *Кант І.* Критика чистого розуму. К.: Юніверс, 2000. – С. 62–63.

з розсудком, тобто його здатністю a priori пов'язувати різноманітне взагалі.

Апріорними формами розсудку є такі категорії: **якість, кількість, відношення**, **модальність**. Категорія кількості дає в досвіді знання одиниці, міри, величини, сукупності або цілості. Категорія якості – знання реальності, заперечення, обмеження. Категорія відношення – знання щодо причиновості, субстанції, взаємодії. Категорія модальності – знання необхідності, можливості, дійсності.

І. Кант не лише аналізує здібності суб'єкта, а й детально з'ясовує структуру об'єкта пізнання, розвиваючи оригінальне вчення про речі-в-собі й речі-для-нас. Дійсність, яку пізнає суб'єкт, постає як єдність двох світів – світу речей-у-собі (це всі матеріальні утворення, а також Бог, свобода волі й безсмертя душі) та світу речей-для-нас (феноменів).

"Речі є нам дані, як існуючі поза нами предмети наших чуттів; але чим вони є самі в собі, – того не знаємо, – пише І. Кант. – Знані нами є лише їх явища, себто зображення, які вони в нас викликають, подразнюючи наші чуття"[232]. **Феномен** – це **чуттєвий предмет, що мислиться розсудком**. **Річ-у-собі** – це **об'єктивна реальність, яка принципово непізнавана**. Вона існує незалежно від людської свідомості, але пізнати її такою, якою вона є самі в собі, людський розум до кінця ніколи не зможе. Між річчю-в-собі та явищем зберігається відношення причини й наслідку: без речі-в-собі не може бути явища. Чуттєве пізнання не виявляє сутності речей. Воно виявляє, як саме речі постають для людини, а не якими вони є самі в собі. Сутність схована від людських відчуттів. То – сфера трансцендентного. Явища (феномени) ніколи не тотожні речам-у-собі, хоча ґрунтуються на них: в явищі завжди залишається трансцендентний додаток – те, що виходить за межі безпосереднього чуттєвого досвіду. Обмеженість можливостей людського пізнання зумо-

[232] *Кант І.* Пролегомени до кожної майбутньої метафізики, яка зможе виступати як наука. Мюнхен: УВУ, 2004. – С. 103.

влене тим, що феномени, або речі-для-нас, є нижньою межею пізнання.

Розглянемо кантівське розуміння процесу пізнання. Річ-у-собі діє на чуттєвість людини і породжує відчуття. Відчуття є хаотичним, мінливим і рухомим матеріалом. За допомогою апріорних форм простору і часу відчуття впорядковуються і стають предметом сприйняття, а відтак перетворюються в емпіричне знання. Сприйняття мають індивідуальний і суб'єктивний характер, вони мають значення лише для нас. Щоб вони мали значення й для інших, потрібне мислення, що оперує поняттями. Наш розсудок, зазначає І. Кант, не сприймає нічого, лише міркує. Він підводить сприйняття, по-перше, під поняття субстанції, яке лежить в основі кожного визначення існування як поняття самої речі; по-друге, – під поняття причини і наслідку, властива часова рівночасність або послідовність; по-третє, – під поняття взаємодії, поєднуючи предмети в природі, як вони існують[233]. За допомогою категорій розсудок синтезує чуттєвий досвід, надаючи йому значення загального і необхідного. Знання набуває об'єктивного значення, що тотожне його загальній необхідності. Отже, філософ відповів на питання, як можливе теоретичне природознавство. Природознавство ґрунтується на чуттєвому досвіді та має категоріальний характер, тобто статус теоретичного знання. Синтез емпіричного і раціонального рівня пізнання відбувається завдяки трансцендентальним здатностям, а звідси і назва його гносеології – трансцендентальний ідеалізм.

І. Кант започаткував некласичне розуміння процесу пізнання та істини. **Пізнання**, на його думку, це не дзеркальне відображення об'єкта, а **творча конструююча діяльність розсудку, що породжує ідеальні об'єкти.** Оскільки розсудок конструює предмет відповідно до апріорних форм мислення, зрозуміло чому предмети узгоджуються з нашими знаннями про них.

[233] *Кант І.* Пролегомени до кожної майбутньої метафізики, яка зможе виступати як наука. Мюнхен: УВУ, 2004. – С. 139.

Ми можемо пізнати те, що самі сконструювали. У цьому суть "коперниківського перевороту", здійсненого І. Кантом у гносеології: предмет пізнання має узгоджуватися з нашим знанням, об'єкти в науці мають відповідати апріорним категоріям розсудку.

Природодослідники, на думку філософа, зрозуміли, що розум бачить тільки те, що сам створив за власним планом, що він із принципами своїх суджень повинен іти попереду, згідно з усталеними законами, і змушувати природу відповідати на його питання. Розум повинен підходити до природи, з одного боку, зі своїми принципами, згідно з якими узгоджуються між собою явища і можуть мати силу законів, а з іншого, – з експериментами, продуманими відповідно до цих принципів, для того, щоб черпати із природи знання шляхом пошуку відповіді на поставленні запитання[234].

Безперечно, людське пізнання не вичерпується математикою і природознавством. Людину цікавлять і метафізичні проблеми: чи існує світ споконвічно, чи він створений Богом, чи існує Бог, який він за своєю сутністю, ким є людина за своєю природою, чи є вона істотою смертною чи безсмертною, чи вільна вона у своїх діях чи підпорядкована природній необхідності тощо?

Людина прагне до абсолютного, безумовного знання. Розум дає таке знання у вигляді ідей. Коли ми шукаємо безумовне начало всіх явищ почуттів, то приходимо до **ідеї душі.** Прагнучи осмислити безумовне джерело всіх явищ світу, ми приходимо до **ідеї світу як цілого**. І насамкінець, прагнучи осягнути абсолютне начало всіх явищ взагалі, приходимо до **ідеї Бога**.

За І. Кантом, розум задає мету пізнання у формі ідей. Він спонукає розсудок до пізнання ідей, які для розсудку є трансцендентними, тобто світом речей-у-собі, тоді як розсудок є здатністю категоріального пізнання в межах досвіду. Знання про ідеї людині не дано в досвіді. Наприклад, розсудок не може

[234] *Кант І.* Критика чистого розуму. К.: Юніверс, 2000. – С. 24–25.

відповісти на питання про нескінченність світу в просторі й часі, оскільки його поняття не містять такого обширного досвіду.

Незважаючи на можливості розсудку, розум спонукає його до пізнання позадосвідних сутностей. Прагнучи до абсолютного знання, розсудок виходить за межі досвіду, в рамках якого категорії мають законне застосування. Тоді розсудок впадає в оману, вважаючи, що за допомогою категорій може пізнати позадосвідні речі самі собою. Розум, сягаючи у трансцендентне, не спроможний довести реальність ідей, бо там він впадає в **антиномії** – суперечливі судження, що виключають одне одного. Зокрема, такими антиномічними судженнями щодо космологічної ідеї є: світ скінчений – і нескінченний, усе в світі причиново зумовлене – існують процеси і вчинки, здійснювані на основі свободи, існують неподільні частинки (атоми) – і неподільних частинок не існує, у світі панує необхідність – все в світі випадкове. Їх неможливо ні довести, ні спростувати. Ідеї розуму недоступні теоретичному мисленню і є верхнею межею пізнання. Отже, встановлено межі теоретичного пізнання.

А це означає, що наука про ідеї неможлива. Знання про світ у цілому не є науковим. Метафізика як наука неможлива. Світ у цілому – це річ у собі. Епохальне досягнення критики чистого розуму полягало не лише в тому, що було зруйновано метафізику як чисту раціональну науку про світ, душу й Бога, а ще й у тому, що водночас було показано царину, де виправдовується застосування апріорних понять і можливе пізнання. Трансцендентальні ідеї виражають особливе призначення розуму – як принципу системної єдності, повноти та ясності розсудкової діяльності.

Незважаючи на те, що філософія не дає наукового знання, все ж таки вона потрібна для наукового пізнання, оскільки дає йому регулятивні принципи, ідеї для синтезу емпіричного знання в теоретичні системи. Тому, на думку І. Канта, філософія можлива лише як гносеологія. За межами теоретичного розуму існує сфера віри і практичного розуму. Ідея Бога, безсмертя душі й свободи – це предмет віри і практичного розуму, що встановлює принципи моральності дій.

## Ï è ò à í íÿ äëÿ ñà ì îêî í ò ðî ëþ

1. *Чому гносеологічні проблеми постали в центрі філософських досліджень Нового часу?*
2. *У чому суть класичного розуміння пізнання та істини, за Ф. Беконом?*
3. *Що є джерелом знань, на думку Ф. Бекона? У чому полягає індуктивний метод пізнання?*
4. *Які пізнавальні здібності суб'єкта, за Р. Декартом?*
5. *Які засадничі принципи пізнання сформулював Р. Декарт?*
6. *Що є джерелом знань, на думку Р. Декарта? У чому суть дедуктивного методу пізнання?*
7. *Які засадничі принципи пізнання обстоював Дж. Лок?*
8. *Які пізнавальні здібності суб'єкта, за І. Кантом?*
9. *Яка структура об'єкта пізнання, за І. Кантом?*
10. *У чому суть "коперниківського перевороту", здійсненого І. Кантом у гносеології?*

## Ë³ò åðàòóðà

1. Бэкон Ф. О достоинстве и приумножении наук // Сочинения: В 2 т. М.: Мысль, 1977. Т. 1. 285 с.
2. Бэкон Ф. Новый Органон // Сочинения: В 2 т. М.: Мысль, 1978. Т. 2. С. 12–214.
3. Беркли Дж. Трактат о принципах человеческого знания // Сочинения. М.: Мысль, 1978. С. 149–248.
4. Декарт Р. Міркування про метод. К.: Тандем, 2001. 102 с.
5. Декарт Р. Метафізичні розмисли. К.: Юніверс, 2000. 304 с.
6. Кант І. Критика чистого розуму. К.: Юніверс, 2000. 504 с.
7. Кант І. Пролегомени до кожної майбутньої метафізики, яка зможе виступати як наука. – Мюнхен: УВУ, 2004. 324 с.
8. Локк Дж. Опыт о человеческом разумении // Сочинения: В 3 т. М.: Мысль, 1985. Т. 1. 621 с.; Т. 2. 560 с.
9. Рорти Р. Философия и зеркало природы. Новосибирск: Изд-во Новосиб. ун-та, 1997. 320 с.

# Розділ 10

## МОДЕЛІ ПІЗНАННЯ ТА НАУКОВОГО ЗНАННЯ В НОВІТНІЙ ФІЛОСОФІЇ

***Коло питань:*** Гносеологічний оптимізм діалектико-матеріалістичної філософії. Принцип відображення. Кореспондентна істина. Гносеологічний релятивізм прагматизму. Ч. Пірс. Принцип сумніву-віри. В. Джемс. Дж. Д'юї. Теорія інструменталістської істини. Аналітична інтерпретація наукового знання. Принцип верифікації та його еволюція. М. Шлік. Р. Карнап. Феноменологічна інтерпретація наукового знання. Е. Гусерль.

Предметом дослідження **гносеології**, як структурної частини філософського знання, є сутність, закономірності та межі знання й пізнання. Гносеологія прагне відповісти на питання: що таке пізнання, який його механізм та які його джерела? Ставлячи питання про межі пізнання, філософія з'ясовує, чи можливе пізнання поза межами людського досвіду, тобто трансцендентально. Філософія стверджує, що пізнання спрямоване на досягнення істини. А тому й ставить питання: що таке істина та який її критерій?

У XVIII ст. завдяки виокремленню з філософії природничого, а в XIX ст. – гуманітарного знання гносеологія набуває статусу самостійної філософської дисципліни. Цьому слугували праці І. Канта, який, вийшовши за межі класичного підходу до пізнання та його механізму, започаткував зовсім іншу, **некласичну модель пізнання.**

**Класичний** підхід до пізнання та істини розпочинається від філософії Аристотеля і стає домінуючим у філософії Нового часу. За Аристотелем, **пізнання – це адекватне відтворення предмета у розумі людини**. Результатом пізнання є істинне знання як відповідність між змістом пізнання та буттям предметів. Таке класичне розуміння істини, яке ще має назву **кореспондентної істини,** сформулював Аристотель. Класичний підхід до пізнання в добу Нового часу запропонував Ф. Бекон, а саме: Бог створив людський розум подібно до дзеркала, здатного відобразити весь світ. А звідси **істинне знання** – це **"точне" віддзеркалювання** предметів і процесів природи.

На противагу беконівському розумінню пізнання, в XVII ст. виникає гносеологія, що ґрунтується на осягненні ментальних процесів. Найбільший внесок тут зробили Р. Декарт, Дж. Лок та І. Кант. Р. Декарт, як представник раціоналізму, вважав, що істинне знання людина досягає лише за допомогою розуму. На думку Дж. Лока, представника сенсуалізму, істинне знання людина отримує через відчуття. Досліджуючи роль раціонального та чуттєвого моментів у пізнанні, Р. Декарт і Дж. Лок не вийшли за межі класичного підходу до пізнання та кореспондентної істини. Це зробив І. Кант.

За І. Кантом, людське знання виникає як результат синтезу емпіричного (*a posteriori*) і неемпіричного (*a priori*) знання. Тим самим він прагнув подолати крайнощі раціоналізму та сенсуалізму в гносеології XVII ст. **Пізнання** постає, на його думку, не дзеркальним відображенням об'єктів, а **творчою конструюючою діяльністю свідомості, що породжує ідеальні об'єкти.** Сконструйоване мисленням знання є істинне, оскільки узгоджується з апріорним категоріальним апаратом свідомості, що є трансцендентальною здатністю людини.

Виходячи з цього гносеологічного концепту І. Канта, можна поставити питання про апріорну трансцендентальну структуру свідомості. У межах кантівської гносеології це питання не було предметом дискусії. Та саме воно стає стрижнем цілої низки сучасних гносеологічних концепцій. Так, прагматизм, феноме-

нологія, радикальний конструктивізм у своїх гносеологічних дослідженнях виходили з кантівського принципу апріоризму. Тоді як марксизм, позитивізм, науковий реалізм, навпаки, спростовували його й розбудовували гносеологію на протиставленні кантівській концепції.

Концепцію **діалектико-матеріалістичної (марксистської) гносеології** виклав **Володимир Ленін** (1870–1924) у праці "Матеріалізм і емпіріокритицизм" (1909). Він сформулював три засадничі висновки, що розкривають суть цієї теорії пізнання:

1. Існують речі поза і незалежно від нашої свідомості, й вони є джерелом нашого пізнання.

2. Жодної принципової різниці між явищем і "річчю в собі" немає. Різниця є між тим, що пізнане, і тим, що ще непізнане.

3. В теорії пізнання треба мислити діалектично, тобто не припускати готовим і незмінним наше пізнання, а досліджувати, як із *незнання* постає *знання*[235].

По-перше, марксизм розглядає **пізнання** як більш або менш адекватне **відображення дійсності** свідомістю людини. Таке розуміння пізнання вписується в рамки класичного, як **"точного" віддзеркалювання** предметів і процесів природи розумом людини. Тож, пізнання є взаємодія **суб'єкта** з **об'єктом.** А основу цієї взаємодії становить **принцип відображення.** Отже, **пізнання – це процес відображення об'єкта суб'єктом.**

По-друге, на противагу І. Канту, марксизм переконаний у тому, що людське пізнання всесильне. Суб'єкт пізнає не лише явища (феномени), а їхню сутність ("речі-в-собі"). Мета діалектико-матеріалістичної теорії пізнання – це перехід від незнання до знання, від знання неповного, неточного до більш повного й точного. Отже, цій теорії притаманний **гносеологічний оптимізм,** віра в усесильність людського пізнання, визнання його необмежених можливостей.

---

[235] *Ленін В.* Матеріалізм і емпіріокритицизм // Повне зібр. творів: У 55 т. К.: Політвидав України, 1971. Т. 18. – С. 92–93.

По-третє, пізнання – діалектичний процес, результатом якого є **істина.** Тут **істина – це такий зміст наших знань, який відповідає дійсності**. Таке визначення істини не виходить за рамки класичного, оскільки існує відповідність буття предметів змісту пізнання. Отже, на основі принципу відповідності тут істина постає як діалектичний процес **акумулювання** знання про об'єкт.

Таким чином, у гносеологічних висновках В. Ленін сформулював понятєвий каркас теорії пізнання. Конституювання ж діалектико-матеріалістичної гносеології як теорії вимагало розробки понятєвого апарату, моделі пізнання та концепції істини як мети пізнання.

Оскільки стрижнем марксистської теорії пізнання є **принцип відображення,** то це спонукало філософію на розбудову теорії відображення. У зв'язку з цим В. Ленін у праці "Матеріалізм і емпіріокритицизм" висловлює припущення про відображення як загальну властивість матеріального світу. **Відображення** – це здатність матеріальних об'єктів, процесів і явищ при взаємодії змінювати свою структуру, що дає змогу відтворювати властивості однієї речі в іншій. Будь-яка дія залишає в об'єкті чи суб'єкті "слід", відповідний відбиток. Отже, в основі будь-якої **об'єкт-об'єктної** чи **суб'єкт-об'єктної** взаємодії, за цією концепцією, лежить відображення.

Еволюція матеріального світу породжує різноманітність форм відображення, які різняться своєю складністю. Вона залежить від структури, форм та організації взаємодіючих матеріальних об'єктів. Класифікацію типів відображення у марксизмі здійснено відповідно до щаблів еволюції матеріального світу: **неорганічного**, **органічного** та **соціального**. Дослідження специфіки відображення на кожному з рівнів, форм та їхньої еволюції при переході від неорганічного світу до органічного та соціального є, на погляд марксизму, науковим обґрунтуванням універсальності відображення. Завершує піраміду форм відображення **пізнання** як **свідоме відображення суб'єктом**

**матеріального світу.** Отже, тут пізнання – це суб'єкт-об'єктна взаємодія, де **суб'єктом пізнання є людина як соціально-історична істота чи спільнота людей**, а **об'єктом – будь-який феномен матеріального світу**, що існує поза і незалежно від людини чи людства.

Теорія відображення є модифікацією новоєвропейського розуміння пізнання. Згідно з марксизмом, пізнання є **творчим відображенням дійсності**, на противагу концепціям, де результат пізнання є створенням ідеальної копії наявного стану речі чи "повторення" в ідеальній формі того, що існує об'єктивно. Проте творчість у процесі пізнання марксизм констатує, але не розкриває, бо принцип відображення потребує зведення до мінімуму "суб'єктивності" у пізнанні через нарощування "об'єктивності". Ця концепція розглядає суб'єктивність як перешкоду на шляху до чистої об'єктивності, а також у роботі нашого мислення. Все особисте, суб'єктивне повинно бути елімінованe з пізнання. За цією теорією, реальність має свої секрети (але не таємниці!), а завдання людини полягає в правильному підбиранні раціональних ключів від цих секретів. Будь-який результат дослідження через свою об'єктивність може бути відтворений іншим професійно підготовленим дослідником, а суб'єкт дослідження – замінений будь-яким іншим.

Діалектико-матеріалістична гносеологія прагне відмежуватися від класичного підходу до розуміння пізнання, вводячи у вжиток категорію **суспільно-історичної практики**. Завдяки практиці суб'єктом пізнання стає соціалізована особа замість абстрактного індивіда з вічними і незмінними пізнавальними здатностями, як це було в новоєвропейській філософії, а також у домарксівському матеріалізмі. За марксизмом, пізнавальні здатності й можливості людини формуються на основі практики і зумовлені нею, адже людина навчається мислити й пізнавати разом із засвоєнням форм і способів людської діяльності, засвоєнням суспільно-історичного досвіду, нагромадженого попередніми поколіннями.

Наступним кроком в обґрунтуванні діалектико-матеріалістичної теорії пізнання стала розробка моделі пізнання на основі принципу відображення. На цій основі В. Ленін сформулював загальну схему процесу пізнання, яка набула такого вигляду: від **живого споглядання** до **абстрактного мислення**, а від нього до **практики**. Таким є діалектичний шлях пізнання істини, пізнання об'єктивної реальності[236].

Згідно з цією схемою, пізнання містить у собі два моменти: **чуттєвий** (живе споглядання) і **раціональний** (абстрактне мислення)**.** Відповідно до принципу відображення діалектико-матеріалістична теорія пізнання виокремлює в чуттєвому та раціональному моментах пізнання окремі форми. Так, чуттєвий момент містить у собі **відчуття**, **сприйняття** й **уявлення,** що є образним відображенням світу. Зокрема, ця гносеологія трактує **відчуття** як **суб'єктивний образ об'єктивного світу.** Тут образ є ідеальною формою відображення предмета чи явища в процесі безпосереднього спостереження. Якщо відчуття відображає окремі сторони, властивості предмета, то сприйняття дає цілісний образ предмета. Уявлення є такою формою психічного відображення, яке дає змогу утримувати в психіці образ предмета без його безпосередньої дії на чуттєвість. На основі чуттєвого відображення в людини формується знання про конкретні чуттєві речі, сукупність якого і складає її чуттєвий досвід (емпірію). Згідно з ленінською моделлю процесу пізнання, чуттєвий досвід – це вихідний пункт і основа будь-якого пізнання.

На основі досвідного знання, за цією теорією пізнання, формується **абстрактне мислення** як **цілеспрямоване, узагальнене та опосередковане відображення дійсності.** Формою абстрактного мислення передовсім є **поняття,** яке є формою думки, що містить у собі загальні, істотні риси не одного предмета чи явища, а ряду, класу предметів, явищ. Вироблення

[236] *Ленін В.* Філософські зошити // Повне зібр. творів: У 55 т. К.: Політвидав України, 1972. Т. 29. – С. 142.

понять відбувається за допомогою логічних операцій мислення: аналізу, синтезу, індукції, дедукції, аналогії, абстрагування, узагальнення. Іншими формами абстрактного мислення є **судження** та **умовисновок.** Судження – це така форма логічного мислення, в якій суб'єкт щось стверджує або заперечує стосовно об'єкта пізнання. Судження виражає зв'язок між поняттями, розкриваючи їхній зміст. Умовисновок – це логічний процес мислення, у ході якого на основі кількох суджень суб'єкт формулює нове судження, змістом якого є нове знання про дійсність.

За підходом діалектико-матеріалістичної гносеології чуттєвий та раціональний моменти пізнання перебувають в єдності завдяки діалектичній природі самого процесу мислення, що констатував ще Ґ. Геґель. Діалектична природа мислення тут є аргументом на користь адекватного відображення дійсності й досягнення істини.

Як і кожна теорія пізнання, діалектико-матеріалістична гносеологія вважає, що кінцевим результатом пізнання є істина. У вченні про істину ця гносеологія, беручи істину як процес і результат, розглядає її у таких вимірах: **об'єктивній, абсолютній** та **відносній істині.**

Під **об'єктивною істиною** діалектико-матеріалістична гносеологія розуміє такий зміст наших знань, який не залежить ні від суб'єкта, ні від людства. Позаяк істина є процесом, то в ході пізнання розум людини щоразу глибше проникає у сутність об'єкта пізнання і досягає щоразу адекватнішого його відображення. Така об'єктивна істина не є одноразовим актом пізнання, а – діалектичним процесом акумулювання знань. Істина як процес постає в діалектиці абсолютної і відносної істини.

Під **абсолютною істиною** діалектико-матеріалістична гносеологія розуміє такий зміст наших знань, який не буде спростований у майбутньому; це – всебічне, вичерпно точне знання про явище чи процес. А під **відносною істиною** – правильне, але неповне, однобічне, неточне знання про ті чи ті явища та процеси дійсності.

Згідно з діалектико-матеріалістичною гносеологією, абсолютна істина – це межа та мета пізнання, а відносна істина – лише щабель на шляху до неї. Пізнання ж постає як процес акумулювання відносних істин, що дають у сумі абсолютну істину. Констатуючи процесуальність істини, В. Ленін зазначає, що людське мислення за своєю природою здатне давати і дає нам абсолютну істину, яка складається зі суми відносних істин. Кожна сходинка у розвитку науки додає нові зерна в цю суму абсолютної істини, хоча межі істини кожного наукового твердження відносні, вони то розширюються, то звужуються подальшим розвитком знання[237]. Отже, за цією теорією, абсолютна істина в принципі досяжна, таке вірування лежить в основі гносеологічного оптимізму марксистської філософії. Цей оптимізм, по суті, є виразом новоєвропейського просвітництва з його культом розуму та сили раціонального мислення.

Діалектико-матеріалістична гносеологія за критерій істини бере **практику**, яка є завершальним етапом ленінської моделі пізнання**.** Необхідно зауважити, що філософська категорія практики у цій концепції зумовлює її трансформацію з теоретичного світогляду в ідеологію, завданням якої є перетворення світу. Таке призначення філософії сформулював К. Маркс в одинадцятій тезі про Л. Фойєрбаха: "Філософи лише по-різному пояснювали світ, але справа полягає в тому, щоб *змінити* його"[238]. Під **практикою** марксизм розуміє **матеріальну, чуттєво-предметну, доцільну, суспільно-історичну діяльність людей** з освоєння та перетворення природних і соціальних об'єктів. Практика існує в таких формах, як **науковий експеримент, матеріальне виробництво, суспільно-політична діяльність**. Марксизм наголошує на тому, що практика не абсолютний, а відносний критерій істини. Вона не може повністю ані підтвердити, ані спростувати істинність знання. До

[237] *Ленін В.* Матеріалізм і емпіріокритицизм // Повне зібр. творів: У 55 т. К.: Політвидав України, 1971. Т. 18. – С. 137.
[238] *Маркс К.* Тези про Фейєрбаха // Маркс К., Енгельс Ф. Твори: У 50 т. К.: Держполітвидав УРСР, 1959. Т. 3. – С. 4.

того ж сучасний марксизм усупереч висунутій моделі пізнання змушений визнати, що практика – не лише критерій істини, а й основа та мета пізнання.

При уважному розгляді цієї моделі, виявляється її внутрішня неузгодженість. По-перше, оскільки практика є основою пізнання, то постає питання, з чого ж починається процес пізнання – із "живого споглядання" чи все-таки з практики. Насправді, ненаукове повсякденне пізнання починається ані з живого споглядання, ані з практики, а зі суб'єкт-об'єктної взаємодії, опосередкованої суб'єкт-суб'єктними взаєминами. Наукове ж пізнання здійснює соціалізований індивід (особа), підготовлений до включення у названі вище форми практики. По-друге, практика як мета пізнання не збігається зі змістом визначення об'єктивної істини, адже з дефініції істини саме вона є метою пізнання. Марксизм, з одного боку, обстоює пізнання задля пізнання, тобто встановлення об'єктивної істини, а з іншого, – для практичного перетворення світу.

Таким чином, ленінська модель пізнання спрямована на наукове освоєння дійсності, де пріоритет віддано раціональному мисленню. Ця модель пізнання ігнорує такі здатності людини як почуття, віру, сумнів, совість та інші, що також присутні в процесі пізнання і впливають на нього. **Саме тому в цю модель не вписуються моральне, релігійне, естетичне освоєння світу**.

Акцент у пізнанні на відображення націлює розглядати процес пізнання як рух від незнання до знання, ігноруючи наявні у свідомості конструкти соціального досвіду людини, або так зване апріорне знання. Цей соціальний досвід людина засвоює через сферу комунікації – від батьків, вчителів, друзів, із газет, радіо, телебачення тощо. Отож, пізнання постає як рух від знання до нового знання шляхом змістовного наповнення вже усвідомленого знання. Тобто пізнання йде від знакової неповноти комунікативного повідомлення до його змістовної наповненості. Інтенсивність наповнення, а отже, пізнання, передовсім зумовлена духовно-інтелектуальною насиченістю суб'єкт-суб'єктних

взаємин, що опосередковують суб'єкт-об'єктні відношення. Тоді як діалектико-матеріалістична гносеологія розглядає пізнання лише як "суб'єкт-об'єктну взаємодію", поза духовно-інтелектуальним середовищем буттям людини.

Якщо діалектико-матеріалістична гносеологія практично не вийшла за рамки класичного підходу до пізнання та істини, яку інтерпретували на основі принципу відповідності, то така філософська течія, як **прагматизм,** у розумінні механізму та мети пізнання, в інтерпретації істини відштовхується від кантівської традиції в розумінні суб'єкта й об'єкта пізнання. Така традиція під **суб'єктом** розуміє **свідомість людини з усім її змістом**, а під **об'єктом** – річ, якою вона є сама в собі. Позаяк людина має справу в процесі пізнання не з "річчю-в-собі", а з феноменом, тобто як річ постає у людській чуттєвості, то пізнання, за цим підходом, здійснюється як взаємодія не суб'єкта й об'єкта, а суб'єкта пізнання та іманентного предмета. Іманентний предмет поєднує в собі як риси об'єктивної речі, так і сприйняття її чуттєвістю. Тому, на відміну від діалектико-матеріалістичної гносеології, яка розглядає процес пізнання передусім як відображення, **прагматизм** на основі зазначеного вище підходу розглядає його як творчість.

Головні ідеї філософії прагматизму[239] сформулював американський філософ і логік **Чарлз Сандерс Пірс** (1839–1914) у 70-х роках XIX ст. у таких публікаціях: "Закріплення вірувань" (1878), "Як зробити наші ідеї зрозумілими" (1879), "Що таке прагматизм?" (1904).

Вихідним принципом гносеології Ч. Пірс вважає **дію** як **головну форму життєдіяльності людини**. Оскільки будь-яка дія є свідомою й доцільною, то постає питання про механізми свідомих, мислених процедур пізнання, що забезпечують **успішну дію.** За Ч. Пірсом, пізнання індивіда – не самоціль. Індивід завжди зорієнтований на досягнення певної мети. Тому,

[239] Назва "**прагматизм**" походить від грецького слова "pragma", що означає "дія". Термін увів Ч. Пірс. Він є засновником прагматизму.

на думку філософа, для індивіда важливіше вміти (тобто знати, як діяти), а не просто знати.

Модель пізнання, за Ч. Пірсом, має таку структуру: потребу в доцільній дії, фактичний **сумнів** емпіричного суб'єкта, подолання сумніву шляхом утвердження **прагматичної віри** (фактичних правил для дії) і нарешті – перевірку здобутого знання в **дії,** так би мовити – "за роботою".

Вихідним моментом пізнання у прагматизмі є сумнів, як суб'єктивний стан невизначеності людини, що призводить до порушення плавності дій і навіть до припинення дії. Саме звернення до сумніву як вихідного моменту пізнання не є новацією Ч. Пірса. У новоєвропейській філософії таку ідею **універсального сумніву** обстоював Р. Декарт. Ч. Пірс критично поставився до цієї ідеї. На його думку, людина практично не може сумніватися у всьому. Вона сумнівається лише тоді, коли в неї є для цього психологічні чи емпіричні основи. Отже, сумнів людини завжди ситуаційний. Знання як результат пізнання ґрунтується на попередньому знанні, а тому пізнання людина починає з тих передсудів, які має[240].

Сумнів як вихідний момент пізнання в Р. Декарта і Ч. Пірса має різне функціональне призначення. У Р. Декарта він є передумовою адекватного пізнання дійсності. Саме через сумнів мислення віднаходить самоочевидні (а отже, достовірні) засновки пізнання, що притаманні людині в інтелектуальній інтуїції. На основі достовірних засновків шляхом логічних розмірковувань мислення дає чітке і зрозуміле знання про дійсність.

У Ч. Пірса сумнів констатує проблему, що виникає в процесі дії людини. Суб'єктивно сумнів виражений неспокоєм, що створює суб'єктові психологічний дискомфорт. А тому його треба якомога швидше позбутися. Перехід від сумніву до віри Ч. Пірс називає процесом мислення (пізнання). Воно має за мету усунути сумнів і досягти прагматичної віри. Термін "прагматична віра" Ч. Пірс запозичив у І. Канта. У "Критиці

[240] *Пирс Ч.* Начала прагматизма. СПб.: Алетейя, 2000. – С. 11.

чистого розуму" І. Кант зауважує, що коли людині треба діяти в незрозумілій ситуації і за невідомих обставин справи, то їй доводиться робити припущення й вірити, що заснована на них дія досягне мети.

Сумніву як стану суб'єкта, що констатує проблему в пізнавальній діяльності, Ч. Пірс протиставляє вірування як сконструйовану схему розв'язання проблеми. Вірування суб'єктивно виявляється як впевненість, переконання в доцільності такої схеми. Змістом цієї схеми постає готовність або звичка діяти тим чи тим способом. Отже, прагматична віра – це суб'єктивний стан упевненості, який досягається шляхом продукування нового знання з уже наявного.

Пізнання, усуваючи сумнів, закріплює віру, яка приносить нам психологічне задоволення й успіх справи. **Процес пізнання постає тепер не як перехід від незнання до знання, а як перехід від сумніву до віри.** Він не має ні початку, ні кінця і полягає у послідовному переході від одного знання до іншого. Стійкі вірування людина вважає істинними незалежно від способу їхнього досягнення.

У досягненні стійкості вірування Ч. Пірс пропонує три методи закріплення віри (fixation of belief)[241].

**Метод наполегливості.** Це простий і зручний індивідуальний спосіб закріплення переконань через подолання сумніву, згідно з яким необхідно дотримуватися своїх поглядів, не звертаючи уваги на критику і на факти, не витрачати час на роздуми, а доводити справу до кінця, бо успіх стверджує віру. Труднощі у використанні цього методу на практиці зумовлені соціальною природою людини. Може статися, що мої вірування суперечитимуть віруванням більшості. У такому разі досить нелегко стояти на своїй позиції, чи її обстоювати. Отож, щоб вірування були стійкими, вони повинні поділятися більшістю. Тому проблема полягає не лише в тому, як закріпити індивідуальну віру, але і як – віру спільноти.

[241] *Пирс Ч.* Начала прагматизма. СПб.: Алетейя, 2000. – С. 105–124.

**Метод авторитету.** Це спосіб закріплення соціальних вірувань. За його допомогою здійснюють управління масами. Це досить вправно робить держава через спеціальні інституції, наприклад, церкву, школу, пресу та інші. Одні пропонують загальні вірування (переконання), а інші вдаються до переслідування та покарання інакомислячих. Цей метод досить ефективний, але не може гарантувати успіху чи запобігти виникненню сумніву.

**Метод науки.** Це спосіб закріплення логічно обґрунтованих вірувань у формі підтверджених досвідом емпіричних принципів. Необхідною умовою стійкості вірувань, на думку Ч. Пірса, є їхня незалежність від індивідуальної та соціальної сваволі. Наука звернена до об'єктивної дійсності зі завданням сконструювати предмет дослідження, описати його та пояснити. Оскільки, за кантіанською традицією, об'єкт є "річчю в собі", то й сама об'єктивна реальність, по суті, непізнавана. Тому єдиною умовою спільної думки, консенсусу стосовно результатів наукового пізнання є гіпотетичне визнання об'єктивної реальності як апріорного знання щодо існування феноменів.

Усі три методи закріплення вірувань є рівноцінними й взаємодоповнюють одне одного. Ч. Пірс завдяки цим методам структурував процес пізнання на такі складові: **повсякденне пізнання**, **соціальне** та **наукове.** На всіх цих рівнях пізнання постає як конструювання вірувань, що свідчить про нестандартний, тобто некласичний підхід до процесу пізнання.

Заключним етапом пізнавального процесу, як вважає філософ, є перевірка вірувань у дії як засобу успіху в досягненні мети. Вірування саме собою жодним чином не стосується самої дії, воно – автономний елемент пізнання, а тому не співвідноситься з предметом, тобто про його істинність чи хибність говорити немає сенсу. Лише дія в індивідуальному досвіді виявляє продуктивність або ж неефективність того чи того вірування. Дія створює або ситуацію сумніву, яка призводить до зміни вірувань, або ж ситуацію впевненості у практичному успіху. Таким чином, за допомогою дії індивід встановлює очікувану

корисність для досягнення поставленої мети. Така стійкість віровань в індивідуальному досвіді є тотожною їхній істинності.

Викладена схема процесу пізнання працює, за Ч. Пірсом, як на повсякденному, так і науковому рівнях. Принцип "**сумніву-віри**", філософ поклав в основу інтерпретації термінів науки, значення яких він пов'язує з практичною ефективністю їхнього використання. На його думку, значення наукових термінів, понять визначається сукупністю практичних наслідків у дії з предметом науки. Ці дії завжди спрямовані на мету, тобто на майбутній стан предмета. За Ч. Пірсом, наукове значення терміна чи поняття містить у собі сукупність умов практичної перевірки всіх висловлювань, в яких цей термін є логічним підметом. Оскільки множина висловлювань у принципі нескінченна, то термін може бути визначений частково, а знання про предмет може бути гіпотетичним. Цей висновок стосується як повсякденного, соціального, так і наукового знання. Але процес пізнання скрізь змінює (моделює, конструює) пізнаваний предмет. Щоб дізнатися, що собою становить предмет, над ним здійснюють певні логічні та практичні дії, шляхом яких отримують у досвіді конкретні результати. Отже, за Ч. Пірсом, ідея будь-якої речі є ідея її чуттєвих наслідків. Знання про практичні наслідки вичерпує поняття про предмет науки.

**Наукова істина,** за Ч. Пірсом, теж повинна бути визначена через терміни в термінах сумніву й вірування. По-перше, наукова істина має бути не індивідуальним віруванням, а колективним, до якого приходять науковці. По-друге, наукова істина має бути стійким віруванням, проти якого немає вагомих сумнівів. Це досягається застосуванням наукового методу закріплення вірувань. По-третє, наукова істина має продемонструвати свою ефективність у досягненні практичної мети. Істина, на думку філософа, тим і відрізняється від омани, що заснована на ній дія приводить нас до тієї мети, яку ми прагнемо, а не вбік від неї. Згідно з Ч. Пірсом, вірування (наукові істини) є ідентичними, якщо ведуть до досягнення однієї і тієї самої мети, тобто критерієм істини є її ефективність у досягненні успіху.

Подальшої еволюції прагматизм зазнає у творчості його послідовників В. Джемса та Дж. Д'юї.

Американський психолог і філософ **Вільям Джемс** (1842–1910) у підході до гносеології акцентує свій науковий інтерес на суб'єкті та об'єкті пізнання, де стверджує, що **суб'єктом** є не абстрактний індивід, а жива людина з її пристрастями, потребами й інтересами, тобто соціалізований індивід, а **об'єктом** пізнання є її **досвід** життя. Досвід містить у собі весь спектр взаємодії людини зі світом, у нього входять не лише відчуття, а й почуття, переживання, емоційні стани, вольові імпульси тощо. Досвід індивіда – це досвід цілісної людини, а тому він різноплановий: **повсякденний**, **моральний**, **художній, пізнавальний**, **релігійний** тощо. За В. Джемсом, кожен план досвіду реальний і відіграє важливу роль у житті людини. Він самодостатній і не потребує жодної основи, жодної підтримуючої його субстанції. Він існує сам собою і його частини функціонально пов'язані між собою.

У праці "Засади психології" (1890) В. Джемс визначає досвід як **потік свідомості.** Потік свідомості – це перше і єдине, що найближче нам дано як соціальним істотам. Індивідуальний досвід філософ розглядає як безпосередній потік життя, що дає матеріал для нашої наступної рефлексії з її концептуальними категоріями.

Корегуючим елементом досвіду, на його думку, є пізнання, функція якого полягає в невпинному оновленні, реконструюванні та спрямованості на успіх у досягненні мети.

Індивід володіє досвідом (знаннями, оцінками, переконаннями тощо), але життя додає новий досвід, змушуючи індивіда модифікувати його. Індивід активно ставиться до власного досвіду, тобто пристрасно та заінтересовано. Він не тоне в його хаосі, а викарбовує з потоку свідомості той світ, в якому живе. Йому далеко небайдуже, яким виявиться пізнаваний світ. Життєвий світ індивіда не є раз і назавжди даним і незалежним від його інтересів. Соціалізований індивід по-різному сприймає факти: одні визнає, інші ігнорує залежно від власного вибору.

Отже, активно втручаючись у світ, індивід витворює з пластичного матеріалу досвіду таку реальність, яка йому потрібна і яку він здатний витворити. Це й буде світ, який ми сконструювали і який готові прийняти.

Розглядаючи пізнання як конструювання світу, В. Джемс вважає, що психіка людини – не криве дзеркало, яке пасивно відображає дійсність, бо вона передовсім є засобом виживання. Таким чином, пізнання є засобом пристосування до дійсності, а не її відображенням. Пізнання повинно не з'ясовувати, що таке навколишній світ сам собою, а як найкраще влаштуватися в ньому, щоб почуватися у Всесвіті як удома. Це означає, що індивід конструює реальність відповідно до своїх інтересів. На основі знання індивід проявляє ініціативу, випробовує і намацує правильний шлях дії, шляхом спроб і помилок досягає успіху. Отже, успіх зумовлений пізнанням як вибором ефективного шляху до нього, значенням мети в досвіді з огляду на її корисність чи задоволення, а також самої дії, що спрямована на результат. Таким чином, ідея, що призвела до успіху в індивідуальному досвіді, є істиною. Через свою корисність чи задоволення вона також постає і цінністю. Прагматизм уперше в теорії пізнання вказує на ціннісний аспект самого процесу пізнання. Істина як цінність виявляється в корисності. **Критерієм цінності знання** є його **корисність** для здійснення тої чи тої діяльності.

Ідеї, які В. Джемс започаткував у психології, він розвинув у циклі лекцій під назвою "Прагматизм", які читав у американських університетах на початку XX ст. (1906–1907 рр.). У лекціях філософ лаконічно виклав розуміння **істини** та **методу** в прагматизмі. На його думку, істина створюється в процесі перевірки ідеї і не дається у готовому вигляді, її потрібно сконструювати. Нам дана лише ідея, яка до перевірки ні істинна, ні хибна. Істинність ідеї належить довести, це здійснюється через процес верифікації. Істиною постає таке знання, яке спроможне "працювати", має практичні наслідки, які відповідають нашим очікуванням. Отже, істина – це те знання, що сприяє успіху нашої діяльності, тому **абсолютним критерієм істини є успіх.**

Питання про істинність ідей, які ми, власне, не перевіряємо, вирішується заміною актуальної перевірки умовною. Тому істина може ґрунтуватися на довірі. Ми обмінюємось істинами, які вже перевірені. Такі істини, які ми запозичуємо, мають бути сумісними з наявними в нас знаннями і перевіреними нами.

**Теорія істини** полягає у визнанні нерозривного зв'язку теоретичної, пізнавальної діяльності людини з її використанням у досвіді. Сама пізнавальна діяльність не є самодостатньою, а пов'язана з усім життям людини як доцільно діючої істоти. Істинні знання потрібні людині для ефективного використання в досвіді. "Будь-яка ідея, котру ми, так би мовити, можемо осідлати; ідея, що успішно веде нас від якоїсь однієї частини досвіду до будь-якої іншої, що задовільним чином пов'язує між собою речі, працює надійно, спрощує, заощаджує працю – така ідея істинна саме настільки, наскільки вона все це робить. Вона – **інструментальна** істина"[242]. Тому, за В. Джемсом, теорії і поняття є знаряддями для успішної дії. Він стверджує, що наші думки істинні прямо пропорційно їхній посередницькій або інструменталістській місії. Ми не заспокоюємося в солодкій бездіяльності на теоріях, зазначає філософ, ми йдемо вперед, і понад те, при нагоді, з їхньою допомогою змінюємо природу. Прагматизм, стверджує він, надає нашим теоріям гнучкості й кожну з них спонукає до роботи[243].

Для практичного застосування теорій В. Джемс пропонує **прагматичний метод,** призначення якого полягає у витлумаченні конкуруючих думок і з'ясуванні практичних наслідків їхньої реалізації. Це, власне, є способом їхньої верифікації. При цьому важливо з'ясувати, що для нас зміниться практично, коли визнати за істинну ту або ту думку? Якщо ми не в змозі виявити жодної практичної різниці, то обидві конкуруючі думки є рівноістинними. І надалі немає сенсу дискутувати.

Прагматичний метод застосовний для встановлення істинності наукових теорій, оскільки у всіх галузях наукового знання є

[242] *Джемс В.* Прагматизм. К.: Альтернативи, 2000. – С. 32.
[243] *Джемс В.* Прагматизм. К.: Альтернативи, 2000. – С. 30.

конкуруючі формулювання законів. До того ж дослідники звикли до думки, що жодна теорія не є точною копією дійсності, тож кожна з них може виявитися корисною. Застосування теорій у розв'язанні конкретного завдання та досягнення успіху, за В. Джемсом, – річ цілком відносна. Якщо ця теорія вирішує таку проблему краще за іншу, то це означає, що інші люди можуть використовувати й інші теорії, в які вони вірять. На думку філософа, істинною теорією є та, в яку нам ліпше вірити, або та, в яку ми фактично віримо. Істинна теорія залишається такою доти, доки в неї вірять. Цей процес встановлення істинності теорії певною мірою динамічний, але релятивний, а тому й наукове знання завжди відносне.

Важливе значення наукових теорій полягає в тому, що вони підсумовують відомі факти й стверджують нові, а це не що інше, як **акумуляція** знань. При цьому, зазначає В. Джемс, ми виявляємо крайній консерватизм, зберігаючи старий запас істин із мінімумом змін, модифікуючи теорію лише настільки, наскільки потрібно для акумуляції нових істин. Цей процес модифікації здійснюється за найбільш звичними шляхами мислення. Навіть найрадикальніший переворот у віруваннях та переконаннях людини залишає незайманою значну частину її попередніх поглядів. Простір і час, причина та наслідок, природа та історія, хід власного життя людини є непідвладними науковій трансформації. Нова істина – завжди посередник між старою та новою теоріями, вона виконує, на думку філософа, функцію миротворця. Вона поєднує старі істини з новими фактами при мінімуму змін і максимумі безперервності[244]. Отже, гносеологія прагматизму визнає **кумулятивний принцип** побудови наукових теорій.

Прагматизм у теорії пізнання надавав особливої уваги перевірці наукових теорій для встановлення їхньої практичної ефективності й корисності, оскільки це відповідало емпіричному рівню функціонування науки. Стосовно ж теоретичного, фун-

[244] *Джемс В.* Прагматизм. К.: Альтернативи, 2000. – С. 33.

даментального знання ми не можемо застосувати прагматичний метод В. Джемса. Корисність фундаментального знання далеко не завжди можна прорахувати наперед, бо вона може виявити себе лише з часом. І в цьому виявляється слабкість прагматизму. Власне, він орієнтує на прикладні наукові розробки, недооцінюючи фундаментальні. Це також виявляється і в освіті.

Наступний репрезентант гносеології прагматизму – американський філософ **Джон Д'юї** (1859–1952) – ототожнює досвід з усім активним життям людини. На його думку, **досвід** – це все, що переживає людина. Він містить будь-які взаємодії організму зі середовищем: це і мислення, що регламентує та контролює перетворення середовища в нових напрямках, і вартості, й оцінки. Досвід містить також сновидіння, безумство, хворобу, смерть, працю, війну, плутанину, дволикість, неправду, помилки; він містить трансцендентальні системи так само, як і емпіричні, магію і забобони так само, як і науку. Отже, **досвід – усе те, що стало фактом свідомості**. Він постійно перебудовується й росте, розширюється і вдосконалюється завдяки зусиллям суб'єкта. Проте, який буде результат цих зусиль, ніхто не може передбачити.

Згідно з Дж. Д'юї, у нашу епоху став відчутним розрив між двома типами досвіду. З одного боку, наука та технологія досягли значних практичних успіхів, демонструючи свій вагомий вплив на дійсність, а з іншого, – це викликало такі суперечності соціального життя, як війни, конфлікти, соціальну та майнову нерівність, занепад моралі тощо. Став очевидним розрив між науковим знанням та вартостями. Для того, щоб перебороти розрив, потрібен надійний метод перебудови і вдосконалення досвіду за аналогією з наукою. Метод, який виправдав себе в науці, варто застосувати до соціальних проблем, аби їхнє розв'язання визначалося не випадковістю, приватними інтересами чи авторитетом або афектами, а розумом, інтелектом.

Вихідним моментом перебудови досвіду, за Дж. Д'юї, є **проблемна ситуація.** Людина завжди перебуває в індивідуальній ситуації, унікальній і неповторній, яка включена в контекст

її неперервного досвіду. Удосконалення досвіду здійснюється шляхом переходу від однієї проблемної ситуації до іншої. Ситуація завжди пов'язана із сумнівом та затримкою практичної дії. Пізнання постає способом перетворення невизначеної та ненадійної, а іноді й небезпечної ситуації у цілком визначену. Пізнання не існує без перебудови досвіду, його розширення та вдосконалення, оскільки він, по суті, є соціальним.

Метод реконструкції соціального досвіду містить у собі такі процедури:

1. Вияв проблемної ситуації, яка завжди унікальна й вимагає специфічних способів її розв'язання. Усвідомлення проблеми починається з виявлення свідомістю певних труднощів у досягненні мети. Виявлення того, що викликало труднощі, і є усвідомленням проблеми.

2. Пошук шляхів розв'язання проблеми, зокрема висунення гіпотези, ідеї, теорії або ідеального плану її розв'язання, а також вибору варіантів, які видаються ефективними. Ідеї, теорії, які забезпечують успіх при переході від одного моменту досвіду до іншого, забезпечують успішність дії, працюють надійно, спрощують, економізують працю і є істинними рівно настільки, наскільки вони це роблять. Отож, вони істинні, як знаряддя логічної роботи, **інструментально.**

3. Теоретичний аналіз усіх можливих наслідків. Остаточний вибір шляху розв'язання проблеми.

4. Реалізація та експериментальна перевірка результатів дослідження. Перевірка вимагає діяти, а не покладатись на авторитет чи випадок, потребує пошуку кращих способів чи варіантів розв'язання проблеми, їхньої перевірки та вибору найефективніших шляхів і на основі цього реконструкції соціального досвіду.

Вся процедура має експериментальний характер і побудована на методі проб та помилок, а найважливішою характеристикою методу є самокорекція. Якщо досягнуто успішне вирішення проблемної ситуації, то висунута гіпотеза чи теорія буде істинною. Отже, **істина – це знання, що забезпечує**

**успіх. Критерієм істини є екзистенційна зміна об'єкта.** Дж. Д'юї говорить про експериментування в усіх сферах життя. Потрібно діяти, шукати кращі способи та варіанти, випробовувати й перевіряти їх, обирати найефективніші. Дослідження завершується обґрунтованими висловлюваннями, що виявили свою ефективність у проблемній ситуації.

Отже, вся попередня філософія, на думку представників прагматизму, була відірвана від життя і не враховувала справжні потреби людей. Прагматизм зумів подолати дуалізм теоретичної, пізнавальної та практичної діяльності, поклавши в основу практичної дії **принцип максимальної ефективності**, а завданням інтелектуальної діяльності визначив її забезпечення. Так, прагматизм підніс на філософський рівень осмислення такі вартості життя, як підприємництво, дію та успіх.

Якщо марксизм і прагматизм в гносеології головну увагу зосереджували на процесі пізнання, його джерелах та меті, то **неопозитивізм**, що виник у 20-х роках XX ст., і зокрема таке його відгалуження, як **логічний позитивізм,** започатковує вивчення готового наукового знання. Оскільки в основу його дослідження покладено **аналітичний метод,** то з 50-х років XX ст. ця течія та її різновиди отримали назву "**аналітична філософія".**

Головні ідеї логічного позитивізму сформулювали філософи Віденського гуртка, зокрема, його засновник австрійський філософ і фізик **Моріц Шлік** (1882–1936), австрійський філософ і логік **Рудольф Карнап** (1891–1970), австрійський філософ і соціолог **Отто Нейрат** (1882–1945), австрійський математик і логік **Курт Гедель** (1906–1978). З Віденським гуртком співпрацювали німецько-американський філософ і логік **Ганс Рейхенбах** (1891–1953), англійський філософ і логік **Алфред Айєр** (1910–1989**),** американський філософ і логік **Ернест Нагель** (1901–1985) та інші. Значний внесок у розвиток аналітичної філософії зробив Р. Карнап у своїх працях 50-60-х років XX ст.

**Аналітична інтерпретація наукового знання** була зумовлена переходом науки на **теоретичний рівень** освоєння

світу, а також **математизацією** та **формалізацією** природничого знання. У XX ст. наукове знання змінює своє обличчя, відтепер воно функціонує на двох рівнях: **емпіричному** та **теоретичному**.

Потреба аналітичної інтерпретації наукового знання постала перед Р. Карнапам на основі дослідження сучасної фізики. Аналізуючи фізичне знання, він виявив у ньому таку структуру: **досвідні факти**, **емпіричні закони** та **теоретичні закони**. На його думку, наука починається з безпосередньо спостережуваних фактів (одиничних подій), які фіксуються в одиничних твердженнях окремих спостерігачів. На відміну від одиничних тверджень, загальні твердження незалежно від рівня узагальненості Р. Карнап називає законами. Вони можуть бути емпіричними або теоретичними.

**Емпіричні закони** виявляють шляхом порівняння спостережень та їхнього узагальнення, але самі вони безпосередньо неспостережувані. Такі закони слугують *для пояснення* вже відомих фактів або *для завбачення* невідомих.

**Теоретичні закони,** своєю чергою, ґрунтуються на емпіричних законах, але їхнє конструювання не зводиться до простого узагальнення емпіричних. Річ у тім, що емпіричні закони формулюють у термінах спостереження, а теоретичні – у термінах неспостережуваних об'єктів (наприклад, електрон, атом, молекула тощо). Теоретичні закони формулюють як гіпотези стосовно сконструйованих ідеальних об'єктів, які здатні *пояснити* відомі емпіричні закони або *завбачити* нові, що можуть бути підтвердженні в спостереженні або експерименті.

Специфікою теоретичного знання, зокрема у фізиці, є використання математики та логіки в побудові теорії, яке зумовлює універсалізацію та формалізацію фізичного знання. Проте, як зазначає Р. Карнап, поняття та закони логіки й математики, будучи структурним компонентом наукової теорії, "нічого не повідомляють нам про світ. Вони просто встановлюють відношення, які виявні між поняттями не тому, що цим виражають структуру світу, а лише тому, що ці поняття визначені саме в

такий спосіб".[245] Отже, тенденції формалізації, зокрема фізики та природничих наук, загалом актуалізували не лише проблему змістовної інтерпретації наукового знання, а й межі його формалізації.

Цю проблему в 20-х роках XX ст. спробувала розв'язати аналітична філософія, зробивши своїм предметом змістовний аналіз наукового знання з метою побудови штучної формалізованої мови науки, в якій усі поняття чітко визначені й однозначні. Штучна формалізована мова науки дає змогу використати аксіоматичний метод побудови теоретичного знання. Оскільки в природознавстві аксіомами є гіпотези, то наукове знання може бути представлене у формі гіпотетико-дедуктивної моделі.

Побудову формалізованої системи наукового знання аналітична філософія забезпечує методологічно, обґрунтовуючи **принципом верифікації**, який дає змогу здійснювати змістовний аналіз наукового знання шляхом виявлення узгодженості наукових суджень з емпіричним досвідом (фактами). Це дозволяє, по-перше, дати чітку дефініцію наукових понять і, по-друге, звільнити науку від понять і суджень, що позбавлені наукового змісту.

**Верифікувати** наукове судження (лат. *verificare* – перевірити, довести істину) – означає встановити його зміст (значення) шляхом зведення його до емпіричного досвіду. Якщо судження не зіставляється з досвідом, то воно не верифікується, а отже, не має наукового змісту. Верифікація – це спосіб установлення істинності наукових тверджень. А узгодженість змісту наукового судження з емпіричним досвідом постає як **когерентна істина**.

Згідно з Р. Карнапом, вихідним пунктом верифікації є класифікація суджень на **антинаукові, позанаукові** та **наукові**. Під антинауковими судженнями він розуміє абсурдний набір

[245] *Карнап Р.* Философские основания физики. Введение в философию науки. М.: Прогресс, 1971. – С. 47.

слів (абракадабри). Про верифікацію таких суджень немає логічних підстав говорити. Позанаукові судження (філософські) формулюються на основі трансцендентального пізнання, а тому принципово не верифікуються. Проте вони мають смисл, оскільки він складається із значень термінів разом із законами синтаксису. Він може бути істинним або хибним, але для людини вартісним. Наукові судження, своєю чергою, Р. Карнап, йдучи за І. Кантом, поділяє на аналітичні та синтетичні.

Під аналітичними судженнями він розуміє логічні та математичні твердження (принципи, закони, аксіоми). Їх верифікувати, на думку філософа, немає потреби, оскільки аналітичні судження істинні завдяки знанню тих дескриптивних (описових) термінів, які використовуються в ньому. Логічна істинність аналітичних тверджень, за Р. Карнапом, не виходить за межі значення логічних термінів, які входять у нього, та форми його побудови.

Під синтетичними науковими судженнями філософ розуміє такі, які дають приріст наукового знання. Саме вони верифікуються позитивно чи негативно, тобто встановлюється їхня істинність чи хибність. Більшість суджень природничих наук є синтетичними, а отже, потребують спеціального дослідження для встановлення істинності.

Розробка принципу верифікації вимагала встановлення процедур і правил, які пов'язують неспостережувані теоретичні об'єкти з фізичними спостережуваними об'єктами. Зокрема, М. Шлік багато уваги надавав проблемі верифікації теоретичних наукових суджень, які безпосередньо не можна зіставити з фактами. На його думку, верифікація містить чотири операції: дедуктивне виведення часткового судження *Wn* із загального судження *W*; фіксація досвіду в реченні *Wk*; порівняння *Wn* з *Wk*; встановлення результату верифікації – істинне чи хибне. Проте такі прийоми верифікації виявилися незастосовними до цілої низки природничих наук (наприклад, геології, астрономії), а також фізики мікросвіту. З'ясувалося, що твердження про те, що емпіричні закони виводяться з теоретичних, досить спро-

щує їхній взаємозв'язок. Таке виведення неможливе, оскільки теоретичні закони формулюються через теоретичні терміни, а емпіричні – через терміни спостереження, що є перешкодою на шляху безпосередньої дедукції емпіричних законів із теоретичних.

У зв'язку з цим принцип верифікації був послаблений та замінений **принципом верифікованості** (умовної верифікації). Відповідно до цього принципу теоретичне наукове судження інтерпретують не лише тоді, коли актуально здійснюють перевірку, а й тоді, коли існує принципова можливість такої перевірки. Однак уведення такого послаблення не зняло проблеми, бо в XX ст. виникають теоретичні розділи природничонаукового знання, які безпосередньо не пов'язані з досвідом (наприклад, загальна та спеціальна теорія відносності, математична фізика тощо). Це змусило Р. Карнапа в 60-х роках XX ст. визнати, що попередня вимога доконечно зводити всі теоретичні терміни до термінів мови спостереження виявилася надто жорсткою. Це стосується як термінів, так і законів науки. На думку Р. Карнапа, "емпіричний закон можна обґрунтувати безпосередньо, спостерігаючи окремі факти. Та для обґрунтування теоретичного закону відповідні спостереження не можна здійснити, бо об'єкти, що стосуються цих законів, неспостережувані"[246].

В установленні істинності наукових тверджень було виявлено обмеженість дії принципу верифікації. Відповідно до цього Р. Карнап стверджує, що досягнути *повної* верифікації закону неможливо. Можна говорити хіба що про його підтвердження, а не про абсолютну істинність. Це змусило його еволюціонувати від **принципу верифікації** до **принципу фальсифікації**. Цікаво те, пише філософ, що "хоча й не існує способу, яким можна було б верифікувати закон (у точному значенні цього слова), є простий спосіб, за допомогою якого ми можемо його спростувати (falsiefied). Для цього необхідно віднайти лише

[246] *Карнап Р.* Философские основания физики. Введение в философию науки. М.: Прогресс, 1971. – С. 307.

один випадок, що йому суперечить як наявний факт, і тоді спростування закону випливає з нього безпосередньо"[247]. Виявляється, що досить легко спростувати закон, але дуже важко віднайти для нього потужне підтвердження.

Наступний крок у модернізації принципу верифікації зробив Г. Рейхенбах, запропонувавши **принцип подвійної верифікації:** актуальної та логічної. Оскільки наука постає на двох рівнях: емпіричному та теоретичному, то наукове знання містить фактичні й логічні судження. Фактичні судження допускають емпіричну перевірку. Логічні судження мають задовольняти вимогу логічної верифікації, тобто мають узгоджуватися за законами та правилами логіки. На думку філософа, звідси випливає, що система суджень є істинною, якщо вона логічно несуперечлива. Висліди з неї лягають в основу науки на підставі угоди – конвенції між теоретиками. За Г. Рейхенбахом, найбільш точною мовою є мова математичної фізики (тут система доведень несуперечлива), а тому мова всіх наук має бути перекладена на мову математичної фізики. Інакше кажучи, сучасна математична фізика є зразком раціональності й претендує на роль універсальної науки.

Ввівши принцип подвійної верифікації, Г. Рейхенбах акцентував увагу на ролі логіки та математики в сучасній науці, як потужного інструменту її формалізації. Водночас цей принцип не міг дати повної верифікації наукового знання саме через розірваність між фактичною та логічною перевірками. Адже виділення рівнів знання є умовним, бо реально наука функціонує як ціле. Крім того, теоретичне знання не зводиться до логічних чи математичних суджень, а містить синтетичні судження, тому тут не досить логічної верифікації. Цей принцип, на думку Р. Карнапа, не враховує відмінності між природою аксіоматичних систем у чистій математиці й у теоретичній фізиці.

[247] *Карнап Р.* Философские основания физики. Введение в философию науки. М.: Прогресс, 1971. – С. 61.

Аналізуючи теоретичний рівень розвитку фізики, Р. Карнап, констатував, що теоретична фізика стала математичною, тобто такою, що досліджує математичні об'єкти. Проте ці об'єкти не ізольовані від світу, а тому їх треба інтерпретувати за **правилами відповідності**, які пов'язують математичні й теоретичні терміни з термінами спостереження. Оскільки така інтерпретація завжди є опосередкованою і частковою, а отже, неповною, то система теоретичного знання залишається відкритою для поповнення новими правилами відповідності. Вводячи нові правила відповідності, науковці розширюють значення інтерпретації стосовно теоретичного терміна. І поки що немає жодного способу дізнатися, чи цей процес нескінченний чи скінченний.

Незважаючи на модифікацію принципу верифікації, як зазначає Р. Карнап, не вдалося повністю формалізувати мову фізики, більше того, "мова фізики, за винятком математичної частини, все ще залишається головно природною мовою"[248]. Крім того, з'ясувалося, що в структурі наукових теорій завжди є метафізичні висловлювання, які не верифікуються, а це означає, що неможливо повністю формалізувати наукові теорії.

У. Куайн, А. Койре, Р. Колінгвуд, які досліджували історію науки, аналізуючи тексти природодослідників, показали, що метафізичні конструкти відіграють важливу роль у побудові наукових теорій. Повністю формалізовані теорії – це надто жорсткий критерій раціональності наукового знання.

Якщо аналітична філософія обстоює гіпотетико-дедуктивну модель наукового знання, де істинність наукового знання доводиться шляхом узгодження теоретичного знання зі спостережуваними фактами, то **феноменологія** прагне побудувати **апріорно-трансцендентальну модель науки** та дати обґрунтування абсолютної істинності наукового знання. На противагу принципу верифікації, який застосовувала аналі-

[248] *Карнап Р.* Философские основания физики. Введение в философию науки. М.: Прогресс, 1971. – С. 379.

тична філософія і який виявив свою неповноту, феноменологія, як зазначає її основоположник німецький філософ **Едмунд Гусерль** (1859–1938), шукає верифікації наукового знання нового типу – верифікації, проведеної остаточно, до кінця.

Згідно з Е. Гусерлем, наука не завжди ототожнювала строгу обґрунтованість істини з об'єктивністю. Це стосується позитивістського підходу до визнання істинним того, що досвідно констатоване. Наукова об'єктивна істина констатує фактичність світу, як фізичного, так і духовного. На його думку, об'єктивізм у природознавстві набуває форми натуралізму, в науках про дух – форми історицизму. Ці два типи мислення загрожують строгості наукового знання, як вважає філософ, шляхом його психологізації та релятивізації. Зокрема, **натуралістичний** спосіб мислення, який виходить із поняття природи як універсальної і фундаментальної реальності, релятивізує істину, узалежнюючи її від природи та природної організації людини. **Історицистський** спосіб мислення також релятивізує істину, узалежнюючи її від історії, історичного характеру життя. Істина постає як продукт свого часу, результат збігу історично змінних обставин.

Наука тим і відрізняється від інших типів знання, вважає Е. Гусерль, що завжди прагне до абсолютного обґрунтування свого знання. Історично це виявилося у декартівській дедуктивній моделі науки, де виклад знання ґрунтується на аксіоматичному фундаменті, звідки, за Р. Декартом, випливає абсолютне обґрунтування дедукції. Аксіоматично-дедуктивна наука, на думку Е. Гусерля, постає як діяльність з обґрунтування суджень, де віра в справедливість одного судження породжує віру справедливість інших. Сенс діяльності з обґрунтування істинності суджень – це пошук очевидності. Вчений хоче не просто розмірковувати, а обґрунтовувати свої судження. Він не хоче брати за наукове знання таке, яке не обґрунтоване досконало і яке б не можна було виправдати в будь-який момент. У цьому полягає, за Е. Гусерлем, ідеальна мета науки. Поки що "позитивні науки, після трьох сторіч блискучого розвитку, відчувають

себе надзвичайно скутими неясностями у своїх підставах, у своїх фундаментальних поняттях і методах"[249]. Отже, аксіоматично-дедуктивна модель наукового знання не убезпечує науку від релятивізму. Тому, вважає Е. Гусерль, потрібна нова модель, яка б гарантувала обґрунтування абсолютної істинності наукового знання.

Наука, на думку філософа, – це світ об'єктивно істинного знання, виражений у теоретично-логічній формі. Об'єктивність наукового знання зумовлена, з одного боку, апріорними трансцендентальними структурами свідомості, а з іншого, – предметною даністю феноменів свідомості. Трансцендентальні структури свідомості є не що інше як межові очевидності *до-* і *позанаукового* світу феноменів, як власне основи "життєвого світу". Ці очевидні сутності, будучи об'єктивно істинним знанням, створюють смислове поле "життєвого світу", який містить у собі й світ наукового знання.

Наукове і філософське мислення допускає існування світу феноменів, як щось самоочевидне. Будь-яке корегування думок, виведення наукових тверджень ґрунтується на визнанні світу феноменів. Але до цього часу в науці "життєвий світ", на думку Е. Гусерля, існував анонімно, тобто апріорні даності ніхто не досліджував.

На противагу об'єктивному світу науки, "життєвий світ" є *суб'єктивно-релятивним* світом повсякденного досвіду. Це – світ первісних очевидностей, що дані людині через метод редукції "епохе". За допомогою редукції усувається, "виноситься за дужки" все те, що не є самоочевидним, не є "чистим феноменом", а саме – властива людині віра в трансцендентне існування світу. На відміну від суб'єктивно-релятивного досвіду як сфери сприймання, наука постає теоретично-логічною конструкцією ейдосів, яка принципово не сприйнятна і не може бути сприйнята. А тому істинність наукового знання не може бути абсолютно обґрунтована повсякденним досвідом.

---

[249] *Гуссерль Е.* Декартові розмірковування. Розмірковування перше // Генеза: Філософські студії. 1998. – С. 81.

Апріорними очевидностями об'єктивної науки є і просторово-часові відношення, і причинова залежність, і якісні та кількісні відношення, модальність тощо. Ці очевидності через інтенціональність (предметність) конституюють предметне поле науки у вигляді специфічних зв'язків її понятєвого апарату. Логічні зв'язки репрезентують системно-структурну організацію наукового знання у формі теорії. Отже, наука як теоретично-логічна конструкція набуває універсальності завдяки напередданим конструктам (первісним очевидностям) "життєвого світу".

У "життєвому світі" Е. Гусерль виділяє дві настанови: *наївну*, коли свідомість спрямована на світ, і *рефлексивну*, коли об'єкт досліджують у його даності суб'єктові. Завдяки рефлексивній настанові досягають трансцендентальну суб'єктивність, яка виявляється конституюючою основою "життєвого світу". Отже, феноменальна інтерпретація наукового знання ґрунтується на апріорно-трансцендентальних конструктах "життєвого світу", які не лише конституюють логічну єдність теоретичних істин наукової дисципліни, а й гарантують абсолютну істинність наукового знання. Об'єктивним значенням у свідомості відповідає переживання очевидності як переживання істини. Так, очевидність є не що інше як переживання істини.

На думку Е. Гусерля, в основі кожної науки мають лежати достовірні та очевидні засновки (сутності). Тоді зміст пізнавальних актів, якщо засновки істинні, не залежатиме ні від людини, ні від людства, і в такий спосіб стверджується об'єктивна істина. Він вважає, що істина не може бути суб'єктивною, вона існує незалежно від того, чи мислить її хто, чи ні. Наприклад, істина законів І. Ньютона існувала й до їхнього відкриття. Заслуга І. Ньютона полягає саме у їхньому відкритті. Отже, вважає Е. Гусерль, "що істинне, те абсолютне, істинне "саме собою"; істина тотожно єдина, чи сприймають її в судженнях люди, а чи чудовиська, янголи чи боги"[250]. Тому обґрунтування істинності

[250] *Гуссерль Э.* Логические исследования. СПб., 1909. Т. 1. – С. 101.

наукового знання Е. Гусерль пов'язує з логікою, оскільки вона є тим способом, що узгоджує між собою очевидні сутності. Можна сказати, що чиста логіка – це наука про ідеальні сутності, яка обґрунтовує істинність теоретичного знання. Твердження математики та закони логіки (достовірні істини) не залежать від історично змінних ситуацій, вони апріорні, загальні та доконечні. Саме тому звернення до логіки як інструментарію абсолютного обґрунтування істинності наукового знання є продовженням західноєвропейської традиції від Р. Декарта та І. Канта. У "Логічних дослідженнях" Е. Гусерля предметом логіки є об'єктивно-ідеальне "значення в собі", тобто позачасова, незалежна від суб'єкта і його актів мислення "сфера чистих можливостей". Логіку Е. Гусерль розглядає як апріорну науку, що не залежить від психології.

Йдучи за Р. Декартом, Е. Гусерль вважає вихідним принципом як логіки, так і пізнання **принцип очевидності.** Феноменологія, за його задумом, має дослідити саму очевидність і, пираючись на це, обґрунтувати логіку. Очевидним є те, що дано безпосередньо, тому безпосереднє знання, як першопочаткове, лежить в основі будь-якого іншого знання. Водночас безпосередність є необхідною, але недостатньою умовою очевидності. Все, що очевидне, є безпосереднім, але не все, що дано безпосередньо, є очевидним. Так, предмети, що дані нам у сприйнятті, хоч і дані нам безпосередньо, але справжньої очевидності, за Е. Гусерлем, не мають. Очевидним (а тому істинним) є лише те, що зрозуміло і чітко дано нашому розумові. Емпіричні явища, хоч і дані нам безпосередньо, проте наше знання про них є туманним і нечітким.

Очевидність як "переживання" істини є характеристикою пізнавального акту. Він відбувається за умови ідентифікації значення з мислимим предметом, тобто коли предмет не просто мислиться, а стверджується як очевидність. Це, за Е. Гусерлем, і є констатацією істинності знання в пізнавальному акті.

Предмети як феномени наукового знання можуть бути чуттєво сприйнятими або логічно мислимими, а тому вони мають

різну міру очевидності. Е. Гусерль виокремлює **аподиктичну** та **неаподиктичну очевидність.** Очевидність, що є у чуттєвому сприйнятті, він називає неаподиктичною. В акті сприйняття, на його думку, речі даються однобічно, у "відтінках", кожного разу по-різному, а тому завжди є можливість помилитися, ідентифікуючи значення та предмет. Неаподиктична очевидність, що ґрунтується на чуттєвому сприйнятті, не може бути достатньою підставою істини.

Аподиктична очевидність дає споглядання сутностей (ейдосів). Вона має ту характерну особливість, що "наперед виключає будь-який можливий сумнів, як безпредметний". Прикладом аподиктичної очевидності є математичні істини. Порівнюючи очевидність твердження "2+1=1+2" і сприймання ландшафту, Е. Гусерль пише, що в прикладі з ландшафтом ми маємо бачення (Sehen), а не очевидність (Evidenz) чи вбачання (Einsicht) у точному значенні слова.

Досягнути справжньої очевидності можна лише за допомогою **методу трансцендентальної редукції.** Редукція змінює наївну настанову свідомості в процесі пізнання, переорієнтовуючи її з речей та явищ емпіричного досвіду на власне феномени свідомості. Наївна настанова, з якої виходить кожна людина, вказує їй на світ як дійсність, який завжди наявний. У повсякденному житті вона вірить в існування просторово-часового світу, тілесних речей та інших людей. На вірі в буття світу ґрунтується й наука. Пояснюючи предмет через предмет, наука не торкається буття, хоча воно присутнє в кожному твердженні науки. Феноменологія прагне припинити дію наївної настанови шляхом феноменологічної редукції, "епохе".

У науково-теоретичній діяльності ми маємо справу завжди зі сконструйованим знанням. Генеза всього знання йде від першопочаткового досвіду до різних концептуально виражених і ціннісно забарвлених тверджень. Ми можемо як завгодно комбінувати сутності наукового світу, можемо перетворювати їх у будь-який інший світ у межах нашої трансцендентальної суб'єктивності. Трансцендентальна суб'єктивність, яка несе

апріорні інваріанти нашого пізнання, тим самим визначає межі та обрій пізнавальної діяльності.

Науку, її предмет і метод Е. Гусерль досліджує на тлі кризи європейських наук. Криза виявляється, з одного боку, в протиставленні новоєвропейської науки та філософії, а з іншого, – науки та "життєвого світу". Підтвердженням тому є зміщення акцентів в оцінці науки, що відбулися впродовж останнього сторіччя. Оцінка стосується не лише істинності, а й того значення, яке наука має і може мати взагалі для людського існування. Винятковий вплив позитивних наук на світогляд сучасної людини впродовж другої половини XIX ст. зростав разом із "добробутом", що виявилося в орієнтації людей на досягнення цивілізації. Позитивна наука формувала суто емпірично орієнтованих людей, породжуючи духовну байдужість, відволікаючи їх від пекучих екзистенційних проблем буття.

## Ï è ò à í íÿ äëÿ ñà ì îêî í ò ðî ëþ

1. *Яка проблематика гносеології?*
2. *Що таке класична і некласична істина?*
3. *Що таке гносеологічний оптимізм і гносеологічний релятивізм?*
4. *Яку модель пізнання репрезентує діалектико-матеріалістична філософія? У чому її обмеженість?*
5. *Що таке об'єктивна, абсолютна та відносна істина?*
6. *Які функції практики в марксистській гносеології?*
7. *Яка модель пізнання в гносеології прагматизму, за Ч. Пірсом?*
8. *Які методи закріплення прагматичної віри, за Ч. Пірсом?*
9. *Що таке інструменталістська істина та її критерії в прагматизмі?*
10. *У чому суть принципу верифікації? Яка філософія і з якою метою розробила цей принцип?*
11. *У чому суть аналітичної інтерпретації наукового знання?*
12. *У чому суть феноменологічної інтерпретації наукового знання?*

## Ë³ò åðàòóðà

1. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология // Вопросы философии, 1992. №7. С. 136–176.
2. Гуссерль Е. Декартові розмірковування. Розмірковування перше // Генеза: Філософські студії, 1998. С. 79–96.
3. Джемс В. Прагматизм. К.: Альтернативи, 2000. 143 с.
4. Дьюи Дж. Реконструкция в философии. М.: Логос, 2001. 162 с.
5. Карнап Р. Философские основания физики. Введение в философию науки. М.: Прогресс, 1971. 390 с.
6. Ленін В. Матеріалізм і емпіріокритицизм // Повне зібрання творів: У 55 т. К.: Політвидав України, 1971. Т. 18. 490 с.
7. Ленін В. Філософські зошити // Повне зібрання творів: У 55 т. К.: Політвидав України, 1972. Т. 29. 756 с.
8. Пирс Ч. Начала прагматизма. СПб.: Алетейя, 2000. 318 с.

# Розділ 11

## ПАРАДИГМИ РОЗВИТКУ НАУКИ: КЛАСИЧНА, НЕКЛАСИЧНА, ПОСТНЕКЛАСИЧНА

***Коло питань:*** Епістемологія та її проблематика. Конституювання класичної науки. О. Конт. Г. Спенсер. Матеріалістична діалектика як методологія класичної науки. Кумулятивна модель класичної науки. Конституювання некласичної науки. Ґ. Башляр. К. Попер. Некумулятивна модель некласичної науки. Плюралізм моделей наукових досліджень. І. Лакатош. Т. Кун. Постнекласична парадигма науки. І. Пригожин. П. Фойєрабенд. Перспективи розвитку науки в XXI ст.

Такі риси філософського знання, як загальність, універсальність, тотальність, свідчать про його всеохопність, а отже, стосуються не лише світоглядно-ціннісного ставлення людини до світу, але й науково-пізнавального. Цариною філософського знання, предметом якої слугують сутність, закономірності функціонування та розвитку науки, є **епістемологія** (з гр. *epistemologia* – теорія знання). Вона прагне відповісти на питання: що таке наука та в яких формах існує наукове знання? Ставлячи питання про критерії, ідеали та норми наукового знання, епістемологія здійснює його типологізацію, класифікацію методів наукового дослідження, виявляє філософські засади наукової картини світу.

Епістемологія виникає в 30-х роках XIX ст. як результат розвитку науки та перетворення її в соціальний інститут. Так, уже для XVIII ст. стає характерним масовий розвиток інституціональних форм освіти та поєднання її з наукою. У той час науку вперше почали систематично викладати в системі освіти, де вона отримує здатність розширеного самовідтворення. Цей розвиток супроводжувався її активною диференціацією. Процес диференціації у XVIII ст. був зумовлений "відбруньковуванням" науки від натурфілософії, внаслідок чого вона набуває форми об'єктивного, раціонально впорядкованого знання про залежності й причиново-наслідкові зв'язки в природі, тобто як знання, незалежне від метафізики і натурфілософських доктрин. **Природничі науки** чітко формулюють свій предмет дослідження і вступають у період **емпіричного дослідження** та **опису фактів**. Вони не мають ще розвиненого понятєвого апарату, а тому, за традицією, звертаються до філософії, делегуючи їй функцію синтезу наукового знання.

Дев'ятнадцяте сторіччя з огляду на розвиток науки характеризує поглиблення процесу її диференціації. У той період окреслюють свій предмет дослідження **гуманітарні науки**: історія, народознавство, соціологія, психологія тощо. Виникають **технічні науки**, які обслуговують матеріальне виробництво, що долає відірваність науки від виробничої діяльності. У XIX ст. зароджується інженерна діяльність та інституалізована інженерна освіта.

У зв'язку з цим постає потреба визначити критерії наукового знання та здійснити його класифікацію. Ці проблеми стають предметом дослідження першого позитивізму, фундаторами якого були французький філософ **Огюст Конт** (1798–1857) та англійські філософи **Джон Стюарт Мілл** (1806–1873) і **Герберт Спенсер** (1820–1903).

О. Конт у працях "Курс позитивної філософії" та "Загальний огляд позитивізму", прагнучи встановити демаркаційну лінію між наукою та філософією, висунув і обґрунтовував **ідею побудови світоглядно нейтральної філософії,** як такої, що

рефлектує на науці. На його думку, знання про світ, людину та суспільство дають спеціальні науки у формі опису явищ та їхнього узагальнення. Філософія ж повинна відмовитися від метафізичної проблематики, тобто спроби осягнути першопричини буття та пізнання, позаяк таке знання недосяжне й не потрібне для практики. Філософія повинна постати в іпостасі **епістемології** (філософії науки) та, орієнтуючись на позитивні науки (ті, що ґрунтуються на емпіричних фактах), стати світоглядно нейтральною. Її **предметом** має бути **впорядкування** і **систематизація наукових понять, висновків** та **координація наукових досягнень.** Філософія, ставши епістемологією, тепер може здійснювати й **класифікацію наукового знання**. Таку класифікацію запропонував О. Конт, де він реалізував об'єктивний підхід з урахуванням предмета та змісту позитивних наук. Окрім того, в основу класифікації він поклав принцип руху від абстрактного до конкретного та саму логіку історичного розвитку науки. Але в цій класифікації, що містить у собі **математику**, **астрономію**, **фізику**, **хімію**, **біологію**, **соціологію** та **мораль,** майже відсутні гуманітарні науки. Вона не містить також і філософії. І це не випадково. Адже філософія, на відміну від конкретних наук, є **однорідною наукою,** а тому перед нею стоїть **завдання синтезувати дані конкретних наук** в ідеї цілого. Тут зразу ж виникає питання: що дало О. Конту підставу трактувати філософію як систему однорідної науки? Адже за своїм змістом конкретні науки між собою якісно різняться. На думку філософа, такою підставою слугує спільний підхід до дослідження їхніх предметів, тобто **метод**. Тому філософія повинна постати методологією науки. У такому разі філософія, як методологія науки, повинна містити в собі вчення про такі емпіричні методи, як спостереження, вимірювання, порівняння, експеримент. Оскільки філософія виконує функцію узагальнення щодо досліджень конкретних наук, то вона містить також і вчення про загальнологічні методи пізнання: аналіз, синтез, індукцію, дедукцію, узагальнення тощо.

На відміну від філософії**, наука,** за О. Контом, повинна спостерігати й описувати те, що відкривається в досвіді, та фор-

мулювати емпіричні закони, тобто такі закони, які формулюються в термінах спостереження. Тому **закони** – це **повторювані зв'язки** і **відношення між явищами**. Вони відповідають на питання ЯК, а не ЧОМУ, виконуючи функцію опису відомих фактів і завбачення невідомих. Прикладом описового природознавства є зоологія, ботаніка, мінералогія, геологія тощо.

Гносеологічні функції науки: опис, пояснення та завбачення – О. Конт обмежив описом і прогнозуванням на основі досвідного знання. Саме досвідне знання і констатує об'єктивність мпіричних законів, а основою встановлення цих законів є чуттєве сприйняття. Тому наука, згідно з О. Контом, **об'єктивно-феноменальна**, що чітко сформулював його учень Дж. Міл: "Ми пізнаємо лише одні феномени (явища), і знання наше про феномени відносне, а не абсолютне. Ми не знаємо ні сутності, ні навіть дійсного способу виникнення жодного факту: ми знаємо лише відношення послідовності або подібності фактів одне до одного. Ці відношення постійні, тобто одні й ті самі за одних і тих самих обставин. Постійна схожість і постійна послідовність, що об'єднує їх як попередні й наступні, і є законами цих явищ. Закони явищ – це все, що ми знаємо стосовно явищ. Їхня сутність і причини залишаються нам невідомими і для нас недосяжними"[251].

За О. Контом, **універсальним методом науки є спостереження**. Її розвиток відбувається шляхом нагромадження фактів та відкриття законів. Оскільки наукове знання – це знання емпіричне, досвідне, а досвід може розширюватися безмежно, то наукове знання є відносне, незавершене, а не абсолютне.

На думку філософа, кожна галузь наукового знання розвивається згідно з "законом трьох стадій": рухаючись від теологічної до метафізичної стадії, а від неї – до позитивної. На кожній стадії людський розум послуговується відповідним методом мислення. Якщо на теологічній стадії людина апелює до віри, то на метафізичній стадії – до віри й розуму. Наука ґрунтуєть-

[251] *Милль Д.С.* Огюст Конт и позитивизм. СПб., 1906. – С. 7.

ся на узагальненні результатів спостереження. Вона завершує інтелектуальну еволюцію людини, сприяючи раціональній організації життя суспільства.

Перший позитивізм, здійснивши демаркацію наукового і позанаукового знання, водночас зробив спробу визначити критерії наукового знання й цим виокремив головні особливості **класичної науки.** На основі позитивістського аналізу науки до її суттєвих рис можна зарахувати **емпіричний характер** її змісту, що ґрунтується не на спекулятивних твердженнях, а на даних досвіду з доповненням гіпотез, які перевіряються експериментальним шляхом; **об'єктивність** і **предметність** наукового знання, що досягається шляхом виключення із опису і пояснення всього того, що стосується суб'єкта; **системно-понятєвий** характер репрезентації наукового знання; вихід за межі формальної логіки на основі емпіричної методології; **прикладний характер** наукового знання, яке забезпечує ефективність дії.

Конституювання класичної науки як дисциплінарного знання здійснювалося шляхом окреслення об'єкта дослідження, як емпірично даного. Тому вихідним принципом класичної науки є **принцип спостережуваності.** Оскільки наука залишалась на стадії нагромадження фактичного матеріалу та його опису, то цілком закономірно, що об'єктом дослідження були **замкнені статичні системи,** тобто такі, що перебувають у стані спокою або рівноваги, поза зовнішніми зв'язками та взаємодіями. Зокрема, класична ньютонівська механіка досліджувала фізичні об'єкти як такі, що локалізовані у просторі й часі та мають постійну масу. Встановлені нею закони не враховували просторово-часових характеристик буття об'єктів, оскільки їх вважали субстанційно самототожними. Загалом, не лише класична механіка, а й уся класична наука звикла оперувати ідеально ізольованими, непов'язаними між собою об'єктами.

Таке розуміння об'єкта наукового пізнання у класичній науці було зумовлене уявленням дослідників природи про її абсолютну незмінюваність у часі. Характеризуючи цей період

становлення науки, Ф. Енгельс писав: "Згідно з цим поглядом, природа, яким би шляхом вона сама не виникла, раз вона вже є, залишалася завжди незмінною, поки вона існує. Планети і супутники їх, один раз приведені в рух таємничим "першим поштовхом", продовжували кружляти по наперед накреслених їм еліпсах на віки вічні або, в усякому разі, до зникнення всіх речей... Земля залишалась одвіку або з дня свого створення (залежно від точки зору) незмінно однаковою. Теперішні "п'ять частин світу" існували завжди, мали завжди ті самі гори, долини й ріки, той самий клімат, ту саму флору й фауну, якщо не говорити про те, що змінено або переміщено рукою людини. Види рослин і тварин були встановлені раз назавжди при своєму виникненні... На протилежність історії людства, яка розвивається в часі, історії природи приписувалося тільки розгортання в просторі. В природі заперечували всяку зміну, всякий розвиток"[252].

Такий погляд на природу розхитували як саме природознавство, так і філософія. Перший крок до розуміння еволюції Всесвіту зробив І. Кант у своїй праці "Загальна природнича історія та теорія неба" (1755). Землю та Сонячну систему він розглядав як такі, що змінюються в часі, перебувають у процесі становлення й зникнення. Проте ідея еволюції в окремих галузях природознавства почала торувати собі шлях лише на початку XIX ст. А в 70-х роках XIX ст. Г. Спенсер екстраполював **закон еволюції** на цілий Усесвіт. Еволюція, на його думку, є тим абсолютним загальним елементом досвіду, який дає можливість зрозуміти будь-які явища. Тільки, вивчаючи об'єкт у процесі його виникнення, формування та зникнення, тобто простежуючи його історію, ми можемо сподіватися на правильне пізнання чи то примітивного організму, чи нагромадження космічних тіл, чи суспільних інститутів. Г. Спенсер поширив ідею еволюції не тільки на неорганічну та органічну природу, а й на суспільство та продукти людського духу.

[252] *Енгельс Ф.* Діалектика природи. К.: Політвидав України, 1977. – С. 10.

Отже, 70-і роки XIX ст. можна вважати новим етапом у розвитку класичної науки, яка переорієнтовується на вивчення **замкнених динамічних систем**. Відповідно виникає й потреба в розробці методології дослідження таких об'єктів. Нею стала запропонована К. Марксом і Ф. Енґельсом **матеріалістична діалектика.**

Ф. Енґельс у праці "Діалектика природи" ставить мету виявити об'єктивну діалектику в природі і цим обґрунтувати необхідність матеріалістичної діалектики як наукової методології. На його думку, у природі крізь хаос незліченних змін прокладають собі шлях ті самі діалектичні закони, які діють як в історії, так і в мисленні. Ґ. Геґель трактував їх лише як закони мислення, що, на погляд Ф. Енґельса, є помилкою. Отже, за Ф. Енґельсом, закони діалектики є об'єктивними, тобто такими, що існують у природі та суспільстві, а людське мислення здатне їх виявляти. Цими законами, за Ф. Енґельсом, є: **а) закон єдності та боротьби протилежностей; б) закон взаємного переходу кількісних змін в якісні; в) закон заперечення заперечення.**

Ці закони до сьогодні складають стрижень методології класичної науки. Їх застосування в науковому дослідженні дає змогу відповісти на питання: ЧОМУ, ЯК і КУДИ розвивається досліджуваний об'єкт? Причини розвитку системи, згідно із законом єдності та боротьби протилежностей, необхідно шукати в її внутрішніх суперечностях, а механізм розвитку та його спрямованість розкривають два інших закони. На емпіричному матеріалі розвитку природничих наук (механіки, фізики, хімії, геології, біології тощо) Ф. Енґельс доводить панування у природі цих законів. А звідси випливає, що свідоме оволодіння матеріалістичною діалектикою є абсолютно необхідне для розвитку природничих наук.

Поряд із законами діалектики методологія класичної науки містить у собі ще й **принцип універсальності зв'язку** та **зумовленості явищ. Зв'язок** – це така взаємодія між елементами системи, що спричинює зміни одного елемента через дію на

нього інших. Вивчення причинових зв'язків у класичній науці започаткували ще І. Ньютон та П. Лаплас, тоді як марксистська філософія на основі діалектичної методології розширює спектр вивчення зв'язків, виділяючи **істотні, необхідні, причиново-наслідкові** тощо. Всі вони виражають специфіку зумовленості функціонування та розвитку замкнених динамічних систем. У методології це знаходить вияв у діалектиці таких парних категорій, як сутність і явище, необхідність і випадковість, причина і наслідок, можливість і дійсність тощо. За цією методологією, завдання кожної науки полягає у відкритті таких зв'язків, що за певних умов мають істотний, необхідний, об'єктивний, сталий характер, тобто виявляють себе як **закони**.

Водночас діалектика зводить усю різноманітність зв'язків між елементами системи до взаємодії протилежностей, а тому тут є абсолютизація якоїсь однієї тенденції в можливих напрямах еволюції. Отже, матеріалістична діалектика є методологією **одноваріантного,** прогресивно спрямованого розвитку замкнених динамічних систем із жорстко однозначною детермінацією. Такий підхід значно спрощує реальний процес еволюції матеріальних систем. Класична наука, застосовуючи закони діалектики, описує явища та процеси лише як лінійно-циклічні, сталі та однозначно детерміновані. Минуле тут однозначно визначає теперішній стан системи як і теперішнє – майбутній, а тому як минуле, так і майбутнє можна прорахувати та передбачити. Строго однозначна причиново-наслідкова залежність тут є еталоном наукового пояснення.

Якщо Ф. Енгельс застосовував діалектичну методологію до вивчення розвитку природних систем, то К. Маркс – до вивчення суспільства як замкненої динамічної системи. На думку К. Маркса, соціалізм як майбутнє людства необхідно теоретично обґрунтувати, перетворивши його з утопічного в науковий, шляхом вивчення історичних причин та історичних наслідків. Оскільки майбутнє присутнє в минулому, детерміноване ним, то застосування діалектики є теоретичною основою наукового передбачення суспільного розвитку. Йдучи за діалектичною ло-

гікою, за якою соціальні системи розвиваються лінійно-циклічно й одноваріантно, К. Маркс робить висновок, що об'єктивні закономірності розвитку капіталізму з доконечністю ведуть до соціалізму.

За К. Марксом, будь-яка соціальна система має зруйнувати себе лише тому, що сама створює сили, які продукують у ній новий історичний період. Так, аналізуючи капіталістичний спосіб виробництва, він констатує його внутрішні суперечності, які ведуть до загибелі. Вони виявні в поляризації суспільства на багатих і бідних, буржуа та пролетарів. Ці суперечності виявляють себе в класовій боротьбі, що закінчується соціальною революцією. Практика соціального життя показала недоцільність перенесення марксистської методології з природних замкнених динамічних систем на відкриту динамічну систему, якою є суспільство.

Наука, як система знань на основі діалектичної методології, постає динамічно замкненою. Її функціонування та розвиток можна передати у формі **лінійно-кумулятивної моделі.** Кумулятивізм (від лат. *cumula* – накопичення) є принципом розвитку класичної науки, згідно з яким у процесі зростання наукового знання зберігаються всі нагромадженні досі результати з додаванням нових.

Сучасний представник постнекласичної методології науки П. Фойєрабенд вважає принцип кумулятивності хибним, оскільки цей принцип не допускає існування альтернативних наукових теорій. Він обмежує розвиток наукового знання, бо вимагає, щоб визнавали лише такі нові теорії, які узгоджуються зі старими.

На початку XX ст. поряд із класичною наукою зароджується **некласична**. Її поява зумовлена цілою низкою революційних відкриттів у різних галузях знання. Зокрема, у фізиці було відкрито подільність атома та його складну структуру, до якої входять елементарні частинки – електрони, протони, нейтрони, позитрони, мезони, кварки тощо. Так, англійський фізик Джон Томсон відкрив електрон (1897), а згодом його співвітчизник,

теж фізик, Ернест Резерфорд експериментально встановив, що атоми мають ядро, в якому зосереджена їхня маса. Він же створив планетарну модель атома (1911), згідно з якою електрони рухаються навколо стаціонарного ядра, неперервно випромінюючи електромагнітну енергію. Модифікуючи модель Е. Резерфорда, данський фізик Нільс Бор розробив квантову модель атома, в якій електрони рухаються по стаціонарних орбітах, випромінюючи енергію лише в моменти переходу з однієї орбіти на іншу.

У першій чверті XX ст. Макс Планк, Макс Борн та Вернер Гайзенберґ започатковують квантову механіку, яка вивчає мікросвіт (світ елементарних частинок). Дослідження мікрочастинок показало, що до них незастосовні поняття класичної механіки (траєкторія, координата, просторова точна локалізація та інші). У мікросвіті ці поняття втрачають зміст. В. Гайзенберґ сформулював таку фундаментальну властивість мікросвіту як **принцип невизначеності**. А це означає, що в мікросвіті принцип детермінації має інший характер, ніж у макросвіті. Лапласівська форма жорсткого однозначного детермінізму поступається місцем різноманітним формам "слабкої" детермінації – імовірнісної, стохастичної (випадкової).

Водночас фізика починає вивчати мегасвіт. Зокрема, в астрономії з'явилася теорія нестаціонарного Всесвіту, яка виявила ефект "розбігання" галактичних систем, існування ядер галактик, де відбуваються надпотужні енергетичні процеси, які суттєво впливають на поведінку галактичної системи. Відкриття цілої низки астрономічних об'єктів, зокрема квазарів, пульсарів, чорних дірок тощо, свідчать про неоднорідність Усесвіту. Отже, фізика започаткувала дослідження **безпосередньо неспостережуваних** об'єктів, створивши прецедент для інших природничих наук.

Якщо в класичній фізиці опис і пояснення ґрунтується на безпосередньому спостереженні об'єкта самого собою, то в некласичній фізиці спостереження опосередковане приладами, які взаємодіють з об'єктом. Засоби спостереження (прилади) становлять єдине ціле з об'єктом дослідження. Акцентуючи

увагу на цій обставині, відомий фізик, лауреат Нобелівської премії, Н. Бор писав, що фундаментальна відмінність аналізу явищ у класичній та квантовій фізиці полягає в тому, що в першому випадку взаємодією між об'єктами та вимірювальними приладами можна знехтувати, тоді як у другому – ця взаємодія становить сутнісну складову явища. Засоби спостереження зумовлюють варіативність дослідження, а їхня зміна веде до зміни об'єкта. Відомий фізик В. Гайзенберґ, один із засновників квантової механіки, з цього приводу писав: "Унаслідок нових експериментальних відкриттів була підірвана віра в об'єктивний, незалежний від спостерігача перебіг подій, який є внутрішньою суттю класичної фізики"[253].

Об'єктом некласичної фізики стає **відкрита система**, як результат взаємодії об'єкта із засобами спостереження. Отримані результати спостереження є відносним знанням, оскільки їхній зміст залежить від застосовуваних засобів. Сам об'єкт безпосередньо не спостережуваний, а тому безпосередній досвід поступається місцем раціонально сконструйованій моделі досліджуваного об'єкта. Сучасна фізична наука, на думку фундатора критичного раціоналізму французького філософа **Ґастона Башляра** (1884–1962), є раціональною конструкцією, яка містить як **теоретичний опис** ідеального об'єкта, так і його **математизацію** та **формалізацію**. Вказані прикметні риси є критеріями раціональності некласичної науки загалом.

На відміну від класичної науки, яка була виняткова експериментально-емпіричною, некласична наука є гіпотетико-експериментальною. Загальновідомий вислів І. Ньютона: "Гіпотез на вигадую", характеризував емпіричний дух класичної науки. Натомість у XX ст. утверджується нове наукове мислення, стрижнем якого є перманентне висунення гіпотез та їхня експериментальна перевірка. На думку Ґ. Башляра, "час побіжних і непов'язаних між собою гіпотез пройшов, як і час ізольованих

[253] *Гейзенберг В.* Философские проблемы атомной физики. М., 1953. – С. 6.

та курйозних експериментів. Відтепер гіпотеза – це синтез"[254] теоретичних концептів та експериментальних результатів.

Обґрунтовуючи цей новий дух науки та її критерії, Ґ. Башляр у праці "Новий раціоналізм" пише, що наука не має такої епістемології, на яку вона заслуговує, оскільки філософський аналіз народжувався не у вирі сучасної наукової думки, а поза нею, у лоні філософської методології. Сучасний стан розвитку фізики вимагає динамічної епістемології, яка здатна сама змінюватися з розвитком науки. Безумовно, це стосується не лише фізики, а й усіх інших галузей наукового знання.

За Ґ. Башляром, усі попередні філософські системи задавали методологію пізнання реальності та раціонального конструювання наукових принципів і законів, які мали емпіричний характер, тобто формулювали їх у термінах спостереження. Сучасна наука має справу з неспостережуваними, тобто теоретично сконструюваними ідеальними об'єктами із застосуванням **математики** та **математичної логіки**. Сконструйовані теоретичні моделі є потужним знаряддям наукового пошуку та створення нових реальностей саме завдяки математиці. На думку Ґ. Башляра, без оволодіння цим новим математичним інструментарієм сучасної науки неможливо досягнути нового знання. На зміну *Homo faber* у науку приходить *Homo mathematicus*, що поділяє новий дух науки, її математизацію. Математично-формалізовані моделі й становлять суть некласичної науки. Тому революція в епістемології, на думку Ґ. Башляра, полягає в спрямуванні вектора наукової думки від раціонального до реального[255], тобто від конструювання математичних моделей до їхньої реалізації. Ґ. Башляр не випадково звертається до фізики, бо саме в ній найбільш повно виявилася внутрішня потуга математичних моделей, яка реалізувалася в новій техніці, що не має аналогів у природі.

---

[254] *Башляр Г.* Новый рационализм. М.: Прогресс, 1987. – С. 31.
[255] *Башляр Г.* Новый рационализм. М.: Прогресс, 1987. – С. 30.

Наука минулого (класична) прагнула пізнати реальність як зовнішній об'єкт, що схований за сукупністю явищ. Така наука не була практичною, навіть підтверджуючи свої раціональні схеми в експериментах. Нова наука не обмежується світом явищ як єдиним своїм об'єктом. Вона простує до реальності іншого гатунку (раціональних моделей), яка репрезентує собою в науковому експерименті "підтверджений розум". Об'єктом науки передовсім стає не **світ явищ**, а **теоретично сконструйовані моделі**, що можуть бути реалізовані в класі штучних технічно відтворюваних феноменів. Цей новий дух науки втілився у цілій низці наукових концепцій, які виводять людину науки у сферу технічної реалізації, даючи змогу свідомо створювати штучні реальності. Критерієм науки стає об'єктивація раціональних моделей. Тому цілком справедливим стає твердження: "Науковий світ є наша верифікація"[256], де під верифікацією необхідно розуміти процес створення техносфери як штучно створеного буття.

Отже, суттєвою рисою некласичної науки є її теоретичний характер. Вона функціонує на двох рівнях: **емпіричному** та **теоретичному,** де останньому належить пріоритетна роль. Мета сучасної науки, на думку Г. Башляра, – не описувати емпіричну даність, а презентувати множину експериментальних можливостей. За будь-яких умов *безпосередньо реальне* повинно звільняти дорогу *раціонально сконструйованому.* Більше того, конкретний теоретичний опис однієї і тієї ж реальності, тобто емпіричної бази, може бути **багатоваріантним.** А це означає, що наука як система знання, містить у собі не лише теорії, які взаємно доповнюють одна одну, а й їхній синтез та концептуалізацію.

Сучасна наука, на погляд Г. Башляра, постає відкритою системою, де механізмом приросту наукового знання є релятивізація базових понять та принципів, що призводить до перебудови (концептуалізації) усієї системи наукового знання і накладає відбиток на характер як наукового, так і філософського мислення. Це випливає з того, що під сумнів ставлять не

---

[256] *Башляр Г.* Новый рационализм. М.: Прогресс, 1987. – С. 36.

лише фізичні характеристики картини світу, а й логічні та метафізичні. Зокрема, розвиток фізики демонструє рух наукової думки не від старих до нових концепцій, а творення нових ідей, що охоплюють старі ідеї як окремий випадок. Отже, розвиток некласичної науки можна виразити в формі **лінійно-некумулятивної моделі.**

Некумулятивну модель розвитку науки поділяють, поряд із Ґ. Башляром, й інші представники критичного раціоналізму, зокрема британський філософ **Карл Раймонд Попер** (1902–1994) та його учень, всесвітньо відомий британський математик і методолог науки **Імре Лакатош** (1922–1974).

На думку К. Попера, альтернативою принципу кумулятивності класичної науки є **принцип фалібілізму (фальсифікації)** некласичної науки, згідно з яким будь-яка теорія через обмеженість своєї емпіричної бази може бути спростована. Наукове знання є гіпотетичним і може бути спростоване емпіричними фактами, що збурюють теорію. А звідси постає необхідність критичного перегляду головних концептів наукової теорії задля її усунення та заміни іншою, здатною передбачати нові факти. Існування нефальсифікованих теорій, або *ad hoc* гіпотез (тобто спеціальних гіпотез, які модифікують теорію, усуваючи її розбіжності з фактами), суперечить науці як діяльності, що забезпечує зростання знання. Згідно з К. Попером, принцип фальсифікації є критерієм наукового знання, він характеризує критичність наукового мислення на відміну від ненаукового.

Як вважає філософ, старий науковий ідеал episteme – абсолютно достовірного, демонстративного знання – виявився ідолом. Сучасна наука, функціонуючи на двох рівнях – емпіричному та теоретичному – орієнтується на критичний перегляд власних теоретичних досягнень. А тому розвиток науки постає як історія "перманентних революцій", що включають моменти висунення сміливих припущень з їхнім подальшим спростуванням.

Некласична наука, за К. Попером, починається не із спостережень, а з формулювання **проблеми**, під якою розуміють

суперечності, що виникають між теорією та збурюючими її фактами, або – між двома теоріями стосовно деякої емпіричної бази. Саме проблема змушує нас вчитися, розвивати наше знання, експериментувати і спостерігати[257].

Модель розвитку науки, за К. Попером, можна подати у вигляді такої структури: формулювання проблеми; спроба розв'язання її шляхом висунення гіпотез; фальсифікація гіпотез, вибір кращої з них, тобто такої, що має більшу кількість потенційних фальсифікаторів; експериментальна перевірка та відбір наслідків, що мають принципово новий характер; нова та точніша постановка проблеми в результаті критичної дискусії. Отже, безперервний процес зростання знання здійснюється як перманентний рух від пояснення до пояснення, від гіпотези до гіпотези, від проблеми до проблеми. У такий спосіб у науці постійно відбувається перебудова теорій. Причому нова теорія успадковує успішні наслідки старої теорії, усуває її помилки й дає додаткові передбачення, яких раніше не було.

Методологію критицизму (фальсифікаціонізму) К. Попер застосовував у дослідженні суспільства. На противагу К. Марксу, який досліджував суспільство як закриту динамічну систему, К. Попер, критикуючи його, розробляє теорію відкритого суспільства. Якщо К. Маркс обстоював універсальність законів розвитку суспільства, то К. Попер вважав, що можна говорити лише про тенденції в розвитку суспільства, які істотно залежать від умов та конкретно-історичних ситуацій. Існує безліч умов, за яких тенденції можуть зберігатися або змінюватися. І якщо створювати теорію соціального поступу, то для побудови такої моделі необхідно відтворити безліч умов, за яких розглянута тенденція порушується. Створення таких теорій можливе лише при використанні методу критичного раціоналізму, який і пропонує К. Попер у праці "Відкрите суспільство та його вороги".

Відкрите суспільство, на думку К. Попера, – це суспільство, в якому вивільнюються критичні здатності людини, а отже,

[257] *Поппер К.* Логика и рост научного знания. М.: Прогресс, 1983. – С. 335.

панує дух раціонального критицизму. Принцип критицизму в суспільстві виявляє себе як "соціальна інженерія", тобто як соціальна творчість, яка через зміну відповідних інституцій відкриває можливості раціонального соціального управління.

К. Попер теоретично обґрунтовує створення таких інституцій, які захищають свободу критики, свободу думки, а отже, й свободу людини. Завдання практичного втілення в життя цих інституцій він покладає на соціальну інженерію. За К. Попером, соціальна інженерія є діяльністю з проектування нових соціальних інституцій, а також містить у собі перебудову та управління тих, що вже існують, шляхом реформ. Соціальна інженерія забезпечує розвиток суспільства методом поступових реформ. Наукове підґрунтя цього методу полягає у зборі фактичної інформації, потрібної для зміни інституцій відповідно до цілей, вимог, інтересів людей. Соціальний інженер або технолог віддає перевагу раціональному розгляду інституцій як засобів, які обслуговують певну мету, й оцінює їх винятково з позиції їхньої доцільності.

Специфіка наукового методу в соціальній інженерії полягає в здатності навчатися на помилках. По суті, соціальна інженерія є технологією спроб та помилок. Ця технологія виключає соціальні пророцтва та "закономірні передбачення", а формулює можливі вектори соціального поступу з їхньою подальшою емпіричною перевіркою. Технологія виявляє таку скерованість соціального поступу, що веде його в глухий кут. У такий спосіб здійснюється селекція перспективних тенденцій у розвитку суспільства. Отже, згідно з К. Попером, як природниче, так і соціальне знання становить собою некумулятивну модель.

Так само спробу вибудувати некумулятивну модель науки здійснив І. Лакатош у своїй праці "Історія науки та її раціональні реконструкції". Звернувшись до історії розвитку науки, він виявив логічну схему науково-дослідницької діяльності, що дало змогу відповісти на питання: як виникає нова теорія? Як вона досягає визнання? Які критерії вибору та порівняння конкуруючих наукових теорій? Чи можлива комунікація між авторами альтернативних наукових теорій?

За І. Лакатошем, розвиток науки є конкуренцією науково-дослідницьких програм (НДП). Таке змагання здійснюється, виходячи з їхньої евристичної сили при поясненні емпіричних фактів, передбаченні шляхів розвитку науки та прийнятті контрзаходів проти ослаблення цієї сили. Його методологія розглядає зростання зрілої науки як зміну НДП, де реалізується спадкоємність у розвитку теорій. Тут кожна нова програма виникає як доповнення до існуючої теорії шляхом "прогресивного зсуву проблеми", що означає наукову революцію, приріст і перебудову наукового знання. Отже, процес зміни науково-дослідницької програми є не що інше, як некумулятивна модель розвитку науки, яка фіксує процес перебудови наукових теорій. Щоб розкрити механізм приросту та перебудови наукових теорій І. Лакатош звертається до структури науково-дослідницьких програм.

Кожна програма має стале **ядро – фундаментальні неспростовні концепти**, які становлять теоретичну основу визнаного стилю мислення. Важливим структурним компонентом НДП є також **нормативні рамки – правила евристики**. "Позитивні евристики" задають найбільш пріоритетні шляхи дослідження, а "негативні евристики" вказують на безперспективні шляхи дослідження. Ці правила водночас захищають ядро теорії від аномалій та контрприкладів, які не вписуються в цю теорію, витісняють збурюючі факти в захисний пояс ядра, що є опосередкованою ланкою між теорією та емпіричними даними[258].

Розвиток НДП, за І. Лакатошем, проходить прогресивну стадію та етап виродження. На прогресивній стадії правила евристики стимулюють висунення в захисному поясі *ad hoc* гіпотез. Вони, на його думку, становлять "плоть" науки. Нові ідеї, вважає він, майже завжди є *ad hoc* модифікаціями, що забезпечують прогресивний зсув проблеми. Він виявляється в тому, що теоретичне зростання науки упереднює її емпіричне зростання, тобто теорія здатна передбачувати нові факти. Далі настає етап насичення

[258] *Лакатос И.* История науки и ее рациональные реконструкции // В кн.: Структура и развитие науки. М.: Прогресс, 1978. – С. 218.

наукової теорії непоясненими або збурюючими фактами, що означає регрес у розвитку НДП. Виникають суперечності між гіпотезами, непоясненими фактами та теорією і, зрештою, настає етап виродження. Зміна НДП відбувається тоді, коли евристична сила старої теорії вичерпана, а нова НДП спроможна пояснити емпіричний успіх попередньої програми й має евристичну силу, яка здатна передбачити появу нових емпіричних фактів[259]. У новій НДП ядро старої перебудовується відповідно до нових правил евристики. Це дозволяє на основі цих правил висувати такі гіпотези, які здатні усувати збурення теорії і тим самим розвивати науку. Отже, некласична наука є відкритою лінійно-некумулятивною системою, тобто такою, розвиток якої ґрунтується на спадкоємності фундаментальних наукових теорій.

Відповідаючи на критику своїх опонентів, І. Лакатош чітко виразив зміст власної методології науки. Вона не пропонує жодних засобів для розробки хороших теорій, ні навіть вибору між двома конкуруючими теоріями, а лише оцінює цілком сформовані теорії (або дослідницькі програми).

Якщо І. Лакатош, реконструюючи історію розвитку науки, обґрунтував лінійно-некумулятивну модель, то його сучасник, теж представник критичного раціоналізму – американський історик і філософ науки **Томас Семюел Кун** (1927–1996), – запропонував **нелінійну некумулятивну модель** розвитку науки. У роботі "Структура наукових революцій" (1962) він відмовляється від ідеї лінійного розвитку науки як системи знання, обґрунтовуючи таку модель науки, де пріоритетними стають зовнішні соціальні чинники її розвитку. Річ у тім, що в другій половині XX ст. наука стає творчістю дослідницьких колективів, наукових співтовариств, які складаються на основі визнання спільної парадигми.

Під **парадигмою** (від лат. *paradeigma* – приклад, взірець) він розуміє сукупність переконань, цінностей і технічних за-

[259] *Лакатос И.* Избранные произведения по философии и методологии науки. М.: Академический Проект; Трикста, 2008. – С. 220–221.

собів, які забезпечують існування наукової традиції та визнаються науковим співтовариством[260]. Зазвичай роль парадигми виконують найбільш фундаментальні ідеї, принципи, теорії, які визначають генеральну спрямованість експериментальної чи теоретичної діяльності і водночас задають загальновизнані зразки постановки проблем та способи їхнього розв'язання.

Згідно з Т. Куном, **парадигми несумісні**, тобто неможливо логічно вивести одну з іншої, позаяк вони формально-логічно суперечать одна одній. Несумісність парадигм зумовлена ще й тим, що вони використовують різні понятєві мови теорії та спостережень, а також різні методи досліджень та оцінки отриманих результатів. Саме тому вибір тої чи тої теорії на роль парадигми, на думку Т. Куна, не є раціонально-логічним процесом, адже ні за допомогою логіки, ні теорії ймовірності неможливо намовити тих, хто не хоче увійти в коло однодумців. Подібно до участі в політичних революціях, у виборі парадигми немає інстанції, вищої за згоду відповідного співтовариства.

Наукові співтовариства є засновниками і творцями наукового знання, а тому розвиток науки, за Т. Куном, постає як конкурентна боротьба, яку він розглядав як чергування епізодів змагань між ними. Такими епізодами є **нормальна наука** (період неподільного панування парадигми) та **наукова революція** (зміна парадигми).

Під нормальною наукою вчений розуміє період досліджень, коли науковці мають справу з парадигмальною теорією, ігноруючи альтернативні. У цей період уточнюються факти, поповнюється емпірична база науки, зіставляються факти з теорією, розвивається теорія в рамках заданої парадигми.

Нові факти, які несумісні з теорією, сприяють прогресу науки, тоді як альтернативні гіпотези заважають йому. Отже, нормальна наука є кумулятивним етапом розвитку, суть якого полягає в постійному розширенні знання та його уточненні на основі емпі-

[260] *Кун Т.* Структура наукових революцій. Port-Royal: Академ-Прес, 2001. – С. 187.

ричних фактів. Доки парадигма дає змогу успішно розв'язувати проблеми, наука розвивається нормально. Цей етап, за Т. Куном, є необхідною передумовою наукової революції.

Під науковою революцією Т. Кун розуміє некумулятивний етап розвитку науки, у процесі якого стару парадигму замінюють новою несумісною з попередньою. Безперечно, нова парадигма народжується зі старої і зазвичай вбирає в себе значну частину як концептуальних, так і експериментальних принципів, термінів, прийомів. Але в рамках нової парадигми старі терміни, поняття та експериментальні дані постають у нових відношеннях, що веде до перебудови наукового знання.

За періодом наукової революції знову настає період нормальної науки. На роль парадигми наукове співтовариство обирає таку теорію, яка забезпечує "нормальне" фукціонування науки. Своєю чергою наукова революція суттєво впливає на наукове співтовариство, оскільки зміна парадигми означає для науковців вступ до нового наукового світу, де постають цілком інші проблеми та завдання, нові об'єкти дослідження та нові понятгєві системи. Нова парадигма чіткіше визначає сферу дослідження. Ті науковці, які не можуть пристосувати свою діяльність до нової парадигми або не визнають її, в кращому разі продовжують наукову діяльність у руслі старої парадигми, а в гіршому – приречені на ізоляцію.

Труднощі у визнанні нової парадигми зумовлені тим, що вона суперечить усталеним науковим традиціям. І. Лакатош показав, що ні геніальність яскравих особистостей, ні евристичність та зручність наукового знання не стають вирішальними аргументами для наукового товариства у процесі визнання новації, оскільки більшість учених завжди є частиною конкретної наукової школи, яка дотримується своїх "загальноприйнятих" уявлень. Визнання нової парадигми – проблема часу. З цього приводу відомий фізик М. Планк у науковій автобіографії зі сумом писав, що наукова істина прокладає дорогу до тріумфу не завдяки переконанню опонентів і примусу їх бачити світ у

новому світлі, а, швидше, тому, що її опоненти рано чи пізно помирають і виростає нове покоління, яке звикло до неї.

Філософське значення запропонованої Т. Куном моделі розвитку науки полягає в тому, що не існує єдиних абсолютних критеріїв науковості та раціональності. Вони відносні, і кожна парадигма визначає свої стандарти, які не зводяться лише до вимог формальної логіки. Тому демаркаційна лінія, що відділяє раціональну науку від нераціональних форм інтелектуальної діяльності постає щоразу заново з появою та ствердженням у науковій теорії нової парадигми.

Оскільки, за Т. Куном, парадигми несумісні, то не можна встановити жодної логіки між фундаментальними теоріями, що змінюють одна одну. Тому не існує спадкоємності в еволюції науки, а отже, звідси випливає нелінійна модель розвитку наукової теорії, яка означає, що нова теорія проростає з лона старої, але позбавлена спадкоємності.

Швейцарський філософ Поль Шьорер у праці "Наукові революції і незмінна реальність" (1979) удосконалив кунівський аналіз наукових революцій, усунув передбачувану несумісність, що нібито існує між класичною та квантовою динамікою. Наукові теорії, на його думку, розраховані не на одну, а на дві досить повні мови – "**мову дискурсу"** та **"мову структур"**[261]. Мову дискурсу використовують для опису стану світобудови або якоїсь її частини. Терміни цієї мови взяті з повсякденної мови і певним чином спеціалізуються, що зумовлює неоднозначність дискурсу. Такими є поняття простору, часу, речовини, руху, швидкості тощо. Структурна ж мова має переважно математичне походження. Прикладом структурних понять є параметр, координата, вектор, диференціал тощо. Одні з них однозначні, інші – неоднозначні.

Науковці вдаються до подвійного позначення явищ, які підлягають теоретичному описові у дискурсивних і структурних

[261] *Шьорер П.* Дві мови наукової теорії: від несумісності теорій до структурної де-революції і дискурсивної революції // Філософська і соціологічна думка, 1993. № 4. – С. 26.

поняттях. Подвійність позначення спричинена тим, що дані, отримані через виміри, експеримент або спостереження, насамперед позначають за допомогою понять дискурсивної мови, тобто отримані числові результати співвідносять із певними фізичними величинами. Наприклад, виміри дають довжину три метри, тривалість (час) п'ять секунд, напруга електричного поля сто вольтів тощо. Своєю чергою, поняття дискурсивної мови мають бути закодовані у певних математичних уявленнях, тобто структурних поняттях, аби функціонувати в тій чи тій математичній структурі. Наприклад, швидкість кодується як дотичний вектор, час – як координата або параметр. Істотною характеристикою такого кодування є відсутність фіксованої однозначної відповідності між певним дискурсивним і структурним поняттями. Різні дискурсивні поняття можуть кодуватися одним і тим самим структурним поняттям (наприклад, швидкість і силу позначають як вектор), і, навпаки, одне й те саме дискурсивне поняття може кодуватися за допомогою різних структурних понять (час у І. Ньютона – параметр, у А. Айнштайна – координата). Тому наука містить у собі проблеми двох типів, тобто проблему адекватного структурного способу кодування дискурсивних понять і дискурсивної інтерпретації структурних понять. Це означає, що теоретичний опис об'єкта включає онтологічний аспект його буття.

Розвиток наукової теорії, за П. Шьорером, здійснюється за схемою: **парадигма – дискурсивна революція – структурна де-революція**[262]. Коли евристичний потенціал парадигми вичерпаний, настає стадія наукової революції. Вона, безперечно, реальна й зачіпає насамперед дискурсивні висловлювання про світ (наприклад, поняття простору та часу в класичній і релятивістській фізиці). Тоді як із погляду структурної мови зміни наукової теорії менш значні. Це означає, що наступність у

[262] *Шьорер П.* Дві мови наукової теорії: від несумісності теорій до структурної де-революції і дискурсивної революції // Філософська і соціологічна думка, 1993. № 4. – С. 27.

теорії забезпечується шляхом кодування за допомогою майже ідентичних понять структурної мови. Отже, на думку вченого, апріорне припущення про несумісність між класичною та релятивістською теоріями не сприяє пошуку нового структурного формулювання (математичного інструментарію), завдяки якому обидві теорії постають складовими моментами більш загальної динамічної системи. Несумісність, що буцімто існує між класичною динамікою І. Ньютона та спеціальною теорією відносності А. Айнштайна спростовується побудовою динамічної теорії, яка є структурно ідентичною для них обох. Зрозуміло, що самі ці теорії не є ідентичними. Вони мають різні структурні позначення дискурсивних понять. Філософський аналіз, здійснений П. Шьорером, стверджує, що моделлю некласичної науки є відкрита некумулятивна система, яка містить у собі класичні теорії як свій окремий випадок.

**Постнекласична парадигма** науки виникає в 60–70-х роках XX ст. Її поява, певною мірою, зумовлена розчаруванням у науково-технічному прогресі. З одного боку, класична та некласична наука відкрила людині необмежені техніко-технологічні можливості в освоєнні дійсності, з іншого, – не дала надійних способів передбачення наслідків власної діяльності. Тому людина, незважаючи на потужну техніку, продовжувала діяти на природу неконтрольовано, що зумовило появу глобальних проблем сучасності. Відсутність способів передбачення наслідків людської діяльності підштовхнула до пошуку **прогностичної методології,** яка й стала стрижнем постнекласичної науки.

Класична та некласична парадигми науки орієнтували науковця на отримання істинного знання безвідносно до того як це знання може бути використано, які будуть соціальні наслідки. Натомість постнекласична парадигма науки, яка має справу з людиномірними системами, акцентує на моделюванні можливих ризиків і загроз щодо використання наукового знання.

У становленні постнекласичної науки важлива роль належить кібернетиці та теорії систем. Кібернетика вивчає доцільність та оптимальність управління складними динамічними

системами, що розвиваються. У дослідженні таких систем зростає питома вага **імітаційного моделювання** із застосуванням комп'ютерів. Це зумовило переорієнтацією науки на дослідження складних і надскладних систем.

Постнекласична наука вивчає об'єкти нового типу – **саморегулюючі** та **самоорганізуючі системи** як природного, так і соціокультурного походження (наприклад, зростання популяцій у тваринному світі, обіг капіталу, навчання людини в режимі діалогу з комп'ютером). Таким системам притаманна багаторівнева організація, наявність автономних і варіабельних підсистем, масова стохастична (випадкова детермінація) взаємодія елементів, наявність рівня управління та обернених зв'язків, що забезпечують їхню цілісність. Особливістю таких систем, на думку І. Пригожина, є ускладнення організації в процесі еволюції, становлення нових структур усередині системи, **незворотність** їхнього розвитку. Таким системам властивий яскраво виражений автокаталітичний характер функціонування, пов'язаний із синергетичними ефектами. Здійснюючи незначні впливи на систему, можна викликати ланцюгову реакцію наслідків, ефект якої буде абсолютно не співмірний зі силою впливу[263]. Самоорганізуючі системи здатні не лише змінювати свою структуру, а й алгоритм свого функціонування, відповідно до умов та мети. Такі системи є відкритими, нелінійними, динамічно нестабільними, основу їхнього дослідження становить методологія **синергетизму.**

Головні ідеї теорії самоорганізації (синергетики) розвинули лауреат Нобелівської премії бельгійський фізик **Ілля Пригожин** (1917–2003) та німецький учений **Герман Гакен** (1927 р. н.). **Принцип самоорганізації** виражає прагнення системи до впорядкованості та рівноваги через подолання ентропії (невпорядкованості, хаосу). Спрямованість розвитку самоорганізуючих систем є **багатоваріантною.** Це зумовлене тим, що майбутній

[263] *Пригожин И., Стенгерс И.* Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой. М.: Прогресс, 1986. — С. 197.

стан системи визначається не її минулим, а формується з майбутнього, тобто згідно з поставленою метою.

Методологія постнекласичної науки наголошує на плюралізмі розвитку самоорганізуючих систем, на можливості докорінної зміни траєкторії розвитку системи із втратою її системної пам'яті. Це означає, що не існує лінійної логіки розвитку таких систем, тобто від минулого до теперішнього і далі до майбутнього. Нелінійний процес розвитку призводить до розгалуження, до роздоріжжя, де система може обрати той чи той шлях. Отже, характер їхнього розвитку є спонтанним і непередбачуваним.

До методологічних підвалин постнекласичної науки належить порушення **принципу когерентності.** Це означає, що у розвитку самоорганізуючих систем виникають ситуації, коли другорядним, локальним, за своїм характером, впливам відповідають глобальні, за масштабами та енергетичною силою, наслідки. Тому майбутнє системи невизначене й відкрите для утворення нових структур у системі. Як результат такого розвитку, можливий ефект відгалуження. Ці точки відгалуження називають точками **біфуркації,** в яких відбувається збурення (флуктуації) її лінійного розвитку й перехід до нелінійного. Флуктуації системи можуть бути настільки потужними, що охоплюють систему загалом і змінюють режим її існування, виводять із властивого їй типу порядку. Але чи призведуть вони її до хаосу чи до впорядкованості іншого рівня – це окреме питання.

Постнекласична наука визнає впорядкованість, структурованість, хаосомність, стохастичність об'єктивними, універсальними характеристиками дійсності. У цій науці хаос розглядають не як джерело деструкції, а як етап, що є похідним від нерівноваги матеріальних систем, що й спричинює спонтанність структурогенезу.

Модель науки як самоорганізуючої системи розробив американський філософ **Пол Карл Фойєрабенд** (1924–1994) у працях "Проти методологічного примусу"(1975) та "Наука

в вільному суспільстві" (1978). На думку філософа, сучасній науці потрібна **анархістська епістемологія**, згідно з якою всі методологічні приписи (правила) мають свої межі, єдиним незмінним правилом є "допустиме все" (anything goes)[264], що не перешкоджає прогресу розвитку науки.

Методологію анархізму П. Фойєрабенд конкретизує в двох принципах: **проліферації теорій** (розмноження) та **неспіввимірності теорій.** В основі принципу проліферації, за П. Фойєрабендом, лежить той факт, що одна і та ж множина даних спостереження сумісна з дуже різними і взаємно несумісними теоріями[265]. Інакше кажучи, факти надають дослідникам значну свободу в побудові наукових теорій. Обмеження ж мають суб'єктивний характер. Висунута вченим теорія залежить не лише від фактів, а й від традиції, яку він репрезентує, від математичного апарату, яким він володіє, від його метафізичних переконань, смаків, естетичних поглядів та інших елементів, які існують суб'єктивно в мисленні науковця. Це й зумовлює взаємну несумісність нових теорій.

Принцип проліферації орієнтує науковців на створення й розробку теорій, несумісних з усталеними позиціями, навіть якщо останні є загальноприйнятими й добре обґрунтованими. Він визнає рівноцінними альтернативні теорії, запобігаючи передчасному усуненню з поля науки спростованих теорій. Річ у тім, що теорії, на думку П. Фойєрабенда, усувають та заміщають більш модними задовго до того, як їм випаде можливість продемонструвати всі свої переваги.

Створення альтернативних теорій сприяє їхній взаємній критиці та стимулює розвиток науки. Зростання наукового знання полягає у висуненні сміливих гіпотез та їхньому експериментальному спростуванні (але не усуненні з науки), у результаті чого настає розв'язання наукової проблеми. Тому проліферація

[264] *Фейрабенд П.* Избранные труды по методологии науки. М.: Прогресс, 1986. – С. 142.
[265] *Фейрабенд П.* Избранные труды по методологии науки. М.: Прогресс, 1986. – С. 53.

ферація благотворна для науки, у той час як вимога сумісності нових гіпотез зі старими теоріями нерозумна, оскільки надає перевагу старій теорії, а не кращій (ефективнішій). Більше того, на думку П. Фойєрабенда, сумісність необхідно розглядати як сигнал небезпеки, що засвідчує відсутність нових ідей у науці та тупцювання її на місці.

Методологія анархізму, визнаючи існування множини взаємно несумісних і разом з тим фактуально адекватних теорій, відкрила шлях теоретичному плюралізму в експериментальній перевірці теоретичного знання. Вчений зацікавлений виявити максимальний емпіричний зміст теорії, щоб зрозуміти якомога більше її аспектів, а тому не байдужий до плюралістичної методології. Порівнюючи теорії між собою, а не з фактами, він, перш ніж відкидати, спробує вдосконалити за допомогою *ad hoc* гіпотез ті концепції, які програють у змаганні. Отже, сучасна наука альтернативна, вона розвивається шляхом проліферації альтернативних теорій як рівноцінних. Будь-яку спростовану теорію можна модифікувати й зберегти за допомогою гіпотез *ad hoc*, які вказують напрям її подальшого дослідження. Це означає, що розвиток сучасної науки можна виразити у формі розгалуження, як біфуркаційний процес.

Якщо принцип проліферації характеризує **нелінійність розвитку науки**, то принцип неспіввимірності – **некумулятивність**. За П. Фойєрабендом, теорії неспіввимірні в тому сенсі, що між ними не можна встановити жодного зі звичних логічних відношень: включення, виключення, перетин. Він не поділяє вимоги сумісності, згідно з якою нові, ширші, точніші та глибші теорії містять у собі в "знесеному" вигляді, як окремий випадок, попередні неповні, неточні теорії.

Запропонована методологія обґрунтовує та пояснює поділ наук. Так, фізика ядра неспіввимірна з фізикою класичної механіки, хоча обидві ці науки є результатом проліферації єдиної фізики. Отже, згідно з П. Фойєрабендом, єдина наука можлива лише у вигляді соціальної інституції.

Класична, некласична та постнекласична наука передбачають різні типи методологій дослідницької діяльності: від усунення із процедур пояснення всього, що не стосується об'єкта (класична), до співставлення пояснюваних характеристик об'єкта з особливостями засобів і операцій діяльності (некласична) та осмислення ціннісно-цільових орієнтацій суб'єкта наукової діяльності у їхній співвіднесеності з можливими соціальними наслідками (постнекласична). Важливо те, що кожен рівень методології корелює із системними особливостями досліджуваних об'єктів і виступає умовою їхнього ефективного освоєння.

Усі розглянуті моделі науки ґрунтуються на пояснюючій методології, що має за мету встановити певні закономірності розвитку досліджуваних систем. Її застосовують у дослідженні природно-технічних та соціальних систем. Гуманітарне ж знання, за підходом некласичної філософії, потребує не лише пояснюючої, а й розуміючої методології (герменевтика, структурна антропологія тощо).

Двадцяте сторіччя можна без перебільшення вважати безпрецедентним у розвитку науки. Воно ввійшло в історію як сторіччя трьох наукових революцій: квантової, комп'ютерної й біомолекулярної[266]. Завдяки науковим революціям здійснено прориви в дослідженні мікро- і мегасвіту, штучного інтелекту та генетичного коду життя. За прогнозами науковців, вік відкриттів у науці завершується, йому на зміну приходить вік опанування. Сьогодні, на думку американського фізика **Мічіо Кайку** (1947 р. н.), ми впритул наблизилися до епохальної зміни – *з пасивних споглядачів Природи ми можемо перетворитися на її активних хореографів*.

Новий горизонт у розвитку науки зумовлений формуванням нової інформаційної культури, складовою компонентою якої є віртуальна реальність (від лат. v*irtualis*), що означає "можлива", тобто така, що може виявити себе за певних умов.

---

[266] *Кайку М.* Візії: як наука змінить XXI сторіччя. Львів: Літопис, 2004. – С. 18.

Віртуальне поле науки існувало завжди як невід'ємна складова парадигми даного наукового співтовариства. Воно мало локальний характер та обмежену сферу впливу. Віртуальне поле науки включало імперсональне знання науковця, його ціннісні орієнтації, естетичні смаки, етичні уподобання тощо.

З появою персональних комп'ютерів віртуальну реальність переміщують у пам'ять комп'ютера. Синтез комп'ютеризації та віртуальної реальності відкриває нові можливості для наукових досліджень. Завдяки всесвітній мережі Інтернет та розробці локальних мереж колективного користування інформацією формується глобальне віртуальне поле науки. Наукове знання втрачає свій персональний характер, воно функціонує за межами свідомості науковця як об'єктивоване. Кожен, хто має доступ до персонального комп'ютера може використовувати його. Формується новий рівень наукових досліджень – **віртуальний**. "Упродовж кількох сторіч, зазначає М. Кайку, наука розвивалася двома способами: експериментально і теоретично. Одні науковці проводили досліди із зовнішнім світом, тимчасом як інші намагалися написати математику й теорію, які б пояснювали дані отримані експериментально. Однак тепер з'являється ще й третя форма науки, що ґрунтується на комп'ютерному моделюванні у віртуальній реальності й відкриває нові сфери для дослідження"[267].

Сьогодні науковець щоразу частіше звертається до віртуальних об'єктів, які сконструйовані ним же за допомогою можливостей інтелектуальних систем. Вони репрезентують у віртуальному полі науки штучний інтелект і дають змогу оперувати віртуальними об'єктами. Особлива роль у дослідженні віртуальних об'єктів належить експертним системам. Вони містять не лише загальновідоме знання цього наукового напрямку, а й досвід, уміння та імперсональне знання науковця. Незважаючи на це, такі системи здатні до навчання шляхом реконструкції існуючого знання та накопичення персонального досвіду науковця.

[267] *Кайку М.* Візії: як наука змінить XXI сторіччя. Львів: Літопис, 2004. – С. 66.

Віртуальний об'єкт наукового дослідження є **квазіоб'єктом**. Він надпластичний, оскільки межі конструюючої діяльності науковця є умовними. Віртуальне поле науки багатошарове, і науковець із власним досвідом функціонує в ньому, як часто зазначають самі ж науковці, в ролі деміурга. Таке поле науки дає змогу науковцю ефективно діяти, однак лише в **умовному просторі** та **часі**, позаяк зв'язок із реальністю опосередкований. Якщо реальний об'єкт науковець досліджує в межах його причиново-наслідкових зв'язків, то віртуальний – на межі, тобто в процесі постійних трансформацій. Об'єкт репрезентують реальності, що виражають проміжні рівні його саморегуляції чи самоорганізації. Як наслідок, втрачає своє детермінуюче значення соціальний контекст пізнавальної діяльності.

Водночас віртуальна реальність надає широкі можливості для наукової творчості. На цьому аспекті віртуальних можливостей наголошує Л. Нікітін: "Через те, що просторово-часові відносини у віртуальній реальності постають як суб'єктивні переживання людини, яка має доступ до інформації, закладеної в комп'ютері, події тут виявляються не пов'язаними з хронологією, з певною послідовністю їх здійснення в часі. Вони можуть актуалізуватися за бажаннями оператора (користувача) у потрібному для нього сполученні, послідовності та спрямованості"[268].

Креативність стає нормою наукової діяльності в мережі, а ділитися ідеями в онлайні стає потребою. Виникає парадокс, незнаний до віртуалізації наукових досліджень. Науковець належить до двох взаємодоповнюючих реальностей: локальної соціокультурної та глобальної інформаційно-віртуальної. Віртуальна реальність формує нові потреби, інтереси, ціннісні орієнтації особи, відмінні від тих, які визнає реальне наукове співтовариство. Багато обмежень у віртуальному полі науки втрачають свою силу.

---

[268] *Нікітін Л.* Віртуальна реальність як соціальне явище // Філософська думка. 1999. № 6. – С. 48.

Функціонування віртуального поля науки забезпечує цілком новий феномен – "віртуальний" науковець. Він має власний імідж, проте немає чітко визначеного соціального статусу, а отже, і певних зобов'язань ні перед ким, окрім себе. Його діяльність не обмежена ні просторовими, ні часовими, ні соціальними рамками. Тому нагальною проблемою сьогодення є розвиток наукового мислення нового ґатунку, яке продукуючи новації, обов'язково містило б і оцінку можливих, але небажаних для людини наслідків.

Віртуальне поле науки змінює саме поняття "наукової спільноти", яка більше не локалізована в просторі. Поряд із класичною науковою спільнотою постає **екстериторіальна спільнота віртуальних науковців**. Потенційно вона перетворюється в ідеальне наукове співтовариство, де кожен і всі, хто поділяє таку парадигму, можуть ефективно спілкуватися в режимі реального часу. Зникають соціальні бар'єри для спілкування. Науковцю немає потреби захищати свій соціальний статус за право брати участь у науковому дискурсі. Підставою є лише науковий доробок. Мережа дає змогу ефективно спілкуватися в колі однодумців, концентрувати увагу на розв'язанні наукових проблем і виявляти нові.

Науковий дискурс у межах ідеальної наукової спільноти зумовлює потребу щодо нових критеріїв наукових досліджень. Річ у тім, що віртуалізація науки вже зіткнулась із проблемою дефіциту концептуальності та критичності, "розмивання" істинності та цінності наукового знання.

Отже, віртуалізація науки є закономірним процесом, який пов'язаний зі стрімким розвитком її комп'ютеризації та інформатизації. Віртуальне поле науки усуває будь-які межі для наукових досліджень. Проте свобода наукового пошуку має органічно поєднуватися з екологічною та моральною відповідальністю науковця та наукових співтовариств.

## Ï è ò à í íÿ äëÿ ñà ì îêî í òðîëþ

1. *Назвіть проблематику епістемології.*
2. *Які критерії класичної науки, за О. Контом?*
3. *У чому суть матеріалістичної діалектики як методології науки?*
4. *Дайте характеристику моделі класичної науки.*
5. *Які критерії некласичної науки, за Г. Башляром?*
6. *У чому полягає специфіка моделі некласичної науки?*
7. *Що таке парадигма? Яка її роль у наукових дослідженнях, за Т. Куном?*
8. *Що таке науково-дослідницька програма? Яка її структура, за І. Лакатошем?*
9. *Які критерії постнекласичної науки, за І. Пригожиним?*
10. *Охарактеризуйте методологію постнекласичної науки, за П. Фойєрабендом.*
11. *У чому суть віртуалізації науки? Які критерії віртуальної науки?*

## Ë³ò åðà ò óðà

1. Башляр Г. Новый рационализм. М.: Прогресс, 1987. 376 с.
2. Енгельс Ф. Діалектика природи. К.: Політвидав України, 1977. 382 с.
3. Кайку М. Візії: як наука змінить XXI сторіччя. Львів: Літопис, 2004. 544 с.
4. Кун Т. Структура наукових революцій. Port-Royal: Академ-Прес, 2001. 226 с.
5. Лакатос И. Избранные произведения по философии и методологии науки. М.: Академический Проект; Трикста, 2008. 475 с.
6. Нікітін Л. Віртуальна реальність як соціальне явище // Філософська думка. 1999. № 6. С. 43–57.
7. Поппер К. Відкрите суспільство та його вороги. У 2 т. К.: Основи, 1994. Т. 2 . 494 с.

8. Поппер К. Логика и рост научного знания. М.: Прогресс, 1983. 604 с.
9. Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой. М.: Прогресс, 1986. 431 с.
10. Семенюк Е., Мельник В. Філософія сучасної науки і техніки. Львів: Світ, 2006. 152 с.
11. Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. М.: Прогресс, 1986. 544 с.
12. Шьорер П. Дві мови наукової теорії: від несумісності теорій до структурної де-революції і дискурсивної революції // Філософська і соціологічна думка, 1993. №4. С. 24–42.

# Розділ 12

## МЕТОДОЛОГІЯ ГУМАНІТАРНОГО ПІЗНАННЯ ТА ЗНАННЯ

***Коло питань:*** Класична герменевтика та її проблематика. Ф. Шляйєрмахер. Історична герменевтика. В. Дільтай. Філософська герменевтика та її специфіка. М. Гайдеґер. Г.- Ґ. Ґадамер. Філософія мови О. Потебні. Лінгвістична філософія та її проблематика. Структуралізм як метод соціогуманітарного пізнання. Етапи еволюції структуралізму.

Гуманітарне пізнання і знання, яке В. Дільтай означив як "науки про дух", безпосередньо пов'язані з текстами, що представляють собою багатосмислове поле функціонування культури та її носія – людини. Виокремлення гуманітарних наук із філософії, що відбувалося в XIX ст., актуалізувало проблему розуміння та інтерпретації текстів, знакових систем і символів, які презентують тексти. Філософську рефлексію гуманітарного пізнання та знання започаткувала традиційна герменевтика.

Витоки герменевтики сягають VI ст. до н. е. Сам термін походить від імені Гермеса, який у давньогрецькій міфології був посланцем богів. Його місія полягала у тому, щоб донести веління богів до людей у зрозумілій формі. Гермеса вважають винахідником мови і письма.

В античності мистецтво розуміння пов'язували з пошуками прийомів для розкриття "прихованого" смислу, який нібито

мають твори Гомера. Згодом християнство дало новий поштовх для розробки методів інтерпретації в патристиці. В середні віки склалося розуміння герменевтики як сукупності правил, що дають змогу популярно тлумачити біблійні тексти.

Вчення про **мистецтво розуміння** та тлумачення текстів виникло в XVII–XVIII ст. Саме тоді постали спеціальні герменевтики як мистецтво розуміння релігійних текстів (М. Лютер), юридичних (Ф. Савіньї) та літературних (В. фон Гумбольдт). Кожна з них була відповіддю на потреби духовно-культурного розвитку Європи. Філологічна герменевтика виникла через необхідність автентичного перекладу класичної літератури. Юридична – через застосування законів у конкретній ситуації правового судочинства. Релігійна – через необхідність самозахисту тлумачення Біблії реформаторами християнської церкви, які вважали, що розуміння Святого Письма утруднене традицією церковної догматики, яка склалася в рамках патристики. М. Лютер сформулював реформаційний принцип, згідно з яким не потрібно традиції для правильного розуміння Біблії, оскільки вона має однозначний смисл, який можна з'ясувати безпосередньо з її тексту. Для філологів, юристів і теологів герменевтику визначали за змістом того, що вимагало розуміння, передбачаючи наявність мистецтва розуміння.

На початку XIX ст. німецький філософ і теолог **Фрідріх Даніель Ернст Шляйєрмахер** (1768–1834) формулює **ідею універсальної герменевтики**. В її побудові він виходив із факту універсальності **феномену непорозуміння** в культурному житті людини. На його думку, непорозуміння виникає саме собою, а розуміння щоразу треба прагнути й шукати[269]. Герменевтика, за Ф. Шляйєрмахером, – це мистецтво уникати непорозуміння.

У праці "Перший начерк герменевтики" (1809–1810) Ф. Шляйєрмахер уперше порушив питання про загальні пе-

[269] *Ґадамер Г.-Ґ.* Істина і метод. Основи філософської герменевтики. К.: Юніверс, 2000. Т. 1. – С. 175.

редумови будь-якої спеціальної герменевтики: філологічної, юридичної чи теологічної. На його думку, спеціальну герменевтику не можна назвати теорією, бо це всього-на-всього набір правил, виокремлених у результаті багаторічних спостережень за витлумаченням окремих випадків нерозуміння. Спеціальна герменевтика займалася не розумінням, а незрозумілим у тексті. Звідси випливає, що закономірно ставити за мету створити універсальну герменевтику, з'ясувати процес розуміння, його закономірності й принципи. Саме Ф. Шляйєрмахер перетворює **герменевтику** в **теорію** та **мистецтво розуміння текстів** і **мови взагалі.**

**Розуміння** – головне поняття герменевтики. Категоріальний статус воно отримало у Ф. Шляйєрмахера. Досліджуючи процес розуміння, він доходить висновку, що основою розуміння є **близькість** і **чужість** людей, їхньої мови, думок, життя, тобто схожість і відмінність між автором і читачем (інтерпретатором). Якби між ними не існувало чужості (відмінності), то герменевтика була б зайвою, бо зміст мови, думки засвоювалися б безпосередньо (інтуїтивно). І, навпаки, якби між ними не існувало близькості (схожості), то не було б вихідного моменту для порозуміння. Отже, розуміння конституюється завдяки двом моментам: моменту спільності, близькості за духом, думкам, і моменту певної чужості, відмінності між автором та інтерпретатором.

Якщо відношення близькості та чужості є універсальною основою розуміння, то **середовищем порозуміння** є **мова**. Розуміння реалізується в процесі мовного спілкування. Будь-яка людина подвійно пов'язана з мовою. З одного боку, людина як мисляча істота, індивідуалізує дану їй загальну мову, а з іншого, – всі її думки знаходяться під владою мови. Мова й людська індивідуальність, не пригноблюючи, впливають одна на одну. Тому в основі герменевтики, за Ф. Шляйєрмахером, лежать два протилежні, але рівні за значенням принципи:

– мова модифікується і розвивається під впливом індивідуальності людини (автора чи інтерпретатора);

– автор (інтерпретатор) у своїй літературній (мовній) продукції залежить від мови.

Перший принцип означає, що мова – історичний феномен, який постійно розвивають і вдосконалюють. Окремі люди вносять модифікації. Ці новації сприймають інші люди й вони осідають у мові. Завдяки цьому мова – жива, рухлива система.

Другий принцип виражає залежність людини від рідної мови, якою вона розмовляє й мислить. Будь-яка мова має свої нормативні правила. Нормативність мови обмежує й визначає індивідуальне мислення. Людина, своєю чергою, чинить стихійний опір владі мови. Тому між прагненням людини до індивідуальної неповторної своєрідності вияву думок і загальністю мови, яка придушує це прагнення, існує напруга. Оскільки таку напругу можна виявити в будь-якому тексті, то Ф. Шляйєрмахер виділяє дві складові розуміння: **граматичну** та **психологічну**, тобто **розуміння** постає як віднайдення смислу тексту в процесі його граматичної та психологічної інтерпретації. Тому мистецтво розуміння філософ визначає як проникнення в дух мови і своєрідність автора.

Традиційна герменевтика містить у собі систему правил (техніку розуміння), які можна засвоїти та свідомо використовувати. Техніка граматичного і психологічного розуміння подана в праці "Компендіумний виклад" (1819). Граматичне витлумачення виявляє індивідуальне значення слів і речень. Однак Ф. Шляйєрмахер акцентує увагу на **психологічному витлумаченні**, завдяки якому можна реконструювати творчий процес автора: від замислу до втілення. Отже, герменевт, на думку філософа, повинен мати "мовний талант" і талант "пізнання окремих людей". Мовний талант передбачає освоєння чужих мов з їхньою специфікою та порівнянням, а також проникнення в духовний світ мови і її відношення до мислення. Талант пізнання духовного світу людини передбачає реконструкцію образу дії людини та проникнення в глибини особистісної своєрідності.

Ф. Шляйєрмахерові належить розробка головного принципу класичної герменевтики: **герменевтичного кола.** Він

вперше чітко сформулював його зміст: щоб зрозуміти ціле, необхідно зрозуміти його частини, а щоб зрозуміти окремі частини, треба мати уявлення про смисл цілого. Філософ іде за герменевтичною традицією, що смисл окремого завжди походить лише від взаємозв'язку, а отже, – від цілого. Цей принцип цілком слушний для граматичного розуміння кожної фрази аж до включення її у цілісний взаємозв'язок літературного твору чи навіть до літератури загалом або літературного жанру зокрема. Ф. Шляйєрмахер застосовує принцип герменевтичного кола і до психологічного розуміння людини. В принципі розуміння – це завжди рух за колом, тому й настільки суттєвим є повернення від цілого до частин і навпаки. Це той самий рух, де ми вчимося розуміти чужу думку, чужу мову, чуже минуле. До того ж таке коло постійно розширюється, бо поняття цілого має відносне значення, а коли твір включається до щоразу ширших взаємозв'язків, це зачіпає і розуміння частин.

Згідно з поглядом Ф. Шляйєрмахера, розуміння здійснюється через єдність двох методів: **дивінаційного** (інтуїтивного) і **компаративного** (порівняльно-пояснювального). Ці два методи теж утворюють герменевтичне коло. Річ у тім, що творчість може здійснюватися механічно, за правилами та законами, тоді як композиція може бути свідомо відтворена інтерпретатором. Оскільки вона залишається індивідуальною, творчою конструкцією генія, то такого відтворення не існує. Геній сам створює зразки й встановлює правила, він творить нові форми слововживання, літературної композиції тощо. Ф. Шляйємахер цілком ураховує подібне розрізнення. Тож, щоб відповідати вимогам геніальної творчості, герменевтика потребує дивінації, безпосереднього здогаду, який, своєю чергою, передбачає своєрідну конгеніальність (здатність до відновлення творчого акту). З цього випливає, що фундаментом розуміння завжди має бути дивінаційний акт конгеніальності, можливість чого ґрунтується на первісному зв'язку всіх індивідуальностей[270].

[270] *Ґадамер Г.-Ґ.* Істина і метод. Основи філософської герменевтики. К.: Юніверс, 2000. Т. 1. – С. 179.

Головна проблема розуміння зумовлена просторовою та часовою дистанцією, що відділяє дослідника й автора тексту. Особливе завдання для герменевта – подолати часову дистанцію, яке Ф. Шляйєрмахер назвав "тотожністю з першочитачем", завдяки якій інтерпретатор перебуває абсолютно в одному часі з автором. Але така "операція зрівняння", встановлення мовної та історичної рівності, – це лише попередня духовна умова для справжнього акту розуміння. Успішна герменевтична процедура вимагає ототожнення інтерпретатора не з першочитачем, а з автором. Філософ вважає, що індивідуальність автора треба осягати безпосередньо, "немов перетворивши себе на іншого". Це означає усунення не лише історичної дистанції між ними, а й відмову інтерпретатора від власного Я та духовно-історичної ситуації, в якій він живе. Тоді текст розкривається, неначе своєрідна маніфестація життя цього автора, а розуміння набуває можливості довершеної адекватності. Тож завдання герменевтики – ***зрозуміти автора краще, ніж він сам себе розумів***[271].

Що хоче сказати Ф. Шляйєрмахер цією формулою? На думку Ганса–Ґеорґа Ґадамера, Ф. Шляйєрмахер розглядає акт розуміння як реконструювання творчого процесу, завдяки якому можна усвідомити дещо з того, що творець сам не міг усвідомити. Краще розуміння, яке відрізняє інтерпретатора від автора, стосується не розуміння предмета, про який ідеться в тексті, а лише розуміння тексту, того, що мав на увазі й висловив автор. Зокрема, "хто вчиться мовного розуміння чужомовного тексту, той буде чітко фіксувати у свідомості граматичні правила та композиційну форму, яких дотримувався автор, сам того не помічаючи, оскільки він живе цією мовою та її художніми образами"[272]. Отже, є один вимір розуміння – і це смисловий зміст твору, який треба розшифрувати й збагнути у власному задумі автора поза історичним досвідом.

---

[271] Див. Ґадамер Г.-Ґ. Істина і метод. Основи філософської герменевтики. К.: Юніверс, 2000. Т. 1. – С. 182.
[272] Там само.

Наприкінці XIX ст. завдяки працям **Вільгельма Дільтая** (1833–1911) та **Ґеорґа Зімеля** (1858-1918) герменевтика утверджується як **методологія наук про дух.** Річ у тім, що в другій половині XIX ст. виникла проблема розуміння історії. На думку Г. Ґадамера, історика вирізняє прагнення зрозуміти цілісну картину історії людства. Кожний окремий текст для нього не щось самоцінне, а тільки джерело інформації, тобто проміжний матеріал для пізнання історичних взаємозв'язків, тому він нічим не відрізняється від усіх німих свідків минулого. Тому стосовно історичних джерел цілком застосовна класична герменевтика у вигляді схеми цілого і частин. Вона справедлива щодо будь-якого тексту. "Але існує різниця: спробувати зрозуміти текст як літературне явище з точки зору його змісту і композиції – або використати його як документ для вивчення широких історичних взаємозв'язків, про які текст надає відомості, що улягають критичній перевірці"[273].

Заслуга В. Дільтая полягає в тому, що він переносить герменевтичний принцип розуміння на світ історії, на **історичну науку**. Тепер не лише джерела постають перед нами як тексти, але й сама історична дійсність – це текст, що підлягає розумінню. За В. Дільтаєм, дослідження історії постає як розшифрування (інтерпретація) історичного досвіду.

Герменевтика – універсальне середовище історичної свідомості. Вона дає змогу мислити взаємозв'язок світової історії не телеологічно, тобто без допомоги поняття кінцевого стану, що було б чимось на кшталт кінця історії, судного дня світової історії. Вона виходить із того, що немає кінця історії, немає нічого поза історією. Тому розуміння сукупного руху універсальної історії може бути досягнуте лише з огляду на саму історичну **традицію.**

Дев'ятнадцяте сторіччя було періодом конституювання історичної науки як досвідної, замість спекулятивної. Було відки-

[273] *Ґадамер Г.-Ґ.* Істина і метод. Основи філософської герменевтики. К.: Юніверс, 2000. Т. 1. – С. 187.

нуто геґелівську претензію суто раціонального конструювання світової історії. Тож поряд із кантівською відповіддю на запитання, чи можливе теоретичне природознавство, В. Дільтай мав знайти відповідь на запитання, як історичний досвід може перетворитися на науку. Він, очевидно, йшов за І. Кантом, а тому й ставив питання про категорії історичного світу, що здатні були б нести на собі всю будівлю історичного світу, зведену гуманітарними науками.

В. Дільтай виокремлює гуманітарне знання в самостійну галузь наукового знання й стверджує, що **предметом наук про дух є життя.** Життя – перманентний потік становлення. Воно, на думку філософа, – фундаментальний фактор історії як неперервно-творча реальність, яка налаштована на побудову стійких єдностей значень. Пізнання не може вийти за межі життя, щоб віднайти "по той бік" якусь його засаду. Якби поза життям, що плине через минуле, теперішнє й майбутнє, було дещо позачасове, то воно передувало б життю, було б його передумовою, яка б ніколи не переживалася як даність. Отже, життя самодостатнє, і його необхідно тлумачити зі середини. Тоді як світ є лише фіксацією життя мисленням. А звідси випливає висновок В. Дільтая: не життя треба пояснювати зі світу, а, навпаки, світ потрібно пояснювати із життя.

Життя складається із взаємодії людей. Індивідуальне психічне життя є джерелом духовного життя суспільства та основою для його розуміння. Інакше кажучи, всі процеси, що відбуваються в суспільстві, випливають із духовного життя людини і пояснюються ним. "Найперша умова можливості історичної науки, – пише В. Дільтай, – полягає в тому, що я сам – історична істота, що історію вивчає той же, хто її творить"[274]. Питання полягає в тому, як досвід індивіда та його пізнання сягають до рівня історичного досвіду та об'єктивності.

[274] Див. Ґадамер Г.-Ґ. Істина і метод. Основи філософської герменевтики. К.: Юніверс, 2000. Т. 1. – С. 209.

На думку В. Дільтая, **переживання** – остаточна передумова пізнання історичного світу. Тут присутня безпосередня вірогідність, оскільки у переживанні немає різниці між актом переживання і тим, що внутрішньо сприймається. Навпаки, переживання – це внутрішнє буття, що далі не розкладається. Окремі значущі переживання утворюють єдність процесу життя. Тому гуманітарні науки досліджують індивідуальне та унікальне життя історичних індивідів.

Життя не дано нам ззовні і не чуже нам, воно дано нам безпосередньо в переживанні. Тому духовні науки відрізняються від природничих не лише предметом, а й методом. Отже, науки про дух мають право на самостійне визначення методів, що відповідають їхньому предмету.

Ми пізнаємо природу (світ) раціонально на основі логічних категорій і розсудкових понять, ми її пояснюємо. Життя не можна пояснити за допомогою логічних формул і понять. Пізнання життя – ірраціональне, як ірраціональне саме життя. Життя ми розуміємо. Розуміння – це безпосереднє інтуїтивне вчування, вживання суб'єкта в предмет розуміння та вираження його у новому тексті (дисертації, критичній статті про мистецтво тощо). При цьому необхідно дотримуватися вимог історичного мислення, згідно з яким треба розуміти час, виходячи з нього самого й не застосовувати до нього вимірів чужої йому сучасності. Водночас розуміння має керуватися принципом герменевтичного кола. Категоріальна структура "частина–ціле" є необхідною умовою розуміння в гуманітарних науках. За допомогою цих принципів, вважав В. Дільтай, можна пізнавати найширші історичні взаємозв'язки.

Ми знаємо, що існують відмінності як між індивідами, так і між народами. Якими ж принципами треба керуватися, щоб було можливим взаємне розуміння? За В. Дільтаєм, життя об'єктивується в текстах і творах мистецтва. Він припускає, що існує **схожість** дослідника й автора тексту. Дослідник історії є таким же, як і її творець. Людина може пізнати те, що створено духом людини. Отже, через інтерпретацію мовних

виразів дослідник має відтворити, пережити першопочаткове переживання та духовно-чуттєво осягнути "чужий світ". Але як ми можемо бути впевнені в тому, що відтворене нами переживання містить дещо спільне, наприклад, з оригінальним переживанням художника епохи Відродження? Оскільки, за В. Дільтаєм, суспільне життя – це духовне життя, яке розуміють як сукупність вольової та емоційної активності душі, то розуміння проявів життя повинно спиратися на психологію. Інакше кажучи, методологією наук про дух має бути **описова психологія**. Будь-яка галузь наук про дух потребує психології для розуміння свого предмета. Мета психології – не давати причинові пояснення психічних явищ, а описувати ті душевні стани, які переживає людина.

Виникає питання: як можливе загальнозначуще знання про дух? Адже внутрішнє духовне життя інших людей нам недоступне. Для того, щоб ми могли проникнути у чуже життя, воно повинно мати зовнішній вияв, наприклад, у художніх творах, правових документах, звичаях. Текст – це об'єктивація життя "творчого індивіда". Ми розуміємо себе в інших тому, що вносимо своє власне переживання в будь-який вид презентації власного і чужого життя. Якщо нам вдасться ввійти і вжитися в історичну подію і пережити її заново у всій її індивідуальності та своєрідності, то тим самим буде досягнуто все, що може дати наука. Ми повинні зрозуміти почуття, думки, настрої, мотиви учасників історичних подій. Зв'язок переживання, вираження і розуміння є тією процедурою, завдяки якій людство є для нас предметом наук про дух.

Підсумовуючи розвиток класичної герменевтики, сучасний німецький філософ Г. Ґадамер зазначає, що її вінець – психологічне витлумачення, тобто прагнення ввійти в індивідуальність іншого, розгадати її загадки. Власне, в цьому її однобічність, оскільки передумовою розуміння є вимога конгеніальності автора й інтерпретатора твору. Однак, на думку Г. Ґадамера, диво розуміння полягає саме в тому, що не потрібно жодної конгеніальності, аби пізнати те справді визначальне та пер-

вісно-осмислене, що міститься в історичному переданні. Ми спроможні розкрити себе назустріч вимогам тексту і розуміти його.

Всередині XX ст. відбулася полеміка між Е. Беті та М. Гайдеґером, яка започаткувала розмежування двох ліній розвитку герменевтики: як теорії інтерпретації і як способу філософування. **Енріко Беті** (1890–1970) будував герменевтику на основі теоретичних принципів філософії В. Дільтая як "методологію наук про дух". У праці "Загальна теорія інтерпретації" (1967) він розробив вчення про процедури розуміння та інтерпретації текстів. Розуміння для нього – це **епістемологічна проблема**. Об'єктом розуміння виступають "значущі форми", за якими стоїть об'єктивований у них дух.

Розуміння тексту включає в себе наступні етапи: рекогнітивний (узнавання), репродуктивний (відтворення) і нормативний (застосування). Розуміння містить інтерпретацію (першопочаткове віднайдення смислу), реінтерпретацію (уточнення смислу), дивергенцію (розмежування смислів) та конвергенцію (об'єднання раніше виокремлених смислів). Він сформулював такі правила інтерпретації:

– автономії об'єкта, згідно з яким об'єкт має іманентну логіку існування;

– відтворення об'єкта у цілісності його внутрішніх зв'язків;

– актуальності значення, згідно з яким реконструюване ціле повинно бути включене в інтелектуальний горизонт інтерпретатора.

Головне своє завдання Е. Беті вбачав у захисті історичного пізнання від свавілля "суб'єктивності".

Під час дискусії М. Гайдеґер формулює проект **філософської герменевтики.** Для нього **розуміння** із методу пізнання перетворюється у специфічно людське ставлення до дійсності. Розуміння – це первинна буттєва характеристика самого життя людини. Людина з розумінням ставиться до свого буття. Лю-

дина є буттям, що само себе витлумачує. **Розуміння** є фундаментальним способом буття людини у світі[275]. Воно передує людській активності, як її передрозуміння. "Передрозуміння" можна виправляти, корегувати, але цілком звільнитися від нього неможливо. Воно – необхідна умова будь-якого розуміння. М. Гайдеґер також "відкрив проективний характер будь-якого розуміння й мислив власне розуміння як рух трансцендування, піднесення над сущим"[276]. Це був досить сміливий виклик традиційній герменевтиці. Розуміння, за М. Гайдеґером, в кінцевому підсумку є **саморозумінням** і означає для суб'єкта стан нової духовної свободи. Адже той, хто розуміє, розуміє себе, проектує себе на власні можливості.

Які наслідки мала для побудови історичної герменевтики онтологічна радикалізація розуміння, здійснена М. Гайдеґером? Він звернувся до проблематики історичної герменевтики, щоб розкрити передструктуру розуміння в онтологічній перспективі. На думку М. Гайдеґера, "кожне правильне витлумачення мусить зректися довільності осяянь та обмеженості непомітних розумових звичок і зосередити увагу на "самих фактах" (для філолога ними слугують осмислені тексти). Очевидно, що дозволити фактам визначати його дії, – це з боку інтерпретатора є не раптовим "сміливим рішенням", а дійсно "першим, постійним та останнім завданням. Адже йдеться про те, щоб дотримуватися фактів усупереч усім викривленням, що походять від самого тлумача, заважаючи йому йти правильним шляхом. Той, хто хоче зрозуміти текст, постійно здійснює начерк смислу. Коли у тексті починає вимальовуватися певний смисл, він робить попередній начерк усього тексту загалом. Та цей перший смисл прояснюється, своєю чергою, тільки тому, що ми від самого початку читаємо текст, очікуючи знайти в ньому той чи той певний смисл. Розуміння того, що містить у

[275] *Хайдеггер М.* Бытие и время. Харьков: Фолио, 2003. – С. 168.
[276] Див. Ґадамер Г.-Г. Істина і метод. Основи філософської герменевтики. К.: Юніверс, 2000. Т. 1. – С. 243.

собі текст, полягає у розробці такого попереднього начерку, а він, зрозуміло, підлягає постійному перегляданню в процесі подальшого заглиблення у смисл тексту"[277].

Смислове осягнення тексту постає як рух розуміння й витлумачення. Упереджені, непідкріплені фактами думки загрожують збити з правильного шляху того, хто прагне розуміння. У розробці слушних начерків, які відповідають фактам, що є передбаченнями смислу й мають бути засвідчені фактами, і полягає постійне завдання розуміння. Воно набуває власних реальних можливостей винятково тоді, коли його переддумки не є випадковістю, а легітимні з погляду походження й значущості. Як зазначає Г. Гадамер, той, хто хоче зрозуміти, не повинен покладатися на випадковість своїх власних переддумок. Адже, коли людина вперто й послідовно не зважає на висловлені в тексті думки, вони неодмінно "вдеруться" до її ілюзорного розуміння і знищать його. Тому герменевтично вихована людина має бути сприйнятливою до іншого тексту.

Що ж визначає передрозуміння? На думку М. Гайдеґера, – традиція. За власною суттю, **традиція** – це збереження того, що є, збереження, що існуватиме за будь-яких історичних змін. Тому на початку кожної історичної герменевтики повинно стояти зняття абстрактної протилежності між традицією та історичною наукою. Вплив живої традиції, з одного боку, й історичного дослідження, з іншого, утворюють єдність.

Носієм традицій розуміння є мова. Мова має своєрідне самостійне буття стосовно окремої людини, яка належить до певного мовного кола. Мова – особлива реальність, всередині якої людина себе застає і зростає, тому М. Гайдеґер називає її "храмом буття". В стихії мови здійснюється як розуміння людиною світу, так і саморозуміння, і розуміння один одного. Завдяки мові світ є світом-тут-буття. Коло розуміння описує онтологічний момент розуміння.

---

[277] Див. Ґадамер Г.-Ґ. Істина і метод. Основи філософської герменевтики. К.: Юніверс, 2000. Т. 1. – С. 248.

Подальший розвиток філософська герменевтика отримала у працях сучасного німецького філософа Г. Ґадамера. На його думку, герменевтика – універсальна філософія нашого часу, яка покликана відповідати на питання, як можливе розуміння навколишнього світу, як у цьому розумінні втілюється істина буття? А тому предметом філософської герменевтики є вся сукупність людського знання про світ і буття в ньому. **Герменевтика – це досвід світу.** Поняття "досвід" найменш з'ясоване, зазначає Г. Ґадамер. Ми звикли використовувати таке поняття тільки стосовно наук про природу, а це значно збіднює його первинний зміст. Адже дійсність не лише теоретично пізнається, але й життєво-практично випробовується людиною. Досвід містить у собі й безпосередні переживання (досвід життя) і різні форми практичного та естетичного освоєння реальності (досвід історії, мистецтва тощо).

**Розуміння – це інтерпретація досвіду.** Середовищем герменевтичного досвіду є мова. Саме в середовищі мови відбувається процес обопільної домовленості співбесідників і виникає обопільне розуміння самої справи. Розуміння мови ще не є справжнім розумінням і не містить у собі жодної інтерпретації, воно – життєвий процес. Ми розуміємо мову, оскільки живемо в ній. А тому засвоєння мови є лише попередньою умовою розуміння.

Мова зумовлює розуміння людини та її досвід, бо саме в мові світ і Я початково належать одне одному. Саме мова, саме те, що в ній виражено, створює світ, в якому ми живемо. Мова апріорі зумовлює межі та спосіб нашого розуміння як власного світу, так і світу історії. Мова задає вихідні схеми людської орієнтації в світі, випереджаючи його понятєвий вираз. Історичний досвід нації закумульовано в мові. А тому, зазначає Г. Ґадамер, "втрата мови означає історичну приреченість народу".

У процесі конституювання філософської герменевтики були сформульовані такі її принципи:

**Відкритість інтерпретації**, яка згідно з Г. Ґадамером, ніколи не може бути завершена. Мова – це автентичний спосіб само-

розуміння істин буття. Істина не є характеристикою пізнання, а характеристикою самого буття. Вона не може бути схоплена за допомогою методу. Вона лише відкриває себе розуміючому осмисленню. Розуміння постає як відкриття можливостей для осмислення передання в кожній конкретній ситуації по-новому і по-іншому. Смисловий горизонт розуміння, наголошує філософ, не може бути обмежений ні тим, що мав на увазі автор, ні обрієм того адресата, кому первісно був призначений текст.

**Діалогічність інтерпретації,** що постає як діалектика запитання й відповіді. "Запитувати – означає виводите у відкрите. Відкритість того, кого запитують, полягає у незаготовленості відповіді. Запитуване має перебувати в стані невизначеності стосовно того, що вирішує, що повинне встановити істину мовлення. Смисл запитування й полягає в тому, щоб… розкрити запитуване в його проблематичності. Воно має бути приведене у стан невизначеності, коли "за" і "проти" набувають рівноваги"[278]. Кожне дійсне запитання потребує відкритості, продовжує Г. Ґадамер. Коли вона відсутня, то запитання є лише позірністю запитання, позбавленого справжнього смислу. У вирішенні запитання криється шлях до знання. Запитання вирішуються хоча б тому, зазначає філософ, що підстави на користь однієї можливості набувають переваги над підставами на користь іншої; але повним знанням це ще не буде. Лише після розгляду контраргументів, ми, справді, пізнаємо суть справи.

**Герменевтичний трикутник**. Для Г. Ґадамера історична дистанція між інтерпретатором і часом створення тексту не утруднює, а, навпаки, полегшує процес розуміння. Він критикує Ф. Шляйєрмахера і В. Дільтая за вимогу злиття автора та інтерпретатора, за відмову від власного Я.

Філософську герменевтику характеризує поняття "горизонт". "Горизонт – це поле зору, яке охоплює та обіймає все те, що може бути побаченим із якогось пункту... Позбавлений

[278] *Ґадамер Г.-Ґ.* Істина і метод. Основи філософської герменевтики. К.: Юніверс, 2000. Т. 1. – С. 337.

горизонту, бачить не досить далеко й тому переоцінює близьке. І навпаки: володіти широчінню горизонту означає: не обмежуватися найближчим, а виходити за його рамки. Той, хто володіє широтою горизонту, здатен правильно зважувати значення всіх речей, що містяться в середині цього горизонту, з точок зору віддаленості й близькості, великого й малого. Розробка герменевтичної ситуації означає, відповідно, знаходження правильного горизонту запитування для тих питань, що їх ставить перед нами історичне передання"[279]. Цей принцип надзвичайно важливий в історичній науці. Мислити історично зовсім не означає зректися власних понять та мислити лише у поняттях епохи, що досліджують. Мислити історично – означає проводити ті зміни, яких зазнають поняття минулих епох, коли ми самі починаємо мислити цими поняттями.

**Принцип злиття горизонтів.** Справді, визначальним є власний горизонт інтерпретатора, але не як певний власний погляд, який вперто зберігають чи проштовхують, а, швидше, як думка й можливість, що її ми вводимо до гри й ставимо на карту, й вона допомагає нам насправді усвідомити те, про що говориться в тексті. Безперечно, горизонти автора та інтерпретатора відмінні через історичну дистанцію між ними. Однак ця відмінність визначає лише початкову стадію розуміння. Горизонт інтерпретатора (його духовність, мислений світ як основа попереднього розуміння) гнучкий, здатний до зміни, розширення, через включення своєрідного горизонту автора, який надає власному погляду непохитності й недосяжності. Як наслідок, виникає новий, загальний горизонт, що охоплює горизонти як автора, так й інтерпретатора.

Інтерпретація – це **конструювання смислу заново**. Завдання витлумачення полягає не в реконструкції смислу, а в конструюванні інтерпретованої реальності, не вживатися в культурний досвід автора тексту, а витворити його заново в

[279] *Ґадамер Г.-Ґ.* Істина і метод. Основи філософської герменевтики. К.: Юніверс, 2000. Т. 1. – С. 281.

контексті власного досвіду. Це передбачає плюральність можливостей розуміння, позаяк акт розуміння є водночас актом саморозуміння.

Треба зазначити, що в другій половині XIX ст. Україна мала чільного філософа за покликанням, дослідника фольклору, літератури і мовознавства, що не поступався західноєвропейським ученим – **Олександра Потебню** (1835–1891). Як науковець він далеко випередив своїх сучасників, хоча не був популярним за життя. Значущість творчого доробку О. Потебні вимірюється передовсім його внеском у мовознавство та теорію літератури. Головними мовознавчими працями були "Мысль и язык" (1862), "Язык и народность" (1875), в яких він вийшов за межі спеціальних досліджень до філософських рефлексій взаємозв'язку мови, мислення, народу й національного духу.

О. Потебня одним із перших (не лише в Україні, а й в Російській імперії) досліджував питання про взаємозв'язок **мислення** з **мовою.** Свої наукові розвідки він розпочав під впливом мовознавчих студій німецького філософа В. фон Гумбольдта. Йдучи за ним, О. Потебня вважає мову органом, що утворює думку, та об'єктивує її. За його вченням, *мова не є пасивною формою думки, а виступає засобом її формування*. "Мова – це засіб не стільки виражати готову істину, скільки відкривати раніше невідому; для того, хто пізнає, вона є щось об'єктивне, а для пізнаваного світу – суб'єктивне"[280].

Через посередництво мови людина пізнає і осмислює світ. Думка, народжуючись як суб'єктивна реальність, лише в слові може стати чимось зовнішнім і об'єктивним. При цьому думка не втрачає своєї суб'єктивності, адже слово, яке я мовлю, є моїм словом. Отже, вже в процесі народження слово виступає як єдність суб'єктивного та об'єктивного. Мовне поле, що існує між людиною і світом, опосередковує процес пізнання та зумовлює його релятивний характер, оскільки мова є діяльністю, що продукує нові думки.

[280] *Потебня А.* Мысль и язык // Слово и миф. М.: Искусство, 1989. – С. 42.

Стверджуючи органічну єдність думки і слова, О. Потебня не ототожнює їх: на початкових стадіях зародження думка ще тільки нагромаджує матеріал, необхідний для його кристалізації та вираженні засобами мови. "Царина мови далеко не збігається з цариною думки. Впродовж історії людського розвитку думка може бути пов'язана зі словом, але на початках вона, очевидно, ще не доросла до нього, а на вищому щаблі абстрактності, покидає його, як те, що не задовольняє її вимогам..."[281] Наприклад, творча думка художника, скульптора, музиканта – невисловлена, вона здійснюється в невербальній формі, хоча й передбачає певний щабель мовного розвитку. Тоді як у математиці, найдосконалішій за формою, науковець відмовляється від слова і творить абстрактний світ за допомогою умовних знаків. Отже, мова нерозривно пов'язана з думкою. Вона не є чимось готовим, а, як наголошував В. Гумбольдт, перебуває в процесі творення. Структурна одиниця мови – слово. Воно необхідне для перетворення нижчих форм думки в поняття. Тому **мова удосконалює мислення** та **розвиває природні здібності людини**.

Мова, за О. Потебнею, – засіб упорядкування тих вражень, які людина дістає від середовища. Слово несе в собі не лише значення, а й попередній досвід людини і нації. Тому, аналізуючи **слово-мовлення**, філософ виокремлює три його складові частини: **зовнішню форму** (артикульований звук), **зміст** (думку), яка передається за допомогою форми, і **внутрішню форму** (найближче етимологічне значення слова).

Поняття про внутрішню форму слова є фундаментальним для філософської концепції О. Потебні. Він інтерпретує її як іманентну властивість мови, яка за допомогою слова виражає й означає новий зміст або мовну формулу, на основі яких постають нові слова і значення. Внутрішня форма слова слугує закріпленню в індивідуальній свідомості нових явищ, виражаючи новий зміст слова. Вона завжди визначається специфікою

[281] *Потебня А.* Мысль и язык // Слово и миф. М.: Искусство, 1989. – С. 51.

народної мови. Філософ пише: "Внутрішня форма слова – це відношення змісту до думки свідомості; вона показує як уявляє людина свою власну думку. Цим тільки можна пояснити, чому в одній і тій самій мові може бути багато слів для позначення одного й того самого предмета, і, навпаки, одне слово, цілком, згідно з вимогами мови, може позначати різні предмети"[282].

На думку Ю. Вільчинського, значущість творчого доробку О. Потебні в царині філософії мови полягає в дослідженні **слова** як **засобу розуміння іншого**. Думки того, хто говорить, і того, хто його розуміє, збігаються між собою тільки в мові. В слові людина знаходить для себе новий зміст, не зовнішній і не чужий своїй душі. Через слово вона відкриває іншу людину з такими самими потребами, як і сама. Отже, слово є настільки засобом розуміти іншого, наскільки воно є засобом розуміти самого себе. Тож слово стає посередником між людьми, встановлюючи між ними розумний зв'язок[283].

Жива людська мова існує лише у своїх національних формах. У кожного народу, зазначає О. Потебня, є своя національна мова, яка забезпечує духовний зв'язок поколінь і слугує підвалиною духовного розвитку як особи, так і народу. Поняття "народ", за О. Потебнею, означає вищий щабель самостійного національно-культурного життя. Головною і обов'язковою ознакою народу є **мовна єдність**. Духовний розвиток нації нерозривно пов'язаний із розвитком її мовних здібностей, які акумулюють її унікальність. Те, що робить певний народ народом, наголошував філософ, полягає не в тому, що висловлюється, а в тому, як висловлюється. Річ у тім, що мова – це не лише дана система засобів пізнання. Вона не відокремлена від інших сторін життя. Те, що пізнаємо, впливає на нас естетично і морально. Водночас мова є шляхом витворення естетичних і моральних ідеалів[284].

---

[282] *Потебня А.* Мысль и язык // Слово и миф. М.: Искусство, 1989. – С. 98.
[283] *Вільчинський Ю.* Олександр Потебня як філософ. Львів: ЛДУ, 1995. – С. 39.
[284] *Потебня А.* Язык и народность // Эстетика и поэтика. М.: Искусство, 1976. – С. 256.

Плекаючи мову, народ обстоює свою окремішність, право на саморозвиток у співіснуванні з іншими народами. Тож у контексті своїх мовознавчих досліджень О. Потебня рішуче протестував проти указу (1876) про денаціоналізацію життя українського народу, що неминуче позначиться на вихованні молодого покоління, зумовить дезорганізацію суспільства та його аморальність.

У 40-х роках XX ст. формується ще одна ділянка аналітичної філософії: ***лінгвістична філософія***. Якщо представники логічного позитивізму групувалися навколо Віденського гуртка в континентальній Європі, то осередком лінгвістичної філософії у Великобританії став Кембриджський університет. Лінгвістичну філософію репрезентують праці **Бертрана Расела** (1872–1970), ***Людвіґа Вітґенштайна*** (1889–1951), **Гілберта Райла** (1900–1976), ***Джона Остіна*** (1911–1960).

Розгляд філософії як аналітичної діяльності, що з'ясовує логічну структуру мови започаткував *Л*. Вітґенштайн своєю працею "Логіко-філософський трактат" (1919). Він вперше ***логічно проаналізував буденну мову***, щоб зрозуміти, як значення слова стає чітко детермінованим. Аналіз мовних засобів мав слугувати перетворенню філософії в строге й аргументоване знання, світоглядно нейтральне, внаслідок чого стиралася межа між філософськими проблемами та науковими.

Особливістю концепції *Л*. Вітґенштайна є визнання ролі людської діяльності в процесі формування значень: **значення слова** розглядають не як образ об'єкта, що виникає в індивідуальній свідомості шляхом сумування загальних властивостей різних об'єктів, а як образ мовної гри, в якій слово використовують і яка описує деяку мовну діяльність.

**Буденна мова багатозначна**. Значення є способом вживання слова. Буденна мова – це мова-гра лінгвістичними символами. Мовні ігри є вільні витвори розуму і бажання. Прикладом розмаїття мовних ігор є: наказувати і чинити за наказом, описувати об'єкт, реконструювати об'єкт за описом, повідомляти про подію, формулювати гіпотезу і розглядати її, вигадувати якусь

історію, співати, відгадувати загадки, розповідати кумедну історію, перекладати з однієї мови на іншу, просити, дякувати, проклинати, вітати, благати, молитися тощо.

**Мова уподібнюється грі, оскільки значення слова залежить від його використання у тексті.** Логічне функціонування формально одних і тих же слів у кожному із мовних текстів принципово відмінне. Тому слова і вирази, які зовні здаються однаковими, мають різне значення і вживаються залежно від контексту. Контекст – це завершений уривок письмової чи усної мови, який необхідний для визначення значення окремого слова чи фрази. При цьому в контекст включається і мета того, хто говорить, і відношення висловлювання до реальної ситуації його виголошення. Отже, мова-гра не є замкнутим відношенням одних слів до інших, оскільки вона зумовлена людською життєдіяльністю.

Принциповим у лінгвістичній філософії є не просто визнання різних мовних контекстів, а того що їхня кількість нескінченна. Насправді, все, що ми називаємо "знаками", "словами", "фразами", можна використати в різних ситуаціях, кількість яких неможливо точно визначити. І ця множинність не є ані стабільною, ані наперед заданою раз і назавжди; ми не помилимося, якщо скажемо, що нові види мови, нові мовні ігри народжуються, тоді як інші старіють і відходять у небуття. А це означає, що немає сенсу ставити за мету виявити всі значення слова. Крім того, щонайголовніше, неможливо виявити будь-які загальні риси для різних вживань одного і того ж слова. Отже, для більшості слів мови, які використовуємо повсякденно, неможливо дати загальної дефініції.

Філософські проблеми виникають внаслідок нерозуміння різноманітності й незводимості один до одного певних мовних контекстів. З мовних контекстів буденної мови не можна визначити однозначно значення слова. Звідси випливає, що неоднозначність вживання слів у різних контекстах є джерелом псевдопроблем. Метафізичні псевдотвердження виникають у результаті того, що порушуються правила вживання деяких

слів буденної мови, а саме: здається, знати, ймовірно, реально, істинно тощо. Філософи вживають їх у тих контекстах, де вони не можуть вживатися згідно з правилами буденної мови, або дають загальні дефініції, ігноруючи існування реальних мовних контекстів, які неможливо звести один до одного.

Г. Райл наводить такий приклад. Абсолютно коректно, зазначає він, говорити про університет Оксфорда. Але, якщо іноземний відвідувач після того, як йому показали всі оксфордські коледжі, попросить показати сам університет, його прохання буде означати, що він не розуміє, як використовують поняття "університет". Оскільки це поняття не є тотожним поняттю "коледж Святої Магдалини". Річ у тім, що існують будівлі, що мають назву згаданого вище коледжу, але не існує будівлі з назвою "університет"[285].

Філософія – це рід діяльності. Філософ не формулює світоглядних проблем, не конструює онтологічних чи гносеологічних систем, а займається високопрофесійною діяльністю вияву точного значення слів і суджень, усуваючи нісенітниці за допомогою особливої техніки. Філософ може виявити значення за допомогою "ідеального експерименту", тобто мисленного представлення можливих ситуацій, в яких використовують те чи те слово. На думку *Л.* Вітгенштайна, філософія не може втручатися в фактичне використання мови, вона може лише описувати її. Філософія не може давати мові жодного обґрунтування, вона залишає все як є. Філософія покликана з'ясувати, які поняття і в яких межах мають значення.

Всі філософські проблеми є мовними, стверджують аналітики. Філософ не може відкрити нових фактів. Наприклад, було б смішно стверджувати, що метафізик відкриває Бога подібно до того, як природодослідник відкриває нові факти. Натомість філософ з'ясовує відношення скінченої реальності до нескінченного трансцендентного Буття.

На початку XX ст. виникає ще один напрям, що претендує на статус методології соціогуманітарного пізнання – **структу-**

[285] *Коплстон Ф.* История философии. XX век. М.: Центрполиграф, 2002. – С. 26.

**ралізм**. Його поява зумовлена тим, що в європейській культурі відбувся розрив між гуманітарним і природничим знанням, який структуралізм прагнув подолати шляхом впровадження в опис явищ культури точних методів, зокрема математичних та кібернетичних. У такий спосіб структуралізм намагався надати гуманітарним наукам статус точних наук.

Суть структуралізму як методу полягає у виявленні та аналізі структур, тобто сукупності відношень між елементами цілого, що зберігають свою сталість при перетвореннях і змінах. Структура здатна до трансформацій, має свої власні, суто системні закони самозбереження або збагачення. Структура піддається **формалізації,** що дає змогу виражати її у формі логіко-математичних рівнянь або у вигляді кібернетичної моделі.

Як теорія, структуралізм виходить із принципу структурованості всіх різновидів соціальної активності людини. Ці структури дійсні в усіх суспільствах, незалежно від явищ, що їх вони організують. Незважаючи на те, що структуралізм набув численних і розмаїтих форм, він започаткував світоглядний злам, орієнтуючи мислення на позитивні характеристики ідеї структури.

Структуралізм виник спочатку в лінгвістиці, потім у психології, фольклористиці, етнології, літературознавстві. Той факт, що лінгвістика в першій половині XX ст. наблизилась до сучасного наукового ідеалу з погляду можливості отримання точного знання, дало змогу їй виконувати роль взірця для інших гуманітарних наук. Завдяки структуралізму почався період суцільної інтелектуалізації явищ культури. У структуралізмі розмито межі між філософією і наукою, вони взаємно переходять одна в одну. Проте в його еволюції виокремлюють наступні етапи: **лінгвістичний структуралізм** (20–50-ті роки XX ст.), **культурологічний структуралізм** (50–70-ті роки XX ст.) і **постструктуралізм** (від 70-х років XX ст.).

Становлення методу **структурного аналізу** започатковує **Фердинанд де Сосюр** (1857–1913) у 20-х роках XX ст. Він опублікував працю "Курс загальної лінгвістики" (1915), в якій ствер-

джує, що єдиним істинним об'єктом лінгвістики є мова. На його думку, завдання лінгвістики – описати і дослідити історії мовних родин і реконструювати материнську мову кожної з них. Отже, **структурна лінгвістика** прагне встановити **структуру мови** незалежно від етапу її розвитку, розглядаючи мову "як саму в собі й для себе".

Найперша особливість структуралізму полягає в тому, що він розглядає **мову як систему знаків,** які взаємодіють між собою за певними правилами. Правила задає структура, яка визначає типи відношень і слугує основою для поєднання мовних одиниць певного рівня. Мова є системою знаків-слів, а слово як елемент системи виявляє своє значення через зв'язок з іншими словами. Отже, слово виявляє всю смислову повноту не шляхом з'ясування історії його виникнення, а через співвіднесення з іншими словами. Мова як система знаків є наділндивідуальною та підпорядкована певним правилам, а тому вона – **формалізуюче начало**, активний носій форми, що накладається на хаотичний потік **мовлення** суб'єктів мовного спілкування. **Мова** як система і структура регулює емпіричне **мовлення.** Тому аналіз мови потрібно здійснювати через **бінарну опозицію**: "мова–мовлення". А звідси першість системи мови, як формотворчого чинника мовлення. Мова найважливіша знакова система. Будь-яка немовна система знаків (музика, живопис, мода тощо) стає доступною людському пізнанню тільки за умови передання її словами мови.

Ф. де Сосюр розглядає синхронний (наявний) зріз (вимір) системи знаків у певний момент існування. Всі попередні історичні стани мови складають її історію або діахронний (історичний) зріз.

Друга особливість структуралізму випливає із процедури виявлення **значення знаку.** Річ у тім, що знак означується лише через співвіднесення з іншим знаком, який відрізняється від нього. Йдеться про те, що він утворює опозицію іншому знаку. **Значення знаку породжується його оточенням**. Головна опозиція у Ф. де Сосюра – **мова-мовлення –** це проблема раціональності та емпіризму.

Дослідження, здійснені Ф. де Сосюром є підвалиною нової науки – **семіології,** яка вивчає знакові системи та закономірності їхнього функціонування в суспільстві. Наприкінці XX ст. семіологія отримала потужний імпульс для розвитку завдяки працям Ж. Бодрійяра. Саме він увів у вжиток нове поняття "симулякр" і "симуляція". Симулякр не репрезентує реальне існування, а є знаком знаку, конструюючи у такий спосіб симуляційну модель реальності. Тому Ж. Бодрійяр доходить висновку, що реальність є лише "прецесією симулякрів".

Другий етап репрезентує **культурологічний структуралізм** і його речники **Жак Лакан** (1901–1981), **Клод Леві-Строс** (нар. 1908), **Ролан Барт** (1915–1980), **Мішель Поль Фуко** (1926–1984). Для цього етапу властиве поширення методів структурної лінгвістики на інші явища культури. На думку К. Леві-Строса, принципом організації культури є **бінарність**, що виражає споконвічну суперечність людського життя. Засобом її вияву є мова та мовні опозиції. Всередині XX ст. виникла тенденція лінгвістичного редукціонізму, тобто зведення всієї культури до системи знаків та їхньої інтерпретації за допомогою лінгвістичних моделей. Уведення лінгвістичних моделей в етнографію призвело до перетворення цієї описової науки в етнологію, яка вивчає механізми соціальних регуляцій примітивних суспільств. Якщо свідомі механізми регуляції вивчає історія, то несвідомі – етнологія.

Дослідженню культури первісних суспільств К. Леві-Строс присвятив такі фундаментальні праці, як: "Елементарні структури споріднення" (1949), "Структурна антропологія"(1958), "Первісне мислення" (1962), "Тотемізм сьогодні" (1962), "Тола людина" (1971) та інші. Вивчаючи культуру первісних племен, учений "дійшов висновку, що в структурі людської діяльності визначальну роль відіграє сфера несвідомого. Несвідоме ховає в собі структуру, тобто сукупність регулятивних залежностей, соціальних взаємин, що виявні в мові спілкування. Отже, воно – ірраціональне, а тому виявити ірраціональну структуру культури можна лише **символічно**, користуючись засобами мови.

У такий спосіб ірраціональне раціоналізується, стає досяжним для свідомості"[286].

Особливе місце в етнології посіла мовна опозиція: "природа–культура". Вона фіксує факт якісної відмінності людини від тварини, бо життєдіяльність людини, на відміну від тварини, підпорядкована певним правилам. Вони дають змогу відрізняти природний процес від культурного. Факт опозиційності між культурою і природою є фундаментальним інваріантним відношенням людського буття.

Аналізуючи цю опозицію в праці "Елементарні структури споріднення", К. Леві-Строс виходить із визначення: до природи належить те, що є *універсальним* і спонтанним, не залежним від будь-якої окремо взятої культури та від жодної визначеної норми. Натомість до культури належить те, що залежить від системи *норм*, які регулюють життя в суспільстві, а отже, може змінюватися від однієї суспільної структури до іншої. Та вже на початку свого дослідження К. Леві-Строс наштовхується на те, що він називає ***скандалом***, тобто на щось таке, що більше не вкладається в опозицію природа–культура.

Цим скандалом виявилася ***заборона інцесту.*** Вона універсальна, і в цьому аспекті її можна вважати природною; але вона є також забороною, системою норм та засобів стримування – і з цього погляду вона належить культурі. "Заборона інцесту, – зазначає Ж. Дерида, – конституює правило, але таке правило, яке, єдине серед усіх суспільних правил, наділене водночас рисами універсальності"[287].

Очевидно, продовжує Ж. Дерида, така скандальна невідповідність може існувати лише *всередині* системи концептів, яка постулює відмінність між природою і культурою. Отже, розпочавши свої дослідження з *факту* заборони інцесту, К. Леві-Строс зайняв позицію, де ця відмінність, яка завжди приймалася за

[286] Предмет і проблематика філософії. Львів: ЛБІ НБУ, 2001. – С. 211.
[287] *Дерида Ж.* Структура, знак і гра в дискурсі наук про природу // Письмо і відмінність. К.: Основи, 2004. – С. 571–572.

щось цілком очевидне, стирається або заперечується. Бо як тільки заборона інцесту більше не дає змоги мислити себе в опозиції природа– культура, то вже немає більше підстав говорити, що вона є скандальним фактом, ядром непрозорості в мережі цілком прозорих значень; вона більше не є тим скандалом, на який дослідник наштовхується, об який він спотикається в полі традиційних концептів; вона те, що уникає цих концептів і, певна річ, передує їм, ймовірно, як умова їхньої можливості.

Заборона інцесту неусвідомлена. "Несвідоме завдяки універсальності виконує в культурі специфічну людську функцію – символічну. Ця функція є лише формальною умовою мовної діяльності, яка організовує словниковий запас в потік мови. Несвідоме є специфічним сховищем словникового запасу і як сукупність регулятивних залежностей людей, або структура є визначальним щодо словника мови. Отож, за К. Леві-Стросом, в основі людської діяльності лежить концептуальна схема, що вкорінена в несвідомому і постає активним формоутворюючим моментом діяльності. У такий спосіб у культурі можна виявити упорядкованість і закономірність, тобто здійснити раціоналізацію несвідомого. Структура культури містить у собі найпотаємніші смисли, які ховають праобрази або архетипи колективного несвідомого… Наближення до смислу, що несе архетип (міф) можливе лише через мову та символи, які виражені бінарними опозиціями"[288].

Третій етап еволюції репрезентує **постструктуралізм** 70–80 років XX ст. – **Жак Дерида** (1930–2004), **Жіль Дельоз** (1925–1995), **Жан-Франсуа Ліотар** (1924–1998), **Жан Бодрійяр** (1929 р. н.), **Юлія Крістева** (1941 р. н.).

Ж. Дерида – один з найвідоміших сучасних філософів, основоположник **деконструктивізму**[289], автор книг "Про граматологію"(1967), "Письмо та відмінність"(1967), "Розрізнення"

[288] Предмет і проблематика філософії. Львів: ЛБІ НБУ, 2001. – С. 211–212.
[289] Термін "**деконструкція**" вперше Ж. Дерида використав у праці "Про граматологію".

(1972), "Маргінеси філософії" (1972), "Психея: відкриття іншого" (1987).

Він розробляв теорію письма, що має свій зміст, який необхідно розшифрувати. На думку французького філософа, письмо в метафізичній традиції Заходу підлягало репресіям, було доповненням до мови. Від Платона й до сучасних лінгвістичних досліджень перевагу завжди надавали **живому мовленню** (слову), яке вважали поняттям первісним і фундаментальним. Вперше такий підхід сформулював Сократ: письмо вбиває живу активність думки і в такий спосіб відучує від будь-якого зусилля, пригнічує будь-який дух пошуку.

Перевага мовлення над письмом, фонеми над графемою, фонології над граматологією – це та філософська спадщина, яку, на думку Ж. Дериди, отримав структуралізм. Відомо, що Ф. де Сосюр вивів письмо за межі лінгвістики, тому що, на його погляд, воно заводить у пастку і маскує справжню сутність мови. До 50-х років XX ст. філософія нехтувала письмом, розглядаючи слово як вирішальний і фундаментальний вияв думки. Цю перевагу слова, живого мовлення Ж. Дерида назвав **логоцентризмом.** Отже, модель голосу, слова, раціонального розуму панує над фактом письма, що розглядається як вторинна форма, як властивість забуття або приниження значущості думки. **Фоноцентризм** виражав певний історично впорядкований сенс буття: **присутність**, яка виступає в іпостасі субстанції, суб'єкта, свідомості, Бога, людини тощо. Для Ж. Дериди мова **логоцентрична,** оскільки уреальнює самоприсутність суб'єкта**.** Така самоприсутність – це тривання у неперервному "тепер", що при свідомому бутті означає самосвідомість.

Ж. Дерида поставив питання: чи не можна вивести національну мовну особливість із письма, а отже, деконструювати концепцію присутності? Зокрема, розмірковуючи над проблемою "письмо і Франція", він з'ясував, що М. Фуко, К. Леві-Строс, Ж. Дельоз, Ж.-Ф. Ліотар, незважаючи на стильові відмінності, пишуть на достовірній французькій мові, дотримуються традицій класицизму в мові, риториці, композиції

тощо. Тому за опозицією "письмо-слово" він прагне відкрити "археписьмо" (прописьмо), яке повинно повернути мислення до метафізики присутності. Деконструкція – головна стратегія Ж. Дериди, сперта на утаємничення присутності, полягає у такому відчитуванні тексту, яке видобуває з нього ті напружені точки, які розхитують добре вкорінену в ньому присутність. Тому "прописьмо" – це, по суті, письмо після деконструювання історичного факту першості мови. Він обстоює вплив графеми на значення слова, а звідси й опозиція "розрізнення/різниця". Розрізнення створює відмінність між знаками. Прописьмо залишає слід на письмі у формі лакун, системи фігур замовчування, які засвідчують здатність письма до "просторування". Слід – це абсолютне джерело сенсу. Отже, за Ж. Деридою, прописьмо – це те, що не є, "є" не-присутнє.

Ж. Дерида створив нову дисципліну – граматологію, як теорію письма, що дає загальні принципи підходу до різних культурних текстів. Стрижнем постструктуралізму стає **принцип деконструкції** смислової організації знання та культури. Зокрема, у філософію на зміну конструюванню систем приходить їхня "деконструкція", що свідчить про безповоротні зміни в царині мислення. Навіть історія, яка претендує бути універсальною, є лише накладанням кількох локальних історій однієї на одну.

Головним гаслом деконструктивістської стратегії Ж. Дериди стає **децентрування** структури, відстутності центру; **структура – це нескінченна гра різниць у скінченних межах**, і тому вона не піддається зцентрованій тоталізації у замкнену цілісність. За деконструкцією структури Ж. Дерида руйнує ідею знаковості, висуваючи ідею поля письма як поля гри, в якому все може бути водночас означником і означуваним, тобто текст звільняється від влади означника і стає тканиною, плетивом, текстурою, а не структурою. Текст можна конструювати і деконструювати, розкладати і складати, його можна до-писати, пере-писати, роз-писати, о-писати. Коли Ж. Дерида стверджує "нічого не існує поза текстом", то цим проголошує ідею тексту без контексту.

Важливим аспектом деконструктивістської стратегії Ж. Дериди є ідея маргінесів письмового тексту та їхнього відчитування, яка, як метод аналізу літературних текстів, мала надзвичайний вплив на розвиток деконструктивізму в США та фемінізму. **Деконструювати** – означає відкинути жорсткі концептуальні протиставлення пари понять (тіло-дух, словописьмо, чоловічий-жіночий, синхронія-діахронія) і вкорінити їх у феномен, який Ж. Дерида називає "розрізнення" (відмінюваність). Справді, якщо кожне поняття зберігає в собі щось від поняття протилежного і навіть від усіх інших, то відбувається так тому, що всі вони походять від процесу, який продукує відмінності: цим процесом і є відмінюваність.

На думку Ж. Дериди, будь-які опозиції є умовними, історичними, минущими. Вони виникають тому, що свідомість розчленовує розглядуваний предмет на декілька полюсів, а потім одному з них надає привілейованого статусу. Знання про дійсність вибудовується навколо якогось привілейованого аспекту як довкола свого центру, тобто центрується, конструюється, ієрархізується. Категорія, що передає привілейований аспект посідає владну, центральну, ключову позицію. Вся західноєвропейська філософія – це логоцентричні тексти.

Подолання логоцентризму Ж. Дерида називає деконструкцією, завдання якої виявити аспект, завдяки якому відбувається центрування тексту. Водночас виявляються маргінальні придушувані мотиви. Отже, текст постає як простір суперництва, конкуренції, репресії. Деконструкція тексту – це насамперед активізація "центрів опору", які містяться в середині тексту. Як наслідок, текст постає багатовимірним смислоутворенням, на тлі якого можна побачити "сліди" різноманітних "щеплень", включення інших текстів.

На противагу деконструктивізму з його реабілітацією письма, Ж. Ліотар досліджує мовні практики у їхньому зв'язку з великими наративами (grand narrative). Цей термін з'явився у книжці Ж.-Ф. Ліотара "Постмодерні умови" (1979). **Гранднаративи** – це оповіді про грандіозні події, які набули статусу

панівних у культурі цієї доби. Кожен великий наратив складається з притаманної тільки йому сукупності елементів (герой або суб'єкт, мандрівка, сповнена небезпек і велика мета) і пропагує свою окрему ідеологію. Завдяки цьому вони визначають варіанти вибору та можливі напрямки діяльності.

За Ж. Ліотаром, головна риса епохи постмодерну – це втрата **ґранднаративами** своєї легітимної сили: ми втратили віру в такі просвітницькі метанаративи, як прогрес технонауки, свободу, розвиток розуму, звільнення праці. Ґранднаративи, як колись міфи, мали забезпечити легітимність певних суспільних інституцій, соціально-політичних практик, норм моралі, способів мислення тощо. **Ґранднаративи модерну** репрезентували ідеї, які очікували свого втілення в життя. На думку Ж. Ліотара, проект модерну не був "забутий", він був знищений: для позначення цієї події філософ використовує слово-символ "Освенцім". Після Освенціму жодна віра в метанаративи уже неможлива: постмодерн розпочинається цим жахливим злочином. Це не означає, що всі без винятку наративи втрачають довіру: багато мікронаративів продовжують плести тканину повсякденного життя. Мікронаративи забезпечують цілісність повсякденного життя та досвіду на рівні сім'ї, не маючи претензій на здійснення владних повноважень. Нарація є одним із багатьох типів мовних практик або "дискурсів", в межах яких формується світогляд.

З 80-х років XX ст. Ж. Ліотар повертається від наративів до мовної практики та розробляє нову термінологію. Вербальне спілкування як лінгвістичний процес і результат називається **дискурсом.** У повсякденному спілкуванні співрозмовники використовують широкий спектр мовних практик або "мовних ігор", як жанрів дискурсу. Зокрема, прохання, переконання, запитання, застереження, заборона тощо. Залежно від того, які саме прагматичні функції мають мовні практики, їх поділяють на: денотативні (означувані), дескриптивні (описові), прескриптивні (приписні), евалюативні (оцінкові), перформативні (наказові) тощо. Проте питання: що репрезентує наратив? Не

є тотожне питанню: який результат досягається шляхом розповіді наративу? Наприклад, індивід розповідає автобіографію. Розповідь про власне життя навряд чи є безкорисним прагненням зафіксувати випадкові факти.

Наративи є способом освоєння досвіду шляхом розповіді про нього. В наративі індивід оформлює свої інтенції, надії, страхи тощо. Наратив – це не лише опис досвіду, а й приписи (інструкції), як поводити себе, вирішуючи практичні завдання, як поборювати конфлікти, труднощі. Отже, наратив є низкою норм та інструкцій, що слугують організації досвіду і забезпечують успішність дій індивіда в цій культурі. Справді, людина з дитинства оточена наративами (казками, родинними історіями), вона потребує не лише самих оповідей, але й їхнього нескінченного повторення. Чому? Бо розповідь життя є його одночасним проживанням. Наприклад, дитина входить у світ казки, він для неї реальний. Для неї казка – це оповідь про те, як поводитися в реальному світі в тій чи тій ситуації.

Наратив є відкритою й гнучкою структурою. Наприклад, сценарій, сюжетна лінія, голос, погляд є адаптивними структурами наративу і змінюють свою форму зі зміною дискурсивного контексту. Форми наративів не існують як зразки, які треба наповнити конкретним змістом, навпаки, наративи приймають певну форму під впливом ситуації, в якій їх висловлюють.

Наративи – це особливі дискурсивні практики. Вони функціонують як гнучкі моделі нашого пізнання, структурування діяльності та впорядкування досвіду. А це означає, що наративи є моделями світу і моделями нашого "Я". Завдяки таким наративним моделям ми просто звикаємо до широкого репертуару сюжетних ліній. Ми вростаємо в культурний канон наративних моделей. Цей процес наративної й дискурсивної "освіти" дітей починається з моменту їхнього мовлення і слухання історій. Це зумовлено тим, що "життя" і "життєві історії" переплітаються і включені в єдиний неперервний процес продукування значень і смислів.

Згідно з Ж. Ліотаром, найістотнішою рисою мовних ігор є конкуренція, суперництво, змагальність. Гра – це змагання, де кожне мовлення є "ходом", і кожен його учасник прагне вивести інших учасників зі стану стійкої рівноваги за допомогою несподіваних контрходів. Говорити – означає змагатися, а мовні акти – це внутрішні елементи агоністики.

Мовні ігри зумовлюють зрушення у розвитку прагматики науки. Вона переорієнтовується у напрямі активізації пошуків і розробки контраргументів, контрприкладів, парадоксів, нових несподіваних ходів думки. Завдяки цьому наукове знання стає плюральним, а його мови – різноманітними. Наука не здатна легімітувати не лише позанаукові мовні ігри, а й саму себе. Коли вона намагається це зробити, то неминуче перероджується на різновид метафізичних спекуляцій. Проте це не означає, що проблема легітимації знання зовсім застаріла. Особливістю постмодерністського наукового пізнання є те, що дискурс про правила легітимації є іманентним самій науці.

На думку Ж. Ліотара, легітимація знання веде до його нав'язування як загально обов'язкового. Але немає єдиного метадискурсу, а є лише розмаїття мовних ігор, що спонтанно розширюються. Якщо такі метадискурси виникають, то вони мають соціальну природу і з необхідністю ведуть до терору та репресій.

## Ï è ò à í íÿ äëÿ ñà ì îêî í ò ðî ë þ

1. *У чому суть універсальної герменевтики?*
2. *Які принципи класичної герменевтики виокремив Ф. Шляйєрмахер?*
3. *Що таке "розуміння", за Ф. Шляйєрмахером?*
4. *Як В. Дільтай обґрунтовує правомірність гуманітарних наук?*
5. *Яка специфіка філософської герменевтики, за М. Гайдеґером?*
6. *Які принципи філософської герменевтики сформулював Г. Ґадамер?*

*7. Охарактеризуйте зв'язок мови і мислення, за О. Потебнею.*
*8. Яка проблематика лінгвістичної філософії, за Л. Вітґенштайном?*
*9. У чому суть структуралізму як методу соціогуманітарного пізнання?*
*10. Які етапи еволюції структуралізму?*
*11. Хто є автором концепту "деконструкція"? Який його зміст?*

## Ë³òåðàòóðà


1. Вільчинський Ю. Олександр Потебня як філософ. Львів: ЛДУ, 1995. 126 с.
2. Ґадамер Г.-Ґ. Істина і метод. Герменевтика 1: Основи філософської герменевтики. К.: Юніверс, 2000. Т. 1. 464 с.
3. Ґадамер Г.-Ґ. Істина і метод. Герменевтика II: Доповнення, покажчики. К.: Юніверс, 2000. Т. 2. 478 с.
4. Дерида Ж. Письмо і відмінюваність. К.: Основи, 2004. 602 с.
5. Енциклопедія постмодернізму. К.: Основи, 2003. 503 с.
6. Леві-Стросс К. Первісне мислення. К.: Український центр духовної культури, 2000. 324 с.
7. Лиотар Ж.-Ф. Ответ на вопрос: что такое постмодерн?// Ежегодник Лаборатории постклассических исследований ИФ РАН. М.: Ad Marginem'93, 1994. С. 303–323.
8. Потебня О. Естетика і поетика слова: Збірник. К.: Мистецтво, 1985. 302 с.
9. Потебня А. Мысль и язык // Слово и миф. М.: Правда, 1989. С. 17–200.
10. Фуко М. Що таке автор?// Антологія світової літературно-критичної думки XX ст. Львів, 1996. С. 442–457.
11. Ярошовець В. Історія філософії: від структуралізму до постмодернізму. К.: Знання України, 2004. 214 с.

# Розділ 13

## СУБСТАНЦІЙНЕ РОЗУМІННЯ ЛЮДИНИ В НЕКЛАСИЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ

***Коло питань:*** Специфіка філософського підходу до людини. Субстанційно-соціальна концепція людини в марксизмі та екзистенціалізмі. Натуралістична інтерпретація людини в бігевіоризмі та соціобіології. Підхід психоаналізу та неопсихоаналізу до проблеми людини. З. Фройд. К. Юнг. Е. Берн. Християнсько-філософська інтерпретація людини.

На перший погляд, просте банальне питання "що є людина?" – не таке вже й просте. Те, що спочатку видається зрозумілим, насправді є надзвичайно складною проблемою. Що більше наука й філософія прагнуть зрозуміти, що таке людина, то більше виявляють загадковість та багатогранність цього феномена. На теоретичному рівні його розглядає як наука, так і філософія.

Специфіка наукового підходу полягає в прагненні дослідити людину як відносно самостійний організм та умови його функціонування й відтворення (медико-біологічні, хімічні, фізичні та інші науки); як конкретного носія соціальної дії (педагогіка, психологія, кібернетика, ергономіка тощо) та як безпосереднього учасника історичного процесу (історія, народознавство, етнографія, археологія, економіка). Наука через свою специфіку **редукує цілісне буття людини** у світі до її **емпіричного досвіду**, на основі якого встановлює загальні закономірності її біологічного, психічного, соціального та духовного життя.

На відміну від науки, філософія, рефлектуючи духовний досвід, прагне до осягнення **цілісності** та **сутності людського буття**. Специфіка філософської інтерпретації людини полягає в тому, щоб з'ясувати природу та істотність людини, суцільність та межові умови її існування, а також життєве призначення людини.

Під **природою людини** розуміють стійкі, незмінні риси, загальні задатки та здатності, притаманні Homo sapiens. Еволюція філософського розуміння природи людини йде в напрямі визнання її як істоти зі сталими біологічними, психічними та соціальними рисами. **Сутність людини** (істотність) є таким якісним поєднанням цих рис, які докорінно відрізняють її від решти живих істот. У розумінні єства людини в сучасній філософії наявна поліфонія поглядів. Проте в цій багатоманітності чітко виявні такі два підходи: **субстанційний** та **функціональний.**

За субстанційним підходом, істотність людини доконечно зумовлена біологічними, психічними або соціальними чинниками і передує її існуванню. Згідно з функціональним підходом, істотність людини не передує існуванню, а є рольовою, оскільки формується в процесі її життєдіяльності.

Плюралізм філософських концепцій людини зумовлений розмаїттям світоглядних принципів та філософських методів, які покладені в основу філософування, а тому субстанційне розуміння людини конкретизується як **соціально-субстанційний**, **натуралістично-субстанційний** та **духовно-релігійний** підходи.

Соціально-субстанційну концепцію людини репрезентує **марксистська філософія,** головні ідеї якої виклав К. Маркс у ранніх працях – "Економічно-філософські рукописи 1844 року" та "Тези про Фейєрбаха" (1845).

Згідно з К. Марксом, у дослідженні людини необхідно виходити з **реальних індивідів, їхньої діяльності** та **матеріальних умов життя.** Людина, на думку філософа, – це природна істота, наділена природними життєвими силами у вигляді задатків та потягів. Будучи природною істотою, вона докорінно відріз-

няється від тварин, бо не просто живе в природі й природою (як це властиво тваринам), а перетворює її відповідно до своїх потреб та інтересів. Природа є лише потенційною можливістю задоволення потреб, а тому специфічним способом існування людини є **діяльність.**

Діяльність, за К. Марксом, – це процес опрацювання людьми природи та людей. Діяльність завжди є свідомою та доцільною. Раціонально сформульована **мета** є тією ідеальною спонукою, що докорінно відрізняє діяльність від інстинктивної поведінки тварин. Мета діяльності містить у собі як кінцевий результат, так і шляхи його досягнення. Відповідно до поставленої мети марксизм структурує діяльність на **предметно-практичну**, **духовно-практичну** та **теоретичну**.

Марксизм бере визначальною стосовно людини предметно-практичну діяльність, здійснювану у формі матеріального виробництва. У процесі виробництва матеріальних благ люди взаємодіють із природою на основі взаємообміну в процесі праці. Процес праці та виготовлення знарядь потребує постійного спілкування людей, поєднання їхніх зусиль, що сприяє виникненню мови та збагаченню зв'язків між людьми. Праця потребує цілепокладання, перенесення предметно-матеріальних дій у "внутрішній", ідеальний план із метою формування певного алгоритму діяльності, а все це разом стимулює розвиток мислення та свідомості. У процесі трудової діяльності кожна особа вступає в широку систему суспільних взаємин та спілкування, завдяки чому її індивідуальна життєдіяльність постає **соціальною**. Так, предметно-практична діяльність і ті форми, в яких вона здійснюється, породжує людину як соціальну істоту, перетворюючи її життя в співдіяльність, співтворчість, співпереживання з іншими й для інших. Предметно-практична діяльність є не лише способом буття людини, а й способом її соціального становлення. Отже, природу людини марксизм інтерпретує водночас як біологічну й соціальну. Людина генетично пов'язана з іншими формами життя, але завдяки праці виділилася з природи, має

дар мови й самосвідомість, а тому є суб'єктом суспільно-історичного процесу.

У підході до істотності людини марксисзм акцентує увагу на її соціальності. Таке розуміння істотності людини випливає з інтерпретації суспільного життя, визначальним елементом якого, за марксизмом, є **спосіб виробництва матеріальних благ**. Воно може функціонувати тільки завдяки тому, що люди вступають у різноманітні суспільні взаємини: економічні, соціальні, політичні та духовні. Практичне освоєння світу є самоствердженням людини як свідомої родової істоти, тобто такої істоти, яка ставиться до роду як до своєї власної сутності або до себе як до родової істоти[290]. Багатство суспільних зв'язків визначає сутність людини, її існування і справжнє духовне багатство людини. **Істотність людини**, на думку К. Маркса, – це **сукупність усіх суспільних взаємин**, які детермінуються способом виробництва матеріальних благ. Тому сутність людини наперед визначена панівним способом виробництва матеріальних благ та соціально-політичними й духовними зв'язками, які ним зумовлені.

Згідно з марксизмом, становлення людини (антропогенеза) і суспільства (соціогенеза) постає як цілісний інтегративний процес антропосоціогенези. Завдяки зростаючій інтеграції людини й суспільства вона стає якомога більше залежною від зв'язків з іншими людьми, від суспільства в цілому, в життєдіяльність якого щоразу повніше втягується. Особа, будучи "елементом" суспільства, починає відчувати на собі щоразу потужніший вплив із його боку. Людині пропонують, а то і просто нав'язують стандартні зразки поведінки, споживання, спілкування тощо. Як одягатися і що їсти, що читати й про що думати, кого любити й кого ненавидіти, які захищати ідеї та яку слухати музику, як танцювати і яких співати пісень, навіть якою мовою розмовляти, – зі широкого кола всіх цих питань людина в сучасному, цілісному світі відчуває потужний пресинг із боку суспільства через

[290] *Маркс К.* Економічно-філософські рукописи // Маркс К., Енгельс Ф. Твори: У 50 т. К.: Політвидав України, 1980. Т. 42. – С. 87–88.

систему соціальних груп і соціальних інститутів, формальних і неформальних колективів. Підпорядкованість особи колективу насправді не розвиває її сутнісні сили, а усереднює. Така позірна колективність є виявом **відчуження** людини в суспільстві. Саме через категорію "відчуження" марксизм розглядає реалізацію сутності людини в конкретних умовах її існування.

Передовсім К. Маркс аналізує **відчуження фізичної праці** в сучасному йому капіталістичному суспільстві, яке виявне: а) у відвласненні результатів праці; б) у відвласненні самого процесу праці; в) у відвласненні сутнісних сил людини; г) у відчуженні людини від людини. Ця тотальність відвласнення фізичної праці виражає взаємозв'язки між власником і виробником матеріальних благ, які він вважає антигуманними за своїм характером.

Аналізуючи капіталістичний спосіб виробництва на ранній стадії його становлення, він відкрив тенденцію зростання продуктивності праці, пов'язану не лише з технічним удосконаленням, а й з концентрацією засобів виробництва. Така тенденція, своєю чергою, призводить до нагромадження дедалі більших багатств у руках меншості. Так, у період початкового нагромадження капіталу він виявив тенденцію до зростання багатства правлячого класу буржуазії та злиденності класу пролетаріату, яким правлять. Персоніфікація багатства у формі капіталу, наголошує мислитель, протистоїть людині, її сутнісним силам (потребам і здатностям), не розвиває їх, а, навпаки, спотворює.

Екстраполюючи феномен відчуження фізичної праці на всі види діяльності, К. Маркс висуває ідею тотального відчуження людини. Констатуючи антигуманність суспільства як рису, яка, на його думку, характеризує всі сфери соціального життя, він ставить за мету віднайти межові умови гуманізації суспільства та шляхи її досягнення й, зрештою, приходить до ідеї комунізму (утопічної ідеї, яка існувала на теренах Західної Європи з XV ст.).

Комунізм, за К. Марксом, – це суспільство, в якому людина вперше стверджує себе як усебічно розвинену особу. Проте комунізм не реальна мета, а суспільний ідеал. Прагнення К. Мар-

кса науково обґрунтувати реальність комунізму є не науковим аналізом, а пророцтвом. Як зазначає К. Попер, доконечність комунізму абсолютно не випливає з розвитку капіталізму. Ні К. Маркс, ні хтось інший так і не довели, що комунізм – це єдина альтернатива капіталізму. А матеріалістична діалектика, яку застосовує К. Маркс для аргументації, є, по суті, ґвалтуванням соціальної дійсності. Згідно з марксизмом, капіталізм неможливо реформувати, а тому єдиним способом його повалення є насильницька пролетарська революція. На думку К. Попера, марксизм є кепським поводирем у майбутнє[291]. Справді, соціалістична революція, як шлях досягнення комуністичного ідеалу, на практиці обертається способом дегуманізації суспільства. Соціалістична революція та будівництво соціалізму в колишньому СРСР наочно підтвердили безперспективність цього шляху.

Виходячи з аналізу істотності людини та її існування, марксизм вбачає сенс життя людини в служінні комуністичному ідеалу, а його життєве втілення має виражатися у самовідданій праці в ім'я ідеї. Людина в цій концепції втрачає самоцінність, оскільки цінним оголошено суспільство в цілому, в його історичному поступі до позамежової ідеї.

Марксистська філософія людини абсолютизує роль соціально-культурного оточення у формуванні особи й водночас недооцінює вплив природно-біологічних та психічних чинників на глибинну сутність людини. Крім того, марксизм, опираючись на теорію відображення в тлумаченні свідомості та духовного світу людини, не дає повної й несуперечливої відповіді на питання про генезу людського духу, його суверенітету та творчої активності людини.

Ще одним із напрямків філософської думки XX ст., в якому яскраво виражена ідея соціально-субстанційного розуміння сутності людини, є **екзистенціалізм**. Наскрізною темою цієї філософії є **"особа в ситуації"**, причому в ситуації кризовій,

[291] *Поппер К.* Відкрите суспільство та його вороги. К.: Основи, 1994. Т. 2. – С. 151–168.

межовій, між життям і смертю. Тому цілком природно, що потужний поштовх формуванню філософії екзистенціалізму дала Перша світова війна з усіма її жахами та бідами.

Деякі принципи екзистенційної філософії викладено в статті французького релігійного філософа **Габріеля Марселя** (1889–1973) "Екзистенція та об'єктивність" (1916), а також у книзі німецького релігійного філософа **Карла Ясперса** (1883–1969) "Психологія світоглядів" (1919).

У розумінні людини екзистенціалізм виходить із **реальних індивідів, спільних умов людського існування** (бути у світі, бути за роботою, бути серед інших, бути смертним тощо) та **суб'єктивності індивіда** (з того, що схоплюється безпосередньо, подібно до декартівського – "Я мислю, а отже, існую"). Ці ідеї викладено в працях представників ірреліґійного напряму: німецького філософа **М. Гайдеґера** "Буття і час" (1927) і французького філософа **Жана-Поля Сартра** "Буття і ніщо" (1943) та в його статті "Екзистенціалізм – це гуманізм" (1946). Вихідні засновки ірреліґійного екзистенціалізму засвідчують, що він аналізує людину як **біопсихосоціальну** істоту.

Розвитку філософії екзистенціалізму сприяла ситуація в Європі після Першої світової війни. Маркерами суспільного життя стали невпевненість людей у майбутньому, почуття тривоги, духовний нігілізм[292]. Інтелектуальне життя тогочасного західноєвропейського суспільства переживало кризу історичного оптимізму та девальвацію ідей прогресу. Виник своєрідний феномен "недовіри" до історії, відчуття її нерозумності та абсурдності всього, що відбувається. У такій ситуації, як стверджував К. Ясперс, люди втрачають віру в традиційні моральні цінності та потрапляють у тенети демагогів. Крах соціальних ідеалів і щасливих сподівань людини викликає зневагу до етичних норм та моральну вседозволеність. Підтвердженням цьому було виникнення в Європі тоталітарних режимів (сталінізму, фашизму,

[292] **Нігілізм** (від лат. *nihil*) – повне заперечення суспільно визнаних ідеалів, вартостей і моральних норм.

франкізму тощо). Ці політичні сили відкрили дорогу всім джерелам соціального зла, зробили тотальне, державно-організоване насильство головним засобом суспільних перетворень, а мораль – химерою, яка не заслуговує на те, щоб на неї зважати.

Згідно з екзистенціалізмом, ця духовна криза є розплатою за некритичне ставлення до історії та ідеї соціального прогресу, які не виправдали людських надій. Тому особа не може і не повинна керуватися у своїх діях і способі життя вірою у прогрес і соціальну справедливість. Для кожної окремої людини історія є всього-на-всього "доля-ситуація", в яку вона "закинута" і яку треба лише стоїчно переносити. А головне, чим повинна керуватися особа, на що має опертися і що її не зрадить, – це власні внутрішні переконання та моральні принципи. Саме тому екзистенціалізм пропонує людині дотримуватися власних ідеалів і переконань у будь-яких, навіть у найжахливіших ситуаціях.

Екзистенціалізм розцінює внутрішні переконання людини, її духовний світ як визначальний чинник у стратегії життєдіяльності. Це означає, що особа з усіма її чеснотами й вадами не формується історією, а тільки опиняється в ній і протистоїть їй як долі-ситуації. Ситуативність існування в екзистенціалізмі виражає неминучу поєднаність людини з іншими людьми, а отже, цей зв'язок з іншими дає змогу людині формувати себе як соціальну істоту, тобто соціалізуватися.

**Соціалізація** – складний і багатоплановий процес. До його структури належать як філогенетичні (формування родових якостей людини, становлення людства), так і онтогенетичні (формування конкретної особи) аспекти. Соціалізація передбачає не лише свідомо організовані процеси цілеспрямованого впливу на особу (виховання людини, правова регуляція її поведінки тощо), а й різноманітні стихійні, спонтанні дії на особу з боку суспільства. Це означає, що соціалізація здійснюється в історично мінливих формах і не зводиться до безпосередньої взаємодії індивідів, а містить у своїй структурі все розмаїття взаємин, у межах яких розвивається та або та особа. При цьому індивід постає не просто як об'єкт і результат соціалізації, а й як її суб'єкт, бо головною

передумовою ефективності цього процесу є активність людини, діяльно-творче ставлення до соціального оточення, включаючи становлення нових типів поведінки, подолання негативних традицій і творення історично прогресивних форм організації людства.

У розумінні людини екзистенціалізм переносить центр ваги із зовнішніх соціальних чинників на внутрішній світ особи, на суверенітет, самодіяльність і силу її духу. У зв'язку з цим відповіді на питання яким бути, як жити, до чого прагнути тощо потрібно шукати не в соціальному оточенні та його настановах, а у внутрішньому світі людини, яка є справжнім господарем свого неповторного "Я" і своєї долі.

Це означає, що людина спочатку існує, з'являється у світі й лише потім формується сутнісно. Саме тому в екзистенціалізмі її не можна визначити, бо спочатку вона нічого собою не являє. **Соціальною особою** вона стає потім, причому такою, якою вона сама себе сконструює. Отже, немає жодної наперед заданої істотності людини. Вона – істота, зорієнтована в майбутнє, яка усвідомлює власний проект. Тому **людина передовсім – це проект, що переживається суб'єктивно**. Оскільки вона є тим, ким намагається бути, тому сама визначає своє майбутнє, проектує долю, а отже, і відповідає за те, ким стає. Справді, кожна дія, що витворює з нас людину, конструює її майбутній образ. Вибираючи себе, ми стверджуємо цінність того, що вибираємо, і цей образ є значущий для всіх. Ця значущість несе в собі тривогу за те, наскільки сконструйований образ відповідає соціальним очікуванням. Вибираючи себе, людина стає й відповідальною за інших (бо вступає з ними у взаємини), навіть за все людство, оскільки її сутність є соціальною, тобто властивою всім людям. Отже, у процесі соціалізації людина з необхідністю має робити вибір. Навіть тоді, коли вона відмовляється від відповідальності та вибору, це теж її вибір. Тому **істотність людини – це свобода і відповідальність, вибір і тривога**[293]. Таким чином, в екзистенціалізмі **єство**

[293] *Сартр Ж.-П.* Экзистециализм – это гуманизм // В кн.: Сумерки богов. М.: Политиздат, 1990. – С. 323–324.

**людини соціально-субстанційне**. Але соціальність детермінує істотність людини не зовні, як у марксизмі, а є в самій людині як інтеріоризована соціальність.

Істотність людини, за екзистенціалізмом, не завжди адекватно виражена в її існуванні, а тому воно, бувши передовсім перебуванням у світі, у межових ситуаціях постає як екзистенція. **Екзистенція** – це **сутнісна самототожність людини** і вираз неповторності її єства. Екзистенція – це свобода бути собою всупереч зовнішнім обставинам. Зокрема, американський психолог **Карл Роджерс** (1902–1987) проаналізував тип свободи в'язнів концтаборів. У них було відібрано все: власність, ідентичність, право вибору. Проте в них залишилася свобода обирати власний шлях у цих обставинах. Це внутрішня, екзистенційна свобода, коли людина діє за принципом "я можу жити тут і тепер, за своїм власним вибором". Така свобода – це мужність, це також відкриття сенсу, джерело якого в самій людині, це й тягар відповідальності за те "Я", яке людина обирає[294].

Екзистенційна філософія розглядає людину як істоту, яка приносить себе в жертву своєму призначенню. Така ідея не нова, але екзистенціалізм тлумачить її досить оригінально. Якщо для марксизму жертва в ім'я соціального ідеалу була виправданою і зрозумілою тим, що цей ідеал вважали реальною метою, задля якої варте жертвоприношення як суспільно-історична цінність, то екзистенціалізм це питання ставить інакше. "Готовність до пожертви" він тлумачить як сутнісне призначення чи атрибут особи, ту фундаментальну властивість людини, яка з особливою яскравістю здатна виявитися в кризовій ситуації.

Звідси випливає, що ідеали, норми, програми тощо є стимулами та чинниками, що визначають поведінку особи. Цю зумовленість екзистенціалізм вбачає в її прагненні "присвятити себе безумовному", тобто чомусь тривкому, непохитному й надійному, що містить трансцендентальна суб'єктивність.

---

[294] Гуманістична психологія. Антологія: У 3 т. К., 2005. Т. 2. – С. 39–44.

У XX ст. людина втратила віру у всесильність розуму, у суспільний прогрес, а отже, втратила орієнтири, які б могли зробити її буття стабільним, осмисленим та змістовним. Людиною опановує екзистенційний страх за індивідуальне існування та за буденні блага. Втрата віри викликає "тугу за абсолютним", за абсолютними цінностями, які становлять стрижень усього її життя та діяльності. Перед нею знову постає вічне питання: де шукати опору та сенс власного життя – на небі, чи на землі? Екзистенціалізм дає на це питання цілком однозначну відповідь: знайти абсолютне можна лише в самій людині, в її переживаннях, моральних настановах і настроях, в її ціннісних орієнтаціях, тобто в усьому тому, що він називає екзистенцією.

Якщо історія для особи є "долею-ситуацією", яку вона "виносить за дужки" свого існування, то **екзистенція** – це **"доля-покликання"**, якій людина стоїчно підпорядковується й за якою людина йде. Наголошуючи на внутрішніх духовних настановах особи, екзистенціалізм орієнтує її на активні дії, навіть на боротьбу, але без надії на успіх, винятково задля високої надмети: зберегти вірність власним ідеалам, не зрадити самого себе і до кінця "бути людиною". Безумовно, така філософія спрацьовує у трагічній, безвихідній ситуації, тобто за таких умов, коли перед людиною виникає проблема вибору між життям і смертю. Зрозуміло, чому екзистенційна філософія була популярною у період між двома світовими війнами. Необхідно віддати належне екзистенціалізму за його ідею морального стоїцизму та віру в силу людського духу, здатного всупереч усьому підносити людину над буденністю і вести її шляхом добра.

Субстанційно-натуралістичну концепцію людини в 30-х роках XX ст. репрезентує **біхевіоризм**[295]. Цей напрямок започатковує американський зоопсихолог **Джон Вотсон** (1878–1958), який досліджував поведінку тварин і переніс методику дослідження на людину.

[295] **Бігевіоризм** (від англ. *behaviour* ) – поведінка.

Згідно з Дж. Вотсоном, поведінка людини – це сукупність рухових реакцій індивіда на дію середовища. **Поведінка людини,** як і тварини, **є інстинктивною**, формується в процесі реакції-відповіді на стимул-подразник. Отже, поведінка обмежується тілесними реакціями, що інтегруються в навички. Водночас вона відмежовується від мотиву та образу дії. На думку Дж. Вотсона, маніпулюючи зовнішніми стимулами, можна сформувати людину з будь-якими соціальними константами поведінки.

Ідеї Дж. Вотсона розвинув теоретик **необігевіоризму**, американський психолог **Берес Фредерік Скінер** (1904–1975). Спираючись на теорію російського психофізіолога І. Павлова, і зокрема на його дослідження "умовних рефлексів", як умотивованих психофізіологічних реакцій, він відкидає механічну схему поведінки людини "стимул-реакція" і пропонує враховувати роль оберненого зв'язку зі середовищем. Поряд із фактором впливу і відповідною реакцією він виділяє підкріплюючі наслідки (похідні спонуки), які є результатом сполучення стимулу із задоволенням органічних потреб людини. Між стимулом і реакцією є проміжна ланка – вітальні потреби, задоволення яких закріплює моделі поведінки, що мотивуються не первинними, а похідними спонуками. На думку Ф. Скінера, середовище програмує поведінку, що дає змогу маніпулювати людиною за допомогою "бігевіористської інженерії", тобто дібраної системи стимулів і спонук, а отже, формувати абсолютно керовану людину. Як наслідок, виробляються способи пристосування індивіда до середовища, тобто формуються певні **репертуари поведінки.**

Ф. Скінер розглядає людину як **природно-інстинктивну** істоту і вважає, що наука про людину повинна бути продовженням науки про природу. Орієнтуючись на емпіризм у науці про людину, він визнає реальним те, що спостережуване, тобто функціональні зв'язки між стимулами та реакціями. Ментальні ж поняття, які описують внутрішній світ людини, – вибір, наміри, мета тощо, – Ф. Скінер вважає фікціями. Свідомість, самосвідомість, моральні цінності, мотиви – все, що визначає активно-творчий характер поведінки кожної людини, ігнорується.

Людина, на думку Ф. Скінера, – це набір репертуарів поведінки, що змінюються залежно від ситуації.

**Існування людини** він зводить до поведінки в заданих межах, що становить собою пристосування до середовища на основі біологічних факторів (інстинкту продовження роду, самозбереження). Філософ уважає, що в людини виробляється рефлекс діяти і здійснювати свої внутрішні замисли лише в межах заданих правил поведінки.

Оскільки поведінка людини є соціально-культурною, то мета її діяльності, за Ф. Скінером, лежить поза індивідом у сфері об'єктивованих позаособистісних структур. Головна з них – "виживання культури", а індивід є засобом для досягнення цієї мети. Культура стосовно людини виконує функцію тотального контролю, забезпечуючи гармонію цілого. А тому свобода особи, на його думку, є анахронізмом, що перешкоджає досягненню справжньої гармонії в суспільстві. Адже будь-який зовнішній контроль людина сприймає як обмеження свободи, що викликає в неї негативну реакцію. За допомогою "технології позитивних підкріплень" людину можна прилучити до певного типу поведінки, що відповідає вимогам певної ситуації, а це своєю чергою, знімає проблему свободи. На перший погляд здається, що почуття свободи, справді, зайве, оскільки за індивіда вирішують більш компетентні люди – контролери, ті, хто програмує певний тип поведінки. Але постає питання: а як бути з ними? Чим повинні керуватися самі контролери при виборі програм поведінки? Ф. Скінер пропонує такий вихід: дитина контролює батьків, пацієнт – лікаря, громадянин – уряд, прочанин – священика, студент – викладача. Отже, тотально кероване й контрольоване суспільство є здатним розв'язати всі свої проблеми.

У другій половині XX ст. у зв'язку з бурхливим розвитком усього комплексу біологічних наук, і передусім генетики, натуралістично-субстанційний підхід до людини немовби набуває "другого дихання". Різноманітні наукові спостереження та дослідження неспростовно довели, що риси людини, зокрема й духовні, зумовлені не лише соціальними, а й біологічними

чинниками, тою чи тою мірою залежать від біологічних структур людини й можуть успадковуватися біологічним шляхом.

Цікаві факти на користь цього твердження були наведені в статті В. Ефроїмсона "Родовід альтруїзму"[296]. На основі статистичних матеріалів щодо поведінки злочинців-близнюків, зібраних у багатьох країнах світу (Німеччині, США, Голландії, Фінляндії, Данії та Японії), науковці з'ясували, що поведінка групи однояйцевих близнюків (ОБ) істотно відрізняється від поведінки групи двояйцевих близнюків (ДБ). Якщо в групі ДБ другий партнер ставав злочинцем лише у 25,4% випадків, то в групі ОБ – значно частіше, а саме: у 62,6% випадків. Пояснити це можна лише тим, що спадковість ОБ ідентична, вони разюче схожі не лише за своєю зовнішністю, а й за багатьма біохімічними та молекулярними особливостями. На основі цих фактів, тверджень класичної генетики та дарвінізму з його ідеєю природного добору автор статті дійшов висновку про біоеволюційну зумовленість людського альтруїзму, тобто безкорисливої поведінки стосовно інших людей. Всі ті, кому притаманний надмірний егоїзм, кому бракувало турботливого ставлення до сім'ї та дітей, хто був схильний до розпусти тощо, позбувалися потомства, а їхня генетична лінія вилучалась з еволюційного процесу через голод, венеричні захворювання і т. ін. Між іншим, сучасна всесвітня пандемія СНІДу досить наочно свідчить, що такі міркування є не зовсім безпідставними. Отже, можна погодитися з твердженням, що не лише фізична конституція людини, а й її духовні якості, зокрема інтелект, значною мірою зумовлені генотипом.

Наведені міркування і прагнення захищати тезу про дуже важливу роль біологічних чинників у формуванні та розвитку людини – це ще не натуралізм у повному розумінні цього слова. Філософський натуралізм як світоглядно-методологічна позиція починається там, де природничонауковий підхід поширюють на тлумачення сутності різноманітних феноменів антропосоціаль-

[296] *Эфроимсон В.* Родословная альтруизма // Новый мир, 1971. № 10.

ного світу. Одним із найбільш важливих проявів такої позиції у сучасній науковій думці є **соціобіологія**.

Формування цього напряму досліджень пов'язане з виходом у світ книг американського ентомолога[297] **Едварда Вілсона**, а саме**:** "Соціобіологія: новий синтез" (1975), "Природа людини"(1978) та спільних праць із його учнем Чарлзом Ламсденом – "Гени, розум і культура" (1981), "Прометеїв вогонь: роздуми про походження розуму" (1983).

Головну мету соціобіології Е. Вілсон вбачає у тому, щоб здійснити широкий синтез природничих і суспільних наук, пояснити **соціальну поведінку людини** на основі аналізу еволюційно-біологічних передумов її формування. Тому соціобіологія претендує на роль єдиної науки про людину, яка повинна переконливо відповісти на широке коло питань щодо сутності людини, її поведінки та еволюції.

У своєму підході до людини соціобіологія прагне, з одного боку, запобігти крайнощам соціологізму (марксизму), а з іншого, – соціал-дарвінізму, який біологізує антропосоціальний світ. Одначе послідовно провести таку науково-теоретичну лінію соціобіологам не вдалося. Вони наголошували переважно на біологічних чинниках становлення, функціонування та розвитку людини. На думку Е. Вілсона, ми, як і всі представники тваринного світу, є продуктами еволюції шляхом природного відбору і це твердження не може бути предметом дискусії. Узявши дарвінізм за основу своїх досліджень, соціобіологи прагнули подолати "філогенетичну безодню", яка відокремлює людину від інших форм життя.

За Е. Вілсоном, людина як біологічна істота є результатом не лише природного відбору, бо з'являється внаслідок низки генетичних мутацій. Homo sapiens, вважає він, є типовим тваринним видом з поправкою на якість і величину генетичної відмінності, що впливає на поведінку. Гени людини зумовлюють спосіб формування людського розуму, а саме: які стимули сприймаються,

[297] **Ентомологія** (від гр. *entomon* – комаха) – наука про комах.

а які ні, яка інформація опрацьовується, які види пам'яті легко викликаються, які емоції пробуджуються тощо. Процеси, які створюють такі наслідки, вони називають **епігенетичними правилами.** Ці правила вкорінені в особливій людській біології і впливають на способи прояву культурних форм. Така природа людини генетично зумовлює не лише біологічні, але й соціальні риси. Посередником між біологічним та соціальним у людині є **епігенетичні правила**, що закладені природним відбором з метою адаптації[298]. Вони становлять собою психофізіологічний комплекс напівінстинктивних, напівсвідомих спонукальних імпульсів, що регулюють поведінку, попереджують про загрозу існуванню, утримують від невластивих вчинків. Вищим виявом епігенетичних правил є здоровий глузд. Біологічними методами можна пояснити, на думку Е. Вілсона, не лише здоровий глузд, але й талант, духовне та соціальне життя. А тому й історичний процес тут постає як біологічна еволюція, над якою надбудовується пласт культури, або **генокультурна коеволюція**.

Основою "теорії генокультурної коеволюції" є ідея взаємодії процесів органічної та культурної еволюції. Вона стверджує, що ні гени, ні культура самі собою не могли призвести до появи людського розуму, що соціокультурні та біологічні чинники взаємно доповнюють одне одного. Все ж природу людини Е. Вілсон тлумачить суто з позицій біології, стверджуючи, що "більшість стереотипних форм поведінки людей притаманні ссавцям, а більш специфічні за своїм характером форми – поведінці приматів, як це передбачено загальною еволюційною теорією"[299]. Отже, фактично, для Е. Вілсона людина є більше природна, ніж соціальна.

Соціальні риси людини, на думку Е. Вілсона, зобов'язані своїм походженням біологічній еволюції. До них він зараховує альтруїзм, територіальність (прихильність до певного місцепере-

[298] *Lumsden C.J., Wilson E.O.* Promethean Fire: Reflections on the Origin of Mind. Cambridge, 1983. – P. 72.

[299] *Wilson E.O.* On Human Nature. Cambridge, 1978. – P. 32.

бування), агресивність, дотримування певних форм сексуальної поведінки, непотизм (відданість родині або іншим внутрішньо популяційним спільнотам) та соціалізацію. Таким чином, природа людини у дзеркалі соціобіології є лише системою складних реакцій на фактори зовнішнього середовища, які сформувалися у процесі еволюції людства.

З викладеного вище випливає, що соціобіологія певним чином пов'язує біологічний та соціальний зрізи життєдіяльності людини, але не може дати цілісного розуміння природи та сутності людини, як це робить філософія.

**Психоаналітична концепція людини** (натуралістично-субстанційна) викладена в працях австрійського психіатра й філософа Зигмунда Фройда (1856–1939) "По той бік принципу задоволення" (1919), "Я і Воно" (1923), "Незадоволення культурою"(1929) та інших.

У розумінні людини З. Фройд виходить із припущення про те, що в живій природі діють дві сили: **Ерос** (інстинкт життя) і **Танатос** (інстинкт смерті). Ерос спрямований на збереження життя, на його оновлення, творення, прогрес. Танатос спрямований на руйнацію життя. Тому, за З. Фройдом, людину можна розглядати як поле протидії цих двох сил. Ерос виявний водночас як дія сексуального та агресивного інстинкту, Танатос – як деструкція, що супроводжується агресивністю. Тому агресія є природно вкоріненою рисою людини. Виходячи з цього, він спростовує твердження про те, що люди добрі від природи і зіпсуті лише інститутом приватної власності. Знищення приватної власності не розв'яже проблеми вродженої агресивності людини. Так само сексуальність є природним інстинктом, що притаманний людині від народження до смерті. За підтвердженням своєї гіпотези З. Фройд звертається до міфів, художньої та історичної літератури. В давньогрецькому міфі про Едіпа, на думку З. Фройда, є не тільки докази того, що сексуальні потяги є основою діяльності індивіда, а й закладені в ньому з дитинства. Отже, природу людини становлять гонові потяги, такі як комплекс Едіпа, комплекс Електри, сексуальні потяги, інстинкт самозбереження та насолоди.

З метою надати своїй концепції універсальності З. Фройд уводить поняття "**лібідо",** що замінює поняття "сексуальні потяги". Зміст "лібідо" охоплює вже всю сферу любові людини, зокрема любов до батьків, дружбу, загальнолюдську любов тощо. Отже, вихідні концепти його вчення свідчать про натуралістичне тлумачення природи людини в психоаналізі.

Обгрунтування природної істотності людини З. Фройд здійснює шляхом аналізу психіки індивіда. Він вважає, що душевне життя людини не може бути зведене до свідомості. Свідомість є лише частиною специфічної багаторівневої реальності, де існують і "несвідомі потяги", і "несвідомі бажання". Цією специфічною реальністю є психіка. Вона, на думку філософа, не є **tabula rasa**, що фіксує вимоги зовнішнього світу, а є динамічним і диференційованим утворенням, окремі елементи якого мають свою історію, виконують різні функції, мають різні засоби вираження, несуть специфічні смисли. Зовнішня реальність не єдине, на що реагує психіка і чим вона живе. Зв'язок із зовнішнім світом людини, за З. Фройдом, опосередкований дією несвідомих потягів, поривань та інстинктів як складових психіки. Психіка, як багаторівневе утворення, містить, окрім несвідомого шару, ще й сферу свідомості. На основі цього він пропонує таку структуру психіки або власне людської особи: "Воно"(Id), " Я"(Ego), "Над-Я"(Super-ego)[300].

"Воно" – це глибинний пласт підсвідомих потягів та інстинктів, що функціонує за **принципом задоволення,** тобто за довільно вибраною програмою отримання максимального задоволення безвідносно до соціальної реальності й навіть супроти неї. Оскільки індивід задовольняє свої пристрасті через зв'язок із реальністю, то в психіці актуалізується індивідуальне "Я", що формується у свідомості й покриває собою несвідоме, яке прагне врівноважити несвідомі потяги із соціальною реальністю. "Я", як посередник між "Воно" і зовнішнім світом, функціонує за **принципом реальності** й прагне зберегти добрі стосунки як

[300] *Фрейд З.* Я и Оно. М.: МПО "МЕТТЭМ", 1990. – С. 36.

із "Воно", так й із зовнішнім світом. Хоча це не завжди вдається, бо докази розуму часом безсилі проти інстинктивних потягів. А тому в психіці актуалізується третій елемент структури – "Над-Я", який є моральним цензором, виявним передовсім як совість, що містить у собі заповіді, заборони, владу, авторитет батьків тощо. Виходячи з такої структури психіки З. Фройд стверджує, що сутність людини утворює її приховане "Воно". Це означає, що поведінка людини, вчинки, все розмаїття взаємин зумовлене несвідомим й егоїстичним прагненням до насолоди, втіхи, задоволення.

Існування людини – це не що інше, як психічна гармонія індивіда, яка здійснюється через розв'язання конфлікту між "Воно" та "Я". На думку філософа, "Я" намагається привести ірраціональні імпульси у відповідність вимогам реальності й доказам розуму, обмежити їх за допомогою захисних механізмів. Головними механізмами врівноваження психіки, за З. Фройдом, є **витіснення, раціоналізація** ("виправдання") та **сублімація**. **Витіснення** – це механізм психічного захисту у формі мимовільного забування конфліктних ситуацій, стресових випадків, яких людина воліла б не знати. Витіснений образ зберігає свою енергію і прагне зовнішньої реалізації. "Над-Я" чинить опір, унаслідок чого можуть виникати страх, почуття провини, муки сумління. Крім того, "Я" може здійснювати сублімацію несвідомих потягів. **Сублімація** – це переключення енергії людських пристрастей і потягів на соціально доцільну діяльність та культурну творчість. За З. Фройдом, завдяки сублімації могутня сила "Воно" виявляє себе в бурхливій діяльності в сфері мистецтва, науки, політики тощо.

Антагонізм природного ("Воно") і культурного ("Я") в індивіді переростає в антагонізм індивідуальних прагнень та цілей розвитку культури. Культура, за З. Фройдом, містить всю суму знань і вмінь, що дає змогу людям опанувати сили природи й задовольняти свої потреби, а також усі інституції, що регулюють людські взаємини. Однак щодо внутрішнього світу людини, то культура є дещо зовнішнє і необов'язкове для його формування.

Культура, на думку З. Фройда, – це гамівна сорочка для індивіда, яка функціонує в інтересах соціуму з метою забезпечення спільної діяльності та має на меті обмежувати антисоціальні потяги й агресивність індивідів. Культура постає як обмеження індивідуальної свободи. Повну свободу індивід має лише в дитинстві, коли в психіці панує принцип задоволення і здійснюється безпосереднє вдоволення інстинктивних потягів. Соціалізація індивіда означає відмову від безпосереднього задоволення інстинктивних потягів, їхню реалізацію обхідним шляхом, а отже, означає несвободу. З одного боку, культура робить наше життя більш комфортним, а з іншого, – незадоволеним. Призначення культури – гамувати потяги, а не забезпечувати щастя кожного індивіда, у той час як призначення людини – бути щасливою. Щастя, за З. Фройдом, – це відсутність незадоволення та переживання сильних почуттів насолоди та втіхи.

Оскільки культура, на думку філософа, є репресивною, то цілком зрозуміло, що людина не почуває себе щасливою. Проте культурна людина обміняла частину можливості досягнути щастя на частину захищеності.

У З. Фройда були численні послідовники й учні, проте опанувавши його вчення і досвід, жоден із них не продовжував поглиблювати класичний психоаналіз. Їхні оригінальні вчення про людину, її психіку об'єднують у широкий філософський напрямок – **неопсихоаналіз**. Серед них виокремимо Карла Юнґа, який започаткував аналітичну психологію, та Еріка Берна – автора трансакційного аналізу.

На противагу З. Фройду, який обстоював натуралістичну природу й істотність людини, його послідовник швейцарський психоаналітик і філософ **Карл Густав Юнґ** (1875–1961) відмовився від пансексуалізму свого попередника та розвинув вчення про **біопсихічну природу** й **психосоціальну сутність людини**. Згідно з К. Юнґом, людина народжується з психологічним спадком так само, як і з біологічним. Вони є важливими детермінантами поведінки і досвіду. Подібно до тіла, яке є витвором

тривалої еволюції, психіка також немислима поза еволюцією. Психіка – продукт еволюції, як і тіло, в якому вона існує.

За К. Юнґом, психічне життя людини – це складна взаємодія трьох рівнів: **свідомості, особистого несвідомого** та **колективного несвідомого.**

Розкриваючи зміст свідомості, філософ виходить із загальновизнаного твердження: немає нічого в інтелекті, чого б не було раніше у відчуттях. "Здається, – пише К. Юнґ, – що свідомість вливається в нас іззовні у формі **чуттєвих перцепцій.** Ми бачимо, чуємо, відчуваємо смаки й запахи світу й у такий спосіб усвідомлюємо їх. Перцепції повідомляють нас про те, що **щось існує**. Проте вони не повідомляють, **що** саме існує. Про нього ми дізнаємося не з перцепцій, а завдяки процесу апперцепції…"[301]. Отже, свідомість формується на основі перцепцій та апперцепцій як процесу осмислення сприймань на основі пам'яті та оцінювання їх за допомогою почуттів. Центром свідомості є Я, що забезпечує почуття сталості й спрямованості у нашому свідомому житті. Воно чинить опір порушенню нетривкої цілісності свідомості, переконуючи нас у необхідності планувати й аналізувати наш досвід.

Свідомість цілком і повністю є особистим феноменом, що прагне забезпечувати цілісність психічного життя людини. Проте це позірна цілісність, оскільки зміст, який не вписується в ціле, або забувається, або витісняється у підсвідоме і заперечується. У такий спосіб, уважає К. Юнґ, формуються **чуттєві комплекси**, які становлять зміст особистого несвідомого. Отже, **особисте несвідоме** є вмістилищем спогадів і переживань, які були колись свідомими, але згодом утратили свою інтенсивність, і тому знаходяться за порогом свідомості. Крім того, в його зміст входять усі свідомо витіснені й забуті думки та почуття, що спричиняли страждання. Оскільки вони не сумісні зі свідомістю, то знаходяться за її порогом.

---

[301] *Юнг К.* Сознательное и бессознательное. СПб.: Университетская книга, 1997. – С. 34–35.

Структура особистого несвідомого містить також **автономні комплекси.** Під ними К. Юнґ розуміє будь-яке психічне утворення, яке першопочатково розвивається цілком несвідомо і вривається у свідомість лише тоді, коли набуває відповідної інтенсивності, щоб подолати поріг свідомості. Прикладом автономного комплексу є творчий задум художника та його визрівання. Коли автономний комплекс вривається у свідомість художника як осяяння, він усвідомлюється, але не асимілюється свідомістю. Комплекс виявляє свою автономність саме в тому, що виникає і зникає без вольових зусиль художника, за власними прихованими закономірностями.

Автономні комплекси можуть перетворюватися на "больові точки" внутрішнього світу людини. Так, коли свідомість не ототожнює себе з комплексами, це призводить до згасання інтенсивності свідомих інтересів. Тоді до свідомості прориваються імпульсивні потяги, витісняючи моральні норми, а зрілу розважливість заміщає наївна інфантильність. Як наслідок, свідомість втрачає свою адаптивну функцію.

У структурі психіки К. Юнґ виділяє **колективне несвідоме.** Воно спільне для всіх людей як схеми ставлення до світу у формі узагальнених образів, які склалися в архаїчні часи. Колективне несвідоме ідентичне у всіх людей. Воно складає загальну основу душевного життя кожної людини[302]. На відміну від особистого несвідомого, колективне несвідоме за звичних умов не усвідомлюється, і жодна аналітична техніка не допоможе його "пригадати", адже воно не було витіснене чи забуте. Проте колективне несвідоме з'являється у фантазіях і сновидіннях. У символічній формі воно пропонує розв'язання проблем, на які на рівні свідомості людина не знаходить відповіді.

Структура колективного несвідомого успадковується. Механізм його функціонування нагадує дію **інстинктів,** що виявляються як імпульси до виконання дій із примусу, без мотивації,

[302] *Юнг К.* Сознательное и бессознательное. СПб.: Университетская книга, 1997. – С. 48.

тобто без найменшого уявлення про результат дії, без обдумування та розуміння того, що ми робимо. Глибинний пласт колективного несвідомого складають апріорні, вроджені форми інтуїції, а саме – **архетипи** сприймання та розуміння, що детермінують психічні процеси. Подібно до інстинктів, які спонукають людину до стандартних реакцій, архетипи схематизують способи бачення та розуміння, формуючи ставлення до світу у формі усталеного зразка.

Якщо інстинкти є типовими способами реакцій на дію середовища, то архетипи – типовими способами розуміння ситуацій. Архетипів стільки, скільки є типових життєвих ситуацій. Нескінченне повторення закарбувало цей досвід у нашій психічній конституції, але не у формі заповнених змістом образів, а у вигляді форм, позбавлених змісту, що дає можливість цілком певного способу сприймання та дії. Архетип активізується лише у відповідних ситуаціях, які сприяють його актуалізації, і він виправжнюється всупереч розуму й волі. Архетипи й інстинкти настільки тісно переплетені, що це дало підставу К. Юнґові визначити **архетипи** як **моделі інстинктивної поведінки.** Він найповніше охарактеризував ті архетипи колективного несвідомого, які надто часто турбують Я та впливають на нього, зокрема це – Персона, Тінь, Аніма, Анімус, Самість тощо.

**Персона містить** ті соціальні ролі, які виконує особа. Функціонування в соціумі вимагає від нас грати ту чи ту роль, використовуючи прийоми, що властиві саме тій чи тій ролі. Подібно до того, як актори одягають маски, щоб окреслити виконувану ними роль, так кожна особа має соціальні маски[303], що репрезентують її ролі. Маска – це лише компроміс між індивідом і суспільством стосовно того, якою має бути людина. Вона творить собі ім'я, здобуває титули та звання, виконує певні обов'язки. На перший погляд здається, що персона є індивідуалізацією особи. Проте на її створення більше впливають інші, ніж вона сама. Тому Персона

[303] Термін "маска" запозичений із латини і дослівно означає "фальшиве обличчя".

лише симулює індивідуальність, спонукаючи інших і її власника повірити в таку позірну індивідуальність. Насправді, власник лише грає роль, через яку виявляє себе колективне несвідоме. Персона слугує посередником між Я-свідомістю і зовнішнім світом. Слугуючи соціальним захистом Я та інструментом спілкування, Персона може стати водночас джерелом деградації особи, підміняючи собою Я і знеособлюючи його. Наприклад, Я, ідентифікуючи себе з Персоною, починає вірити, що Воно є тим, чим лише намагається бути.

На думку К. Юнґа, кожен із нас має "супутника впродовж життя" – це архетип **Тінь.** Образ Тіні з'явився йому ві сні. "Вночі я опинився в незнайомому місці й повільно рухався у густому тумані, назустріч сильному, майже шквальному вітру. Я ніс у руках маленький вогник, який будь-якої миті міг погаснути. Все залежало від того, чи втримаю я його життя. Раптом я відчув, що хтось іде за мною. Я озирнувся і побачив величезну чорну фігуру, вона йшла за мною назирці. В ту ж мить, незважаючи на сильний переляк, я чітко усвідомив, що всупереч усім небезпекам, крізь ніч і бурю, я повинен пронести і врятувати мій маленький вогник. Прокинувшись, я відразу зрозумів, що цей "брокенський привид" – моя власна тінь на хмарі від світла того вогника. Ще я зрозумів, що цей вогник, це єдине світло, яким я володів, і був моєю свідомістю"[304].

Тінь організовує і структурує навколо себе всі витіснені бажання, спогади й досвід, які несумісні з персоною та суперечать соціальним стандартам й ідеалам. Отже, Тінь – це наша власна примітивність, непристосованість, незручність, що протистоїть Я. Тінь – це примітивна людина з її бажаннями та емоціями, яку має в собі кожна людина. Тінь тим більша, чим менша її присутність у свідомому житті людини. Якщо матеріал із Тіні повертається у свідомість, то Тінь втрачає багато чого із своїх примітивних і жахливих рис. Вона найбільш небезпечна тоді,

[304] *Юнг К.* Воспоминания, сновидения, размышления. К.: AirLand, 1994. – С. 94–95.

коли невпізнана. Тіні непросто позбутися – її треба виявити в собі, а це вимагає значних моральних зусиль. Завдяки інсайту та добрій волі деякі риси Тіні можуть бути асимільовані в свідому особистість. Водночас є й такі риси, які чинять шалений опір моральному контролю. Зазвичай вони пов'язані з проекціями, які не визнаються за особистісні якості, а як риси іншої людини.

Функції несвідомих регуляторів взаємин між чоловіками та жінками виконують архетипи **Аніма** та **Анімус**[305]. Якщо Аніма означає персоніфікацію жіночої природи чоловічого несвідомого, то Анімус втілює чоловічий аспект жіночого несвідомого. Кожен чоловік має у собі образ жінки певного типу, і так само кожна жінка – образ чоловіка певного типу. Здійснюючи проекцію Аніми (Анімуса) на реальних об'єктів, Я потрапляє під їхній вплив. Наприклад, образ Аніми чи Анімуса несвідомо проектується на кохану людину і є однією із причин пристрасного захоплення нею чи зневаги. Ці архетипи, на думку К. Юнга, є ключем до творчості. Наприклад, креативний вплив Аніми виявний у художників, які малювали своїх муз як богинь.

На відміну від вчення З. Фройда про перманентний конфлікт свідомості та несвідомого, К. Юнґ висуває гіпотезу про те, що несвідоме перебуває в компенсаторній взаємодії зі свідомістю. Взаємодоповнюючи одне одного, вони утворюють суцільність, яку він називає **Самістю.** Обіймаючи не лише свідому, а й несвідому психіку, Самість виражає неповторність особистості, її центр. До К. Юнґа стрижнем особистості вважали Я (ego) – самосвідомість. Відтепер Я є центром поля свідомості й лише в його межах має свободу вибору. За межами поля свідомості Я (ego) втрачає свої функції. Воно не тільки не може нічого вдіяти зі Самістю, але й само суттєво змінюється під її впливом, а іноді й асимілюється несвідомими компонентами особи. Самість – це архетип центрованості, який втілює гармонію і баланс протилежних елементів психіки, їхню прогресуючу інтеграцію в ок-

[305] *Юнг К.* Воспоминания, сновидения, размышления. К.: AirLand, 1994. – С. 187.

ремій особі, її **індивідуацію**, мета якої – цілісна особа (homo totus). Індивідуація – це процес внутрішнього переродження[306], символами якої є великі духовні вчителі людства, такі як Христос, Магомет, Будда.

Кожна з головних рис особи є архетипом. Вони слугують їй за взірець ідентифікації та самоідентифікації. Тому призначення людини, за К. Юнґом, у саморозвитку, в індивідуації, яка є винятково особистим прагненням. Тим не менше, цей процес реалізується через зв'язки з іншими людьми. К. Юнґ наголошував, що ніхто не може дізнатися про свою індивідуальність, поки не набуде тісних і взаємних зв'язків зі своїми побратимами. Прагнучи віднайти себе, людина ніколи не повертається в пустелю егоїзму. Тільки тоді, коли вона пов'язана з величезною кількістю людей, вона має можливість порівнювати себе з ними та вирізняти себе з-поміж них. Лише за таких умов індивідуація реалізується в адекватній соціальній ідентифікації та психологічній самоідентифікації. Разом вони забезпечують не лише цілісність особи, а й успішну її соціальну адаптацію та психологічне здоров'я. На жаль, зауважує К. Юнґ, індивідуацію супроводжують труднощі й небезпеки. Зокрема, ідентифікація з персоною виявляється у несприйманні власних помилок і негативних рис, які не відповідають ідеалізованій Я-концепції. Так само на шляху індивідуації може стати власна Тінь, тобто тваринно-інстинктивне, що є в людині.

Йдучи за З. Фройдом, психоаналітичну традицію дослідження людини продовжив його учень психолог і філософ **Ерік Берн** (1910–1970), який розглядав природу людини як **біопсихосоціальну,** а її істотність – як **психосоціальну**, віддаючи належне соціально-виховним чинникам її формування.

Головні ідеї **трансакційного аналізу** Е. Берн сформулював у 40-х роках XX ст. Потім їх розвинув К. Стейнер. Трансакція – це змістовна одиниця спілкування, а саме спілкування постає як

[306] *Юнг К.* Воспоминания, сновидения, размышления. К.: AirLand, 1994. – С. 202.

обмін трансакціями. Спілкування є найістотнішою відмінністю людини від тварини. Воно не менш значуще для людини, ніж їжа, вода чи сон. Через способи структурування часу – ритуали, процедури та ігри – відбувається передача як індивідуального, так і колективного досвіду від покоління до покоління.

На думку Е. Берна, істотні риси людини, як її поведінкові схеми, формуються шляхом соціалізації у віці від одного до семи років. Соціалізація – це освоєння **життєвого сценарію**[307], який конструюється у формі взятих від батьків стандартів, ідеалів, норм, звичаїв, традицій, перейнятого від дідуся та бабусі ставлення до життя, репертуарів поведінки персонажів казок, міфів, близького оточення. У такий спосіб людина творить свій власний сценарій життя, що вдосконалюється впродовж подальшого життя. Е. Берн виокремлює три головні етапи видозмін життєвого сценарію.

Перший етап завершується у віці шести років. У цей період життєдіяльність дитини здійснюється під контролем батьків і їхніх приписів (заборон). Зазвичай сценарії ґрунтуються на дитячих ілюзіях, які іноді зберігаються протягом усього життя.

Другий етап охоплює підлітковий та юнацький вік. Тут сформовані в дитинстві сценарії адаптуються до нової ситуації. У юності більшість молодих людей кидаються від сценарію до антисценарію, і – навпаки. У такий спосіб формується реалістичний сценарій життя.

Третій етап Е. Берн називає зрілість. Тут людина приводить сценарій у відповідність життєвим обставинам та наскільки він реалістичний щодо поставленої життєвої мети. У результаті чого часто-густо сценарій обертається драмою життя.

Наявність сценарію – це своєрідна перепустка у соціальне життя, саме він допомагає адаптуватися до обставин життя, впорядковувати свою діяльність, формувати певні способи поведін-

[307] *Берн Э.* Игры, в которые играют люди. Психология человеческих взаимоотношений. Люди, которые играют в игры. Психология человеческой судьбы. М.: Прогресс,1988. – С. 175.

ки, спілкування та адекватні емоційні реакції, що й дає змогу людині, здебільшого, уникати помилок.

Сценарій, за Е. Берном, – це три стійкі комплекси оцінок, цінностей, норм, життєвих реакцій, схем поведінки тощо. Формуючись у процесі соціалізації, вони засвоюються і стають набутком сфери несвідомого. Їх дослідник умовно позначає **"Дитина", "Батьки", "Дорослий".** Кожен із цих структурних елементів особи надзвичайно важливий для людини впродовж усього її життя.

"Дитина" – постійне джерело творчості та інтуїції, вона виражає несхематизований, нестандартизований погляд на речі. Недаремно стверджують, що великі поети, художники зберегли дитячий погляд на світ. "Дитина" своєю природністю, невимушеністю, спонтанністю дає змогу радіти життю. Її життя – це гра творчих сил і задоволення від неї.

"Батьки", як структурний елемент, є вмістищем моральних максим, ідеалів, норм, що особливо необхідні людині при формуванні власної родини та вихованні дітей. Цей елемент виявляється безпосередньо, коли людина наслідує одного з батьків, або опосередковано, коли пристосовується до їхніх вимог. Тут особливо важливо наголосити, що людина, яка виховувалася без батьків або в неповній сім'ї, не має засвоєного сценарію ведення сім'ї, родинних взаємин та виховання дітей.

"Дорослий", як елемент структури особи, – це цінності, оцінки, ставлення до світу, що ґрунтуються на незалежному погляді на речі. На його основі здійснюється об'єктивна переробка інформації та формуються способи ефективної взаємодії з навколишнім світом.

Саме ці елементи структури особи роблять життя людини плідним та повноцінним. Усі вони є способом пристосування до вимог реальності. Причому адаптивну функцію вони виконують не одночасно, а в певній черговості залежно від зміни життєвих ситуацій. Наприклад, елемент "Батьки" є ідеальним, коли потрібний контроль за новими ситуаціями, небажаною поведінкою, переборення страхів. "Дорослий" необхідний для прогнозування

та планування. "Дитина" є незамінним елементом особи при розробці нових ідей, реалізації нестандартних дій.

Вироблений сценарій є для людини її **життєвою долею.** Він передовсім містить ставлення до світу, до життя. Загалом це виглядає так: світ поганий, все у світі зле і недобре, а отже, там немає місця для добра і гуманних вчинків, або ж – світ прекрасний, добрий, тоді його можна зробити ще кращим, а людей ще добрішими. Це означає, що кожен сценарій у згорнутому вигляді містить смисли життя конкретної людини, її призначення у світі.

**Духовно-субстанційне** розуміння людини репрезентує **релігійно-філософський підхід**, який ґрунтується на біблійному твердженні про створення людини Богом. Оскільки людина створена за образом і подобою Бога, то цим визначено її становище в світі. Вона стоїть окремо від усього тваринного світу і є головною метою всієї творчої Божистої активності. Богоподібність людини означає, що саме вона є вінцем творіння. Сам Бог бажає кожній людині, згідно зі Святим Письмом, бути досконалою, як є досконалим сам Творець. Для цього Бог наділив людину розумом і свобідною волею – запорукою її духовного зростання.

Визнаючи богоподібність людини, релігійно-філософська антропологія засуджує надмірну самовпевненість людей, їхнє прагнення стати нарівні з Богом, забути про Його визначальну й керівну роль у їхній долі. Про це свідчить зафіксована у Біблії Божиста заборона куштувати плоди з дерева пізнання, що можна розцінювати не лише, як захист пріоритету віри над знанням, а й як неприпустимість для людини прагнути всезнання, яке є прерогативою самого Бога. Інакше кажучи, людина хоч і богоподібна, проте не повинна забувати, що є лише тіньовим відображенням свого Творця.

З релігійно-філософського погляду людина є не лише втіленням Божистої святості, а й умістищем гріховності. Бог дає їй чисту, праведну душу, але своєю поведінкою людина може обтяжити її гріхами. До того ж існують і такі версії гріховності, згідно з якими людина є гріховною істотою незалежно від харак-

теру своєї поведінки, а суто онтологічно, внаслідок свого буття як тілесно-духовної особи в світі. Отже, релігійно-філософський підхід до людини, за своєю сутністю, теоцентричний, бо означає сприйняття і тлумачення феномена людини крізь призму існування Бога та Його творчої всемогутності.

У всіх релігійно-філософських підходах до проблеми людини особливо важливим є вчення про душу і духовно-тілесний дуалізм особи. У понятті "душа" виражено різні властивості й можливості людського духу. Тому це поняття посідає почесне місце у релігійно-філософських концепціях людини. До цього необхідно додати, що зараз робиться чимало спроб не обмежуватися у вченні про душу сферою релігійної метафізики, а поставити його на емпіричну основу. Це, до речі, імпонує так званій "світській релігійності", яка прагне йти до ідеї Бога і містичних уявлень про Всесвіт, спираючись не на безоглядну віру, а на докази розуму та факти.

Відомий британський історик і соціолог **Арнольд Джозеф Тойнбі** (1889–1975) у книзі "Ставлення людини до питання про життя після смерті" (1947) ставить під сумнів тезу про посмертне безслідне зникання свідомості. Якщо тіло людини, стверджує він, після смерті не зникає, а поглинається неорганічною природою, то чи не логічно припустити, що й свідомість, душа людини неначе б "усмоктується" чи поглинається якоюсь реально існуючою духовною субстанцією. А французький теолог і філософ **П'єр Тейяр де Шарден** у книзі "Феномен людини" пише, що душі людей після смерті не зникають, а вивільняються і синтезуються в надлюдському, колективному духові, що "над нашими головами" розвивається ноосфера – духовна "оболонка" Універсуму як форма наджиття і місце, де збираються й зберігаються особистості[308].

Проте найцікавіше у наш час полягає не в самій ідеї посмертного існування душі, а в прагненні підвести під цю умоглядну ідею фактичну базу. З цією метою, зокрема, використовують

[308] *Шарден П. де.* Феномен человека. М.: Наука, 1987. – С. 214.

опитування людей, які перебували деякий час у стані клінічної смерті та були реанімовані. Так, у книзі "Життя після життя" (1975) американський лікар-реаніматор Раймонд Моуді, спираючись на свідчення 150 осіб, які пережили клінічну смерть, описав враження тих, хто повернувся з "потойбічного" світу.

Кожен із тих, хто вмирав, спочатку відчував "наплив" фізичного виснаження, а потім сприймав слова лікаря, який констатував факт смерті. Далі в голові вмираючої людини виникав шум, подзвін, якесь незрозуміле дзижчання. Людина починала відчувати, що мчить через темний тунель із неймовірною швидкістю. Через якусь мить людина, яка перебувала в стані вмирання, раптом відчувала, що буцімто відокремилася від свого тіла й немов би збоку бачила не тільки саму себе, а й людей, які оточували її в момент смерті. Після цього вона з подивом усвідомлювала, що в неї є "інше" тіло, яке зовсім не схоже на попереднє. Перед нею із небуття виникали образи померлих раніше родичів та друзів. Вони оточували близьку їм душу й допомагали їй залишитися у новому для неї світі. Перед померлим з'являлася якась Світлоносна істота, яка вступала з ним у телепатичний контакт. В уяві померлої людини виникала вся панорама її минулого життя, здійснених вчинків і намірів, які Р. Моуді тлумачить, як приготування до посмертної відплати згідно з ділами та заслугами. Але на якомусь етапі все це припинялося, душа поверталася до свого попереднього тіла, що знаменувало успішне закінчення процесу реанімації[309].

Є чимало людей, які прагнуть пояснювати видіння реанімованих, що виникають у стані клінічної смерті, як незаперечні докази існування незалежної від тіла душі й навіть Бога, або богоподібної істоти, з якими ця душа телепатично контактує в потойбічному світі. Та для науки це не більше ніж одна з можливих гіпотез. Зазначені явища можуть бути інтерпретовані принципово по-іншому, а саме – як особливий стан агонізуючої

[309] *Моуди Р.* Жизнь после жизни // По ту сторону смерти. М.: Летавр, 1994. – С. 24–25.

свідомості, який справді існує і який сучасна наука майже зовсім не дослідила.

У межах сучасної релігійно-філософської християнської думки існують ідеї не про дуалізм душі й тіла, а про **"триалізм"**, компонентами якого є **душа, дух** і **тіло**. Цілком чітко такі думки висловлено, наприклад, у працях сучасних християнських проповідників **Вочмана Ні** та **Вітнеса Лі**, які тривалий час вели місіонерську діяльність у Китаї. "Зазвичай, – писав Вочман Ні, – людину вважають двоїстою за своєю будовою, тобто що вона складається з душі та тіла. Згідно з таким розумінням, душа – це невидима, внутрішня духовна частина, в той час як тіло – її зовнішня, видима частина. Хоча частинка правди тут є, проте таке розуміння людини неадекватне, бо слово Боже не ділить людину на дві частини: душу та тіло. Воно говорить про людину як істоту триєдину: дух, душу та тіло"[310].

Далі Вочман Ні пояснює, що дух – це такий вимір людського буття, який максимально близький Богові. Саме **духу людини** притаманна **совість**, **інтуїція** та **прагнення до Бога**. Совість – це "розрізняючий орган", завдяки якому людина розрізнює добро та зло у своїй свідомості. Інтуїція здійснює функцію "внутрішнього чуття", яке не залежить від зовнішніх впливів. Саме вона є запорукою пізнання Бога в нашому духові, оскільки осягнути Його відчуттями чи розумом неможливо. Отже, у релігійно-філософському тлумаченні людини дуже важливою є теза про її духовну природу. Це безпосередньо випливає з думки про творення Богом людської душі.

Душа людини є чимось подібним до "середньої ланки" в її структурі. "Душа є місцем зустрічі тіла та духу, де вони зливаються, – стверджує Вочман Ні. – Духом людина спілкується з духовним світом і Духом Божим, сприймаючи і проявляючи силу духовної сфери. Завдяки тілу людина дотична до зовнішнього чуттєвого світу, впливає на нього й відчуває його вплив на собі. Душа ж стоїть між цими двома світами й усе ж належить

[310] *Вочман Ни.* Духовный человек. Чикаго: [Б. и.], 1984. – С. 23.

їм обом. Вона пов'язана з духовним світом за допомогою духу, а з матеріальним – через тіло... Дух не може впливати на тіло безпосередньо. Йому потрібен посередник, і цим посередником є саме душа... Душа, отже, стоїть між духом і тілом, пов'язуючи їх між собою. Дух може підпорядковувати тіло за допомогою душі, щоб воно було піддане Богові, так само і тіло завдяки душі може схиляти дух любити світ.

Найбільш благородним із цих елементів є дух, бо він єднається з Богом. Тіло знаходиться найнижче з усіх елементів, оскільки дотичне матерії. Душа, що знаходиться між тілом і духом, поєднує їх і привласнює їхній характер"[311]. **Душа** – це стрижень усієї людської істоти, оскільки **воля**, **інтелект** та **емоції** притаманні саме їй. Людина не автомат, яким Бог кермує згідно зі своєю волею. Вона має можливість і право вибирати між добром і злом, приборкуючи власні емоції та примхи. Що ж стосується тіла, то воно подібне до "в'язниці душі", і тому, на думку Вочмана Ні, Бог не намагається змінити сутність людської плоті, єдиним способом позбутись якої для душі та духу є лише смерть тіла.

Оригінальну концепцію **духовної сутності людини** розробив у своїй знаменитій книзі "Феномен людини" французький релігійний філософ, теолог і науковець П'єр Тейяр де Шарден. На його думку, людина – вісь і вершина еволюції Універсуму. Шлях до людини й до її майбутньої інтеграції з Божеством починається від субстанції Всесвіту, яку він називає "тканиною універсуму". Вона нерозривно поєднує дві сторони – матеріальну та духовну, тож логічно припустити, що психічне "розлите" в Універсумі. Поступове ускладнення організації матеріальних утворень веде до ускладнення форм психогенезу. Закономірним результатом цього процесу є поява людського розуму та свідомості, формування ноосфери як "мислячого шару", який розгортається над біосферою.

Весь сенс еволюції П. де Шарден убачав у психогенезі, у русі до щоразу складніших форм існування духу. Здатність людських

[311] *Вочман Ни.* Духовный человек. – Чикаго: [Б. и.], 1984. – С. 23.

свідомостей до взаємодії, інтеграції та нагромадження притаманного їм змісту він розглядає як вагомий аргумент на користь тези про синтез мільйонів розкиданих по Землі зерняток свідомості, що прагнуть до єдиного духовного центру. Це означає, що майбутнє еволюції Універсуму треба шукати за межами наших душ у пункті, який він називає Омегою. Саме там зійдуться у всій своїй неповторності "промені" наших свідомостей, буде збережена у повному обсязі унікальна своєрідність кожного "Я".

У точці Омега, яка трансцендентна Універсуму і є метафізичним синонімом Бога, сумується і збирається у своїй досконалості та цілісності велика кількість свідомостей. Ноосфера досягає такої стадії свого розвитку, коли Універсум персоніфікується, тобто на "вершку світу" формується космічна "наддуша" чи надсвідомість. Цей духовний синтез глобально-всесвітнього масштабу здійснюється так, що сюди роблять свій внесок всі окремі душі. Одна за одною, як безперервне випаровування, зазначає П. де Шарден, вивільняються навколо нас душі, несучи вгору свою невимовну ношу свідомості. Проте наприкінці операції, наближаючись до Омеги, кожна свідомість зберігає свою унікальність.

Універсум, який персоналізується, вбирає все багатство духовних світів окремих людей, він зберігає їх і синтезує у формі надлюдської, фактично, Божистої свідомості. Тож ноогенез завершується "христогенезом", природним боголюдським синтезом, оскільки джерело та живильні корені надлюдського космічно-божистого духу знаходяться у "гомінізованому[312] шарі" Землі, у численних людських істотах. Їхні душі віднаходять у Божистому духові своє істинне існування й безсмертя, тобто, як висловлюється автор цієї концепції, "гомінізується сама смерть".

На завершення зазначимо, що в межах філософсько-теологічної антропології подано більш або менш аргументовані відповіді на питання про природу, походження, буття у світі й

[312] **Гомінізація** (від лат. *hominis* – людина + гр. *eidos* – вид) – процес олюднення Землі, починаючи від первісних до сучасних людей.

перспективи людини. Немає сумніву, що повнота філософської та загальної культури людства немислима без інтеграції в її структуру і цих досить оригінальних підходів до феноменів людини і людства.

## Ï è ò à í íÿ äëÿ ñà ì î êî í ò ð î ë þ

1. *У чому специфіка філософського розуміння людини?*
2. *Що таке "природа" та "сутність" людини?*
3. *У чому полягає марксистське тлумачення істотності людини?*
4. *Що таке відчужене існування людини, за К. Марксом?*
5. *Як екзистенціалізм розуміє сутність людини?*
6. *Яке призначення людини, згідно з екзистенціалізмом?*
7. *У чому полягає бігевіористичне тлумачення істотності людини?*
8. *Яка структура особи, за З. Фройдом?*
9. *Що таке "колективне несвідоме", за К. Юнґом?*
10. *Які головні елементи структури особи виділяє Е. Берн?*
11. *Яка специфіка християнсько-релігійного бачення людини?*
12. *У чому полягає призначення людини, за П. де Шарденом?*

## Ë³ ò åð à ò óð à

1. Берн Э. Игры, в которые играют люди. Психология человеческих взаимоотношений. Люди, которые играют в игры. Психология человеческой судьбы. М.: Прогресс, 1988. 400 с.
2. Вочман Ни. Духовный человек. Чикаго: [Б. и.], 1984. 233 с.
3. Маркс К. Економічно-філософські рукописи 1844 року // Маркс К., Енгельс Ф. Твори. У 50 т. К.: Політвидав України, 1980. Т. 42. С. 39–159.
4. Моуди Р. Жизнь после жизни // По ту сторону смерти. М.: Летавр, 1994. С. 13–122.

5. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм // В кн.: Сумерки богов. М.: Политиздат, 1990. С. 319–344.
6. Фрейд З. Я и Оно. М.: МПО "МЕТТЭМ", 1990. 56 с.
7. Юнг К. Воспоминания, сновидения, размышления. К.: AirLand, 1994. 405 с.
8. Юнг К. Сознательное и бессознательное. СПб.: Университетская книга, 1997. 537 с.
9. Шарден П. де. Феномен человека. М.: Наука, 1987. 239 с.
10. Wilson E.O. On Human Nature. Camb., MA: Harvard Univ. Press, 1978. 200 p.
11. Lumsden C.J., Wilson E.O. Promethean Fire: Reflections on the Origin of Mind. Camb., 1983.

# Розділ 14

## ФУНКЦІОНАЛЬНІ КОНЦЕПЦІЇ СУТНОСТІ ЛЮДИНИ: ДУХОВНИЙ ВИМІР

***Коло питань:*** Функціонально-ціннісна інтерпретація людини у філософії життя Ф. Ніцше. Філософська антропологія та її проблематика. Духовна сутність людини у концепції М. Шелера. Ексцентрична сутність людини у філософії Г. Плеснера. Сутність людини як іманентна суперечність буття в гуманістичному неопсихоаналізі Е. Фрома.

Одним із перших філософів новітньої доби, хто здійснив поворот від субстанційної інтерпретації людини до функціональної, був німецький філософ **Фрідріх Ніцше** (1844–1900). Власну концепцію він виклав у працях: "Людське, занадто людське" (1878), "Так казав Заратустра" (1883–1884), "По той бік добра і зла" (1886), "Антихристиянин" (1888), "Воля до влади" (1889) та інші.

Концепцію людини Ф. Ніцше розвивав у контексті **кризи європейської культури** кінця XIX ст. Духовний стан культури своєї доби філософ означив терміном **"нігілізм",** під яким розумів знецінення, девальвацію всіх традиційних вартостей європейської культури та життєвого світу сучасної людини загалом. Всі вартості, наголошував філософ, до яких нині найдужче пнеться людство – це вартості декаденсу[313]. Панування нігілістичних

[313] *Ніцше Ф.* Жадання влади. К.: Вид-во "Основи", Вид-во "Дніпро", 1993. – С. 334.

вартостей, вважає він, маніфестує занепад європейської цивілізації. Причина занепаду полягає в тому, що народи переслідують ілюзорні цілі – зміцнити могутність держави, втілити політичні та економічні проекти, розбудувати міжнародні зв'язки тощо. У цій цивілізаційній агонії, коли люди обирають те, що їм шкодить, і потім до нього прагнуть, Ф. Ніцше вбачає поступове занапащення людства, втрату наснаги до життя. Наслідком цього є спотворене сприймання людиною світу та себе самої.

Проте для філософа нігілізм не зводиться до повної руйнації існуючих вартостей, а означає втрату влади християнських ідеалів, які сповідувала Європа. Цю ситуацію він лаконічно виразив як "Бог помер", проголосивши тим самим кінець релігійного аскетизму. По суті, він констатує кінець традиційної і початок нової моралі, що заснована на радісному і вільному прийнятті цінностей життя, кінець однієї епохи і початок нової, яка започатковує **переоцінку цінностей**. Його філософія і має виконати таку місію. У цій переоцінці цінностей потрібний новий принцип, за який філософ бере не надчуттєву сутність (Бога), а **волю до влади**, як найістотнішу характеристику **життя**. Воля до влади спрямована на перевершення людиною самої себе. У цьому **самопобореннї** себе воля до влади невичерпна. Вона – постійне становлення, що не виходить за свої межі, а, навпаки, є **постійним поверненням** до себе. Для Ф. Ніцше, зазначає М. Гайдеґер, це не поступовий рух до незрозумілої мети, а самоопанування волі до влади як власної істотності життя. Із переоцінкою цінностей потрібне нове покладання істотності людини. Позаяк "Бог помер", то мірою і зосередженням людини може бути сама людина, такий її взірець, який бере на себе завдання переоцінки всіх вартостей – **надлюдина.**

Ф. Ніцше прагнув з'ясувати, яку саме людину потрібно *плекати*, який людський тип має найвищу вартість, найгідніший життя і майбутнього[314]. Сучасну людину визначають цінності,

[314] *Ніцше Ф.* Жадання влади. К.: Вид-во "Основи", Вид-во "Дніпро", 1993. – С. 332.

сформовані цивілізаційним поступом. Тож європеєць сьогодення значно поступається європейцеві ренесансної доби. На його думку, пересічний європеєць перетворився на стадну істоту під впливом християнства. Церква, культивуючи ідеал слабкої та стражденної людини, любові до ближнього і співчуття, призвела до погіршення європейської раси. Згідно з Ф. Ніцше, християнство – це релігія рабів, воно лише для них є благом. Християнство живить інстинкти поневолених і пригноблених, у ньому шукають зцілення щонайнижчі верстви. Воно пропагує аскетизм, смиренність, покору, зневагу до тіла та чуттєвості. Це – своєрідна жорстокість до себе й до інших; це – ненависть до інакодумців і прагнення переслідувати їх.

Однак серед загалу в різних культурах час від часу з'являється вищий тип – **надлюдина.** Філософ доводить, що саме християнство стало смертельним ворогом усім "шляхетним". Воно "стало на бік усіх недолугих, ницих і безпорадних, створило ідеал, який *суперечив* потужним інстинктам виживання, загидило навіть розум духовно сильніших натур, оголосивши гріховними й облудними найвищі духовні вартості й прозвавши їх спокусами"[315].

У "Родоводі моралі" Ф. Ніцше проаналізував доконечну протилежність шляхетної і протиприродної (християнської) моралі. Шляхетна мораль утверджує силу, красу, здоров'я, життєвий розквіт і волю до влади. Ці чесноти притаманні не багатьом і саме вони творять життя. Натомість християнська мораль у всьому, що стверджує життя, вбачає зло. Вона перекручує поняття "добра" і "зла", "істини" й "омани", аби людство зробити недужим, спаплюжити життя. Християнство веде до виродження природних вартостей.

Пояснюючи свою позицію, Ф. Ніцше, пише, що християнство – це релігія співчуття. Воно, як протилежність палких поривань, які посилюють життєве завзяття, пригнічує життєві сили людини, виснажує їх. Співчуття цілком перекреслює закон

[315] *Ніцше Ф.* Жадання влади. К.: Вид-во "Основи", Вид-во "Дніпро", 1993. – С. 333.

розвитку, а отже, закон *добору*. Воно підтримує те, що хилиться до загибелі, боронить приречених і неспроможних, безпорадних і безталанних, а відтак саме життя робить похмурим і непевним. Це гнітюче почуття перекреслює всі інстинкти, які підтримують життя й надають йому більшої ваги, воно вороже життю. Коли Бог помер, то людині нічого не залишилося, як взяти на себе тягар, який вона раніше перекладала на Бога, тобто взяти на себе відповідальність за власне життя.

Людина реалізує себе в межах існуючої культури, яка задає систему цінностей як духовних орієнтирів. На думку Ф. Ніцше, в культурі є два первні: **діонісійський**, який уособлює буяння творчої енергії, сп'яніння життям, екстаз та **аполонівський**, який є носієм міри, порядку, розумності. Діонісійський первень – природна стихія будь-якого існування, він домінує неподільно в кожній живій істоті. Йому "притаманні драматично напружена пристрасність, акцент на дисгармонії і перевищенні міри, колізії інтуїції й розуму, пошук позамежового, непередбачуваного, парадоксального, інтерес до стихії та аномалій". Людина відрізняється від інших живих істот тим, що поряд із діонісійським несе в собі ще один первень – розум, який упорядковує світ і пристосовує його до потреб людини – аполонівський початок. (Аполлон у давньогрецькій міфології – бог мудрості, покровитель мистецтв.) Аполонівський первень – це врівноваженість розуму і почуттів, обов'язку й пристрасті, істини й краси, гармонії та міри[316]. Якщо діонісійський початок – джерело сили, то аполонівський – це розум, який ослаблює інстинкти життя і який є знаряддям слабких.

Починаючи з часів античності, в філософії і культурі домінує аполонівський первень. Його посилення Ф. Ніцше трактує як занепад життя. Він виявний у знеціненні цінностей життя. Філософ зауважує, що є тільки один спосіб зробити людину слабкою – це зробити її хворою (тобто порушити природний

[316] *Кримський С.* Запити філософських смислів. К.: ПАРАПАН, 2003. – С. 95.

порядок життєвих процесів). Він говорить про забуття у західноєвропейській культурі діонісійського начала та про необхідність його відродження. Воля та екстаз повинні потіснити розум, вийти із сутінок на світло, породжуючи повноту життя. Тоді як Бог, Розум і Віра – це маски рабської відмови бути самим собою, приймати нерівність і життєві негаразди такими, якими вони є, не проклинаючи їх і не сподіваючись на їхнє подолання[317].

Ф. Ніцше розглядає людину як природну істоту, в процесі розвитку якої формуються щоразу складніші форми пристосування до дійсності, до життя. Людина має слідувати інстинкту життя – волі до влади. Тож вихідним пунктом у розумінні людини, за Ф. Ніцше, є **воля до влади.** Вона виказує себе як **пристрасть, інстинкт самозбереження**, як енергія, що рухає життя суспільства. Завдяки волі до влади, кожен прагне до панування над іншими, бажає стати організуючим центром всесвіту. Соціальний світ постає як вічна війна суперницьких воль. Проте ця боротьба не сприяє ні прогресу суспільства, ні самої людини. Людину характеризує апатія, ницість, утилітарний прагматизм, рабська мораль тощо. Природний відбір, на думку Ф. Ніцше, не сприяє кращим, а гіршим – стаду, яке вміє пристосовуватися, переважає кількісно, хитрістю. "Шляхетні люди" – завжди щасливий виняток із правил, а не результат еволюції. Коли людина усвідомлює це, то впадає в стан універсального відчаю, бо життя виявляється просякнуте вадами і брехнею. Цьому сприяло і християнство, яке з його проповіддю аскетизму прямо скероване на руйнування волі до життя.

Збудоване на традиційних цінностях (розумі та протиприродній моралі) суспільство руйнує в людині волю до влади, зводить до одного рівня високе й нище, робить людей малими та боягузливими, у них торжествує стадний початок. Люди живуть лише нинішнім днем, живуть похапцем і безвідповідально. Тому "ганьба, ганьба, ганьба – ось історія людини!".

---

[317] *Аббаньяно Н.* Мудрость философии и проблемы нашей жизни. М.: Алатейа, 1998. – С. 38.

Протистояти цим вадам – означає перебороти себе, тобто подолати **стадні інстинкти,** що заперечують самість, неповторність одиниці. На це здатна надлюдина. А **людина є проміжною стадією еволюції, що веде до надлюдини**. Вона не має самостійної цінності, а тому повинна прагнути подолати свій людський стан і вийти за його межі. Людина – це "линва, натягнута між твариною та надлюдиною – линва над прірвою"[318].

Воля до влади – це потенція життя. Проте реалізацію потенцій життя людина здійснює на свій страх і ризик. У життєвій реальності немає нічого наперед заданого, вона не містить жодної мети і вказівок для людини. Життєва реальність проходить через людину, надає їй свій порив – волю до влади. Людина відкрита для будь-якої зміни. Отже, людська реальність така, що їй іманентно притаманна здатність до непередбачених перетворень і модифікацій. У життєвій реальності й у людській є безліч можливостей, і ніщо не диктує людині реалізувати якусь одну. Реалізація можливостей – справа вільного творчого зусилля кожної людини. Людина повинна відважитись на досвід вільної побудови власного життя. Але жодних рецептів, жодних правил. Життя – це постійний особистий пошук. Експериментувати, мисленнєво або практично програвати будь-які можливості.

Ф. Ніцше одним із перших звернув увагу на конфлікт між біологією людини і культурою. Річ у тім, що культура, створивши парникові умови, загальмувала природний відбір, сприяла виникненню і поширенню багатьох хвороб. З одного боку, гуманізм проголошує право кожного, зокрема й слабкого, на життя і щастя. Біологічне ж виживання людства вимагає, щоб продовжували рід сильні й здорові. Саме ця суперечність і визначає істотність людини.

Людина, як продукт європейської культури, є "щось, що має бути подолане", – це "брудний потік", її щастя, розум, чесноти – "убогість, бруд і жалюгідне задоволення". "Усі істоти досі ство-

[318] *Ніцше Ф.* Так казав Заратустра. К.: Вид-во "Основи", Вид-во "Дніпро",1993. – С. 19.

рювали щось вище від себе". Перед людством альтернатива: або стати "відливом цієї великої хвилі і повернутися до звірів", або "подолати людину" і витворити істоту, що підноситься над людиною такою мірою, у якій людина підноситься над мавпою[319].

У Європі, на думку Ф. Ніцше, внаслідок демократичного руху відбувається потужний цивілізаційний процес становлення європейця як пересічної, безвольної й стадної людини. Така людина потребує над собою володаря, бо сама вона найбільшою мірою підготована до рабського стану. Водночас демократизація Європи має й зворотний бік – "мимовільне приготування до народження тиранів"[320], обраного роду істот, покликаних до виконання вищих завдань.

Людина – це лише "безформна маса, матеріал, камінь, що потребує ще майстра". Вона є матеріалом, з якого має народитися **надлюдина**. Призначення людини – надлюдина. Але що таке надлюдина? Надлюдина – це воля до влади, що обернулася на себе і перемагає жалюгідні чесноти людського пізнання і практики.

Надлюдина – ідеал, сенс людського життя, який вимагає не удосконалення людини, а її поборення, відмови від того, чим вона жила, до чого прагнула. Сходинки до надлюдини – це перетворення духу. Шлях до надлюдини Ф. Ніцше розкриває через три образи, які символізують три перетворення духу: верблюд, лев, дитя. Образ верблюда символізує прагнення до найважчого, вміння нести хрест життя, "тяжко навантажений поспішає він у свою пустелю". Пройти цей шлях – це подолати пихатість, любити того, хто Вас зневажає, зректися слави, коли вона святкує перемогу. Образ лева символізує свободу – "священне **ні** перед обов'язком та силу". Лев хоче здобути свободу і панувати у власній пустелі. Драконом пустелі є "Ти повинен". Та дух левів каже: "Я хочу". Дракон каже: "Я хочу не сміє більше існувати".

---

[319] *Ніцше Ф.* Так казав Заратустра. К.: Вид-во "Основи", Вид-во "Дніпро", 1993. – С. 11.

[320] *Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла: Прелюдия к философии будущего. СПб.: Издательский дом "Азбука-классика", 2008. – С. 176.

Всі цінності створені. Щоб здобути свободу і священне "ні", потрібен Лев. Однак "лев", відкидаючи чужу волю й утверджуючи свою власну як єдиний закон свого буття, ще не створює змісту нових цінностей. Щоб той, хто втратив свій світ, завоював його знов, потрібне дитя – символ невинності, доброти, неопосередкованої розрахунком, "новий початок, гра, коло, що котиться само собою, перший рух, святе "так", ствердження". Це – образ відновленої рівноваги між діонісійським та аполонівським початками в людині. Людина стає творцем. А творець шукає не отару і не віруючих, а співтворців, тих, хто вписують нові цінності на нові скрижалі.

Надлюдина постає як творець, що має волю будувати новий світ, утверджувати вартості нової доби, дає землі її сенс та її майбутнє. У передчутті трагічних викликів XX сторіччя Ф. Ніцше звертається до людини з суворим, але сповненим глибокого гуманізму зверненням: ти маєш у собі все необхідне, щоб здолати катастрофічні проблеми нової доби.

Надлюдина – це гармонійна людина, в якій органічно поєднуються досконалість, високі моральні та інтелектуальні риси. Вона – носій нової інтелектуальної совісті, для якої немає авторитетів, Бога, це людина майбутнього, вона стоїть вище ніж сучасна культура, просякнута брехнею. Пошуки релігії та Бога характерні для пересічної людини, якій потрібний абсолют, щоб йому коритися. Пересічна людина запозичує світорозуміння й саморозуміння, щоб не розмірковувати самій. Цьому, на думку філософа, слугує демократія, яка відкриває шляхи для панування масової свідомості.

Надлюдину треба виховати, розпочинаючи з виховання волі. Не всі мають однакову спрямованість до волі, потяг до свободи. У слабких людей вона завершується свободою, у більш сильних – постає як воля до справедливості, у найсильніших – як любов до людства. На думку Ф. Ніцше, розбудити волю може мистецтво. Саме воно стимулює всі почуття, покращує самопочуття, породжує жагу життя, спрямовує людину до визволення від пут відчуження.

Надлюдина стоїть по той бік добра і зла, а в прагненні до влади сама собі встановлює моральні норми та правила суспільного співжиття. Її воля – гарант власної свободи й соціально-історичної творчості. Людина – витвір власних зусиль, а ці зусилля виходять за межі природи і ведуть до ситуацій незбагненності людської життєтворчості в її богоподібності, невичерпності та драматичності. В людині, писав Ф. Ніцше, тварина і творець поєднані інтегрально. В людині є матеріал, уламок, надмір, глина, безглуздя, хаос. Але в людині є творець і митець. Власне, надлюдина постає як творець нових вартостей, що надає сенсу життю та задає вектори його гуманістичного облаштування.

Філософія XX ст. у підході проблеми буття, на відміну від класичних підходів до неї, докорінно змінює акценти. Класичні підходи акцентували увагу на протиставленні людини світу, а тому актуальним поставало питання субстанційної сутності буття. Філософія ж XX ст. розглядає людину як структурний елемент буття світу, її більше цікавить момент єдності людини та світу. Нерозривна єдність людини та оточення стала предметом аналізу філософського напряму XX ст. – **філософської антропології**. Якщо загальнопоширеним підходом до буття людини є субстанційний, що прагне пояснити його, виходячи з якоїсь сталої незмінної основи людини, то цей напрям показує буття як постійне функціонування, позбавлене сталої незмінної основи. На думку представників філософської антропології, дефініція "сутності людини" може бути лише функціональною. Сутність людини вичерпується колом її чинів: духовних, душевних, предметно-практичних[321].

Наприкінці 20-х років XX ст. виникає **філософська антропологія**. Біля її витоків були релігійна антропологія, німецька романтична філософія та більш пізня філософія життя. Антропологічний підхід, який визнає людину "мірою всіх речей", пояснює через людину як її власну природу, так і смисл та значення речей навколишнього світу.

[321] Предмет і проблематика філософії. Львів: ЛБІ НБУ, 2001. – С. 389.

Філософську антропологію започатковує німецький філософ **Макс Шелер** (1874–1928), який у праці "Місце людини в Космосі" (1928) доводить, що настала доконечна потреба в ґрунтовній науці про сутність людини, а власне – у філософській антропології. На його думку, це зумовлено тим, що спеціальні науки, які вивчають людину, швидше приховують її сутність, аніж розкривають. Релігійна та філософська антропологія не спираються на новий досвід, а отже, недостатньо аргументовані. Крім того, природничонаукова, релігійна та філософська антропології не виробили єдиної ідеї людини. Тому ще ніколи в історії "людина не була настільки проблематичною сама для себе, як тепер"[322], вважає М. Шелер.

Складність у розумінні сутності людини зумовлена, на думку філософа, особливим місцем людини в Космосі. Річ у тім, що людина водночас і належить до тваринного царства, і докорінно відрізняється від нього. Прагнучи врахувати цю дихотомію людини в з'ясуванні її сутності, він виходить із більш загальної тези про **біопсихічну сутність** усього живого. Згідно з М. Шелером, межі психічного та органічного збігаються, а отже, про психічне, а конкретніше – про структурні щаблі психічного, можна говорити, починаючи з рівня рослини.

Органічний світ поряд з об'єктивними сутнісно-феноменальними властивостями живого (наприклад, саморух, самоформування, самодиференціювання, самообмеження в просторі та часі), які можна спостерігати, на думку М. Шелера, має ще психічні властивості, приховані від зовнішнього спостереження, – це **для-себе-** і **в-собі-себе-буття.** В основі **психічного буття** органічного світу лежить несвідомий, позбавлений відчуттів і уявлень **"чуттєвий порив**".

У чуттєвому пориві виявляє себе найелементарніший прояв життя – у-собі-себе-буття. У рослин чуттєвий порив не диференційований на "чуття" й "потяг", а саме потяг зумовлює спе-

[322] *Шелер М.* Положение человека в Космосе // В кн.: Проблема человека в западной философии. М.: Прогресс, 1988. – С. 31.

цифічну цілеспрямованість істоти на щось, наприклад, на їжу, на статеве задоволення тощо. А тому в рослин у-собі-себе-буття – це анонімне (без об'єктне) прагнення в окіл, рух органічного світу від себе в бік до чогось чи від чогось (наприклад, до світла, землі, тепла чи від темряви, холоду тощо). Життєвий порив виявляє себе як "самовростання" рослини в навколишність, "самовживання" і "самовчування" в ньому. Наприклад, рослини специфічно реагують на інтенсивність світлових променів, але не на різні кольори світла. Будь-яке подразнення тою чи тою мірою змінює життєвий стан рослини в цілому, що виявне в її фізіогноміці: хирляве, міцне, пишне, мізерне тощо. Отже, у-собі-себе-буття рослини – це **безоб'єктне задоволення** і **безоб'єктне страждання**. **Рослини не мають ні відчуттів, ні специфічної "пам'яті"**, яка б виходила за межі їхньої залежності від життєвих станів. Чуттєвий порив на рівні рослини містить у собі лише **загальний порив до росту** та **розмноження**, спрямований цілковито в окіл. М. Шелер називає його **"екстатичним" чуттєвим поривом**, що означає тотальну відсутність звернення життя до самого себе, будь-якої примітивної рефлексії, будь-якого самовідношення, тобто зверненості до внутрішнього стану. Наявне буття рослин зводиться до живлення, росту, розмноження та смерті. А отже, рослини наочно демонструють, що на цьому рівні життєвий порив виявляє себе як цілісність індивідуального буття.

Чуттєвий порив так само притаманний людині. У неї не знайти жодної чуттєвої акції, яка була б поза ним. Навіть найпростіше уявлення таїть у собі якийсь незбагненний чуттєвий порив. Це – поєднання в людині її диференційованих потягів та афектів. Вони є першою істотною психічною формою людського буття – "вегетативною" нервовою системою, що регулює живлення, ріст і розмноження, ритміку спання й неспання.

Окрім потягів та афектів, за М. Шелером, другу сутнісну психічну форму людського буття становлять **інстинкти**. На його думку, інстинкт – це спеціалізація чуттєвого пориву та його якостей, яка забезпечує доцільність дій як людині, так і тварині.

У тварин *для*-себе- і в-собі-себе-буття виявляє себе як **інстинктивна поведінка**. Її характерними рисами є **цілеспрямованість** (корисність *для* себе чи виду) та **ритмічність** (часова структура). Важливою ознакою інстинктивної поведінки є і те, що вона реагує на стандартно повторювані ситуації, значущі *для* видового життя, а не на індивідуальний досвід одиниці. **Інстинкт завжди слугує виду**. Тому інстинктивна поведінка ніколи не буває реакцією на особливий зміст природного оточення, а *лише* на особливу його структуру. Зміна змісту не бентежить інстинкт і не викликає *хибних* дій, у той час як найменша зміна структури заганяє його в *глухий* кут. *До* того ж інстинкт у *головних* своїх рисах **вроджений** і **спадковий**. *Але* інстинктивна поведінка може виявлятися не відразу *після* народження, а *лише* в певні періоди росту та розмноження. Крім того, важливою рисою інстинктивної поведінки є її незалежність від кількості спроб тварини щодо освоєння наявної ситуації. Інстинктивне ставлення тварини *до* світу є впочатковано "готовим". Проте інстинкт може бути спеціалізований досвідом і навчанням (наприклад, у хижаків), *але* це завжди *лише* варіації однієї мелодії, а не засвоєння нової. Отже, інстинктивне ставлення тварини *до* структури природного оточення *a priori* містить предмет уявлення та відчуття. Інстинкти спрямовані на видові, часто повторювані, *але* все ж таки специфічні складові природного середовища.

Вищі форми психічного буття пов'язані з **індивідуацією** живої істоти, самоствердженням її в популяції та в розмаїтті особливих ситуацій, в які вона потрапляє. Індивідуація виражається у таких типах індивідуальної поведінки, як **визначена звичкою** та **раціональна поведінка**.

В основі поведінки, визначеної звичкою, *лежить* **асоціативна пам'ять**, яка функціонує за принципом "успіху та помилки". В її основі, як показали *досліди* І. Павлова, *лежать* **умовні рефлекси**. Поява асоціативної пам'яті означає зростання міри незалежності індивіда від його прив'язаності *до* виду та неадаптуючої жорсткості інстинктів. Відбувається індивідуалізація поведінки, а

отже, з'являється можливість пристосування індивіда до нових, нетипових для його виду ситуацій.

За М. Шелером, природа, породжуючи асоціативну пам'ять, вкладає в неї **практичний інтелект**, а також здатність до вибору і вибіркових дій, а згодом – і здатність до вибору між благами.

Раціональна поведінка тварини здійснюється на основі практичного інтелекту, який зумовлює доцільну дію, тобто спрямовує організм на досягнення мети. Жива істота поводиться раціонально, якщо без попередніх спроб чи на основі нових спроб здійснює логічну, тобто доцільну поведінку стосовно нових ситуацій, нетипових ні для виду, ні для індивіда. Це говорить про те, що вона практичним інтелектом дієво стверджує **продуктивне мислення** (на противагу репродуктивному), яке зумовлене вже не типовими структурами природного оточення, а його предметним змістом.

Отже, поведінка тварини зумовлена фізіологічною визначеністю її нервової системи, якій підпорядковані психічні імпульси потягів та афективних сприймань. Така психофізіологічна визначеність тварини становить функціональну цілісність її буття.

Спираючись на досліди В. Кьолера з людиноподібними мавпами, М. Шелер упевнений, що у **вищих тварин** є не лише **пам'ять** та **інстинкти**, але й **найпростіші форми інтелектуальної діяльності – розсудкове практично-технічне мислення**. Більше того, завдяки розвитку "інтелекту" й асоціативної пам'яті інстинкти у вищих тварин стають залежними від мислення. Зокрема, людина відрізняється від тварини найвищим розвитком інтелекту та асоціативної пам'яті, і в неї досить сильно редуковані інстинкти. М. Шелер під тваринним інтелектом розуміє здатність тварини здійснювати логічні операції з образами як нижчий щабель аналізу, синтезу, дедукції, індукції, аналогії.

У зв'язку з цим, міркує філософ, постає надзвичайно важливе для з'ясування сутності людини питання: якщо тварині притаманний "інтелект", то чи є ще щось у людині суттєво інше, що не вичерпується інтелектом і вибором дій чи благ? На його

думку, не інтелектуальна діяльність визначає сутність людини, а те **щось**, яке підноситься над інтелектом і здатністю робити вибір. Воно не є новим щаблем психічного життя. Те, що робить людину людиною, є принципом, **протилежним життю взагалі,** а тому не може бути виведене з природної еволюції життя. Слово, що позначає цей принцип, який виражає справжню надвітальну й активну сутність людини, – "**дух"**. Це поняття означає не лише мислення, а й уміння споглядати першофеномени, абсолютні і вічні сутності, вартості. **"Дух"** містить у собі також вищі емоційні прояви – доброту, любов, покуту, благоговіння, блаженство, відчай, свобідний вибір тощо. Дух – це **особистісний центр** людини.

Головною властивістю "духу", як центру особи, є екзистенційна розкутість, свобода, звільнення буття від присилування, тиску, залежності від органічного життя і всього того, що стосується життя, а отже, і від власного інтелекту, органічно пов'язаного зі сферою інстинктів. Така духовна істота не прив'язана більше до навколишнього світу, вона вільна від нього й **відкрита світу**. Вона має свій "світ", бо головна властивість духу – **предметність** – безкорислива зацікавленість до власних структур світу, їхньої об'єктивної суті, як уроджена схильність, любовне ставлення до речей і до людей.

Отже, людина за своєю природою розірвана на дві сутності, виражені, з одного боку, ірраціональним життєвим поривом, а з іншого, – духом. Тож вона відірвана від природи, а також – і від Абсолютного Духу, що й становить її "**життєву драму"**. Першим актом цієї драми є поведінка, зумовлена предметним існуванням людини у світі, яка мотивується предметною сутністю природного буття, комплексом сприймань і уявлень, незалежно від фізіологічних і психічних станів людини та від її інстинктів.

Другий акт людської драми полягає в здатності особистісного центру людини загальмовувати дію інстинктивних потягів або розгальмовувати першопочатково стримувані імпульси потягів.

Третій акт людської драми – це здатність сприймати й переживати предметність тої чи тої речі в її самоцінності. Отже,

завдяки **предметності духу** людина здатна дистанціюватися від навколишнього світу, перетворюючи його у свій світ. Така форма ставлення людини до оточення на основі предметності духу становить її **відкритість світу**.

Другою властивістю духу є усвідомлення себе центром духовних актів, тобто "**самосвідомість**". Тільки людина, як духовна істота, може піднестися над собою, дистанціювати себе від себе і зробити предметом свого пізнання все, зокрема й саму себе. Але цей духовний центр людського Я, що може опредметнювати світ, своє тіло і свою психіку, не може бути "частиною" саме цього світу, а може перебувати тільки над світом. Отже, вважає М. Шелер, людина – це істота, що підноситься над протилежністю організму й навколишнього світу, істота, яка ставить себе понад собою і світом. Саме тому вона здатна на іронію та гумор, які завжди містять у собі піднесення над власним існуванням. Отже, дух – це єдине буття, яке не може саме стати предметом. Його буття є вільним здійсненням духовних актів. Центр духу, особа, не є ні предметним, ні речовим буттям, – це уклад духовних актів, що постійно себе здійснює і впорядковує. Душевне, на відміну від духовного, не здійснює себе, воно є низкою подій у часі, яку ми фактично можемо спостерігати саме із центру нашого духу і яку ми можемо опредметнити у внутрішньому сприйманні й уявленні. Характерною рисою особи є її здатність самозосередитися і нездатність до об'єктивації себе самої, бо особи не можуть бути предметами. Зате ми можемо співдіяти з іншою особою, ідентифікувати себе з волінням, любов'ю іншої особи, і тим самим з нею самою. Так само в актах наднидивідуального духу ми можемо брати участь лише завдяки **співучасті** з наднидивідуальним духом**.**

За М. Шелером, специфікою духовного акту є **ідеація** – здатність до розмежування сутності та існування. У сутність людина може проникнути або ж виявити її *a priori*. Він вважає, що поряд з "**інтелектуальним апріорі"** (за І. Кантом) існує **"емоційне апріорі"**. А тому освоєння світу постає як переживання дійсності (тут-буття), яке передує всім нашим сприйманням і уявленням

про світ. Тут-буття дається в переживанні опору вже освоєної сфери світу. Це опір нашому життєвому пориву, породженому потягами. Бути людиною означає сказати "ні" чуттєвому змісту речей, дереалізувати світ. Аскетичний акт дереалізації полягає в анулюванні того життєвого пориву (внутрішньому подоланні бажань), стосовно якого світ чинить опір і який одночасно є умовою чуттєвого сприймання дійсності. Цей акт може здійснити лише буття, яке М. Шелер називає "духом". Тільки дух у формі чистої "волі" може деактуалізувати той центр чуттєвого пориву, який є способом доступу до дійсності.

Отже, людина може (вгамовуючи й витісняючи імпульси власних потягів і не підживлюючи їх чуттєвими образами) ставитися принципово аскетично до власного життя, яке її лякає. Тільки духовна людина може сказати "ні", бо вона має свій світ, а тому духовна людина – це аскет життя, вічний протестант проти будь-якої дійсності. Людину бентежить, непокоїть навколишня дійсність, а тому вона завжди прагне прорвати межі свого тут-і-тепер-так-буття і "оточуючого світу", зокрема і наявну дійсність власного Я. У цьому розумінні З. Фройд мав рацію, вважаючи людину "витіснювачем потягів". І лише тому, що є такою, вона здатна вибудовувати над світом свого сприймання ідеальне царство думки і водночас живити дух енергією витіснених потягів, тобто може сублімувати енергію своїх потягів у діяльність духу.

За М. Шелером, у розумінні сутності людини важливим є відповідь на питання: чи виникає дух завдяки аскезі, витісненню, сублімації, чи завдяки їм він отримує лише енергію? Сам дух позбавлений першопочаткової енергії, а тому приречений на взаємодоповнення життям. На його думку, саме дух здійснює витіснення потягів, завдяки чому й відбувається його насичення енергією. Щоправда, він не може самостійно породжувати чи усувати будь-яку енергію потягів, але зате може зміцнювати її через сублімацію. Життєві потяги можуть як входити, так і не входити у власний світ людини, але, входячи в нього, вони стають джерелом енергії духу.

**Дух** та **чуттєвий порив**, за М. Шелером, – це два **головні автономні космічні первні,** що існують і в людині, й у світі. Дух спрямовує пориви, надає їм певної форми. Вся ж творча сила, активність випливає саме з вітальних поривів. Людина є тою точкою загального ірраціонального космічного процесу, де відбувається збіг "духу" й "життєвого пориву". Всі звершення і справи людини – мова, совість, інструменти, зброя, ідеї праведної й неправедної політики, мистецтво, міф, релігія, наука, її історичність і соціальність – виникають як результат сублімації духом життєвого пориву і становлять її невід'ємну сутність, її життєвий світ.

Як тільки-но людина виділяється з природи і робить її предметом, то зразу ж прагне віднайти своє місце у світі. Але завдяки своєму духові людина не може сказати: "Я частина світу, що замкнена в ньому". Оскільки актуальне буття її духу й особи підноситься над просторово-часовим світом, то з внутрішньою необхідністю людина звертається до ідеї надсвітового, нескінченного й абсолютного буття. Сфера абсолютного буття, незалежно від того, чи вона дана людині в переживанні, чи пізнанні, належить до сутності людини, як і її самосвідомість та усвідомлення світу. Усвідомлення Бога, формування вірувань людини повністю збігається зі становленням самої людини. Усвідомлення світу, самосвідомість і усвідомлення Бога становлять, за М. Шелером, нерозривну структурну єдність сутності людини.

У той момент, коли людина зруйнувала властиві тваринному життю методи пристосування до природного середовища й обрала протилежний шлях – шлях пристосування відкритого "світу" до себе і свого життя; у той самий момент, коли людина поставила себе поза природою, щоби зробити її предметом свого панування на основі нового принципу – художнього і знакового, саме в цей момент людина повинна була якимось чином укорінити свій духовний центр поза і по той бік світу. Вона більше не могла усвідомлювати себе частиною світу, бо поставила себе над світом.

Найважливішим у розумінні людини є те, що Бог, як світова основа, безпосередньо осягає і здійснює себе в самій людині, бо людина, як духовна і жива істота, є завжди індивідуалізований центр Абсолютного Духу і життєвого пориву. Першооснова (Бог) осягає себе в людині в тому ж самому акті, в якому людина виявляє себе укоріненою в ній (першооснові). Саме людина, її самість і її серце є місцем становлення Бога. Людина відкриває в собі буття Бога і стає причетною до його духовної сутності через акт особистого прагнення до самовіддачі Божеству. Це можливо лише при досягненні людиною самототожності як злиття її єства з духовним прагненням до Бога.

Біля витоків філософської антропології був німецький філософ **Гельмут Плеснер** (1892–1985). Одночасно з М. Шелером він опублікував свою програмно-методологічну працю з філософської антропології – "Щаблі органічного і людина. Вступ до філософської антропології" (1928).

Філософська антропологія, на думку Г. Плеснера, має бути наукою, що досліджує людину як об'єкт і суб'єкт свого життя, тобто як таку, що сама для себе є предметом і центром свого існування, як **власну життєву цілість**. Отож, філософська антропологія має досліджувати людину як особу з усіма проявами її духовності (творчості, моральної відповідальності, релігійної відданості). Крім того, вона має брати за предмет свого аналізу й навколишній світ людини, бо він також є істотною невід'ємною частиною її приватного життя. Адже природа є дійсністю, яка переживається людиною, підтримує її від народження до смерті як фундамент і середовище її існування, так само як і культура. Філософська антропологія має розглядати людину і як суб'єкт-об'єкт природи (виходячи з її природного становища у світі як організму), і як суб'єкт-об'єкт культури (завдяки діяльному пошуку людиною її зв'язку зі світом).

Ключовою ідеєю філософської антропології Г. Плеснера є його твердження про виняткове, особливе становище людини

у світі саме завдяки її **ексцентричній** сутності[323]. Цей концепт є не апріорно-світоглядним принципом, а закономірним висновком, якого він дійшов, розглядаючи щаблі органічного буття світу (рослин, тварин і людини), а також поведінку людини та створені нею предмети культури.

За Г. Плеснером, людина передовсім є **власною життєвою цілістю**, що містить у собі шари наявного буття як свою істотність. У зв'язку з цим філософ ставить питання: наскільки глибоким та істотним є взаємопроникнення в людині істоти культурної та істоти природної? Відповідь на це питання Г. Плеснер шукає шляхом розгляду шарів наявного буття: природного та культурного.

Наука, мистецтво, мова, як наявне буття культури, є об'єктивацією духовного життя людини й одночасно середовищем, в якому людина відтворює себе як життєву цілість. Тому культуру потрібно аналізувати як вираз цієї життєвої цілості. Усі різновиди об'єктивацій культури виявляють саму структуру життєвої цілості людини.

Шари культурного буття людини, відкриті лише її переживанню, споглядання, відчуттям та істотному умоосягненню, не вичерпують наявного буття. У життєву цілість входять і способи існування людини, що виражають її зв'язок із тваринним та рослинним світом. Філософський розгляд природних шарів життєвої цілості людини є підвалиною антропологічного аналізу її буття.

Істотною рисою живого, на думку Г. Плеснера, є **позиційний характер існування**, створення життєвої цілості за допомогою відповідного життєвого оточення. У своїй життєвості організм відрізняється від тілесної речі позиційністю свого буття, що виявне в трансцендуванні у двох напрямах: як покладання себе "через себе в окіл" і покладання "назустріч собі, у самого себе".

---

[323] *Плеснер Х.* Ступени органического и человек. Введение в философскую антропологию // В кн.: Проблема человека в западной философии. М.: Прогресс, 1988. – С. 98.

Інакше кажучи, живе самоствердж*у*є себе в межах, покладених ним самим.

Позиційний характер життя рослини виражається в її морфоструктурній організації. Рослина має *листя*, квіти, стебло, коріння, але її сутність не вичерпується ними, вона є ще дечим *для* себе, бо вона не просто тілесна річ, а організм. Це "*для*-себе-буття" організму підносить його над полем існування як речі тілесної. Рослина не *лише* заповнює певне місце в просторі, а стверджує це місце, як своє власне природне місцеперебування.

Кожний організм своїм існуванням здійснює свою мету завдяки життєвому оточенню і досягає життєвої цілості. Організму в життєвому оточенні через його позиційне існування властивий конфлікт між тілесністю й органічністю, тобто замкненістю тілесного буття і розімкненістю органічного буття. Розв'язання конфлікту організм знаходить у своїй формі, тобто організації. Рівновага між тілесністю й організацією здійснюється двома способами: у відкритій або закритій формі. Рослина й тварина відрізняються характером своєї організації: **відкрита форма притаманна рослині, закрита – тварині**.

Відкрита форма стверджує себе поєднанням організму з усіма його життєвими проявами з природним середовищем безпосередньо, що позбавляє самостійності життя рослини в її життєвому оточенні. Рослинне життя поєднує тілесну самостійність із вітальною несамостійністю. Морфологічно це виражено в спрямованості життя рослини в окіл, як освоєння природного середовища, чим вона стверджує свою життєву нішу. Відкрита форма найповніше виявляє себе в тому, що в рослини відсутній її внутрішній центр. Вона не має таких центральних органів, які поза структурною функціональністю репрезентували б її цілісне тілесне буття.

Закрита форма стверджує себе поєднанням тваринного організму з природним середовищем опосередковано, що дає йому змогу стверджувати своє тілесне буття у відповідній життєвій ніші. Завдяки опосередкованому зв'язку тварини з природним

оточенням вона набуває як тілесної, так і вітальної самостійності, тобто вивищення над природним середовищем.

Вивищення вказує на наявність у тварини організаційного центру, який характеризує специфіку тваринного життя, що становить собою замкнене **функціональне коло**. Таке коло зумовлює центральну репрезентацію організму, його сенсорно-моторну цілісність на основі системи рецепторів та ефекторів, що підпорядковуються одному центру. Тут тіло постає проміжним щаблем між центром, що виражає сутність тваринного життя, і природним середовищем. Саме так відбувається опосередковане включення тварини в життєву нішу: жива істота, будучи своєю тілесністю дотичною до природного середовища, віднаходить себе як "у" тілесності, так і "поза" нею, що дає їй змогу опосередковано стверджувати своє тілесне буття. У результаті цього вона підіймається на більш високий щабель органічного буття, аніж щабель, на якому перебуває її тілесність. Цей щабель репрезентує сенсорно-моторну цілісність організму, зумовлену організаційним центром. Тіло тварини набуває чуттєвої цілості, тобто стає плоттю, з'єднуючою ланкою між організаційним центром і природним середовищем.

Організаційний центр конституює самототожність тварини як її цілість для-себе, її індивідуацію. У просторовому плані індивідуація виявляє себе двоїсто стосовно тіла: вона водночас є в ньому як у тілесній оболонці, і поза ним, оскільки плоть виражена чуттєвою цілістю і тіло є лише її носієм.

Отже, вважає Г. Плеснер, індивідуація тварини, як суб'єкта володіння своєю життєвою нішею, що злита з її (тварини) тілом, набуває здатності дистанціювати елементи життєвого оточення від власного тіла. Тіло "зауважує" буття життєвого оточення й робить його об'єктом інтеракції.

Відкритості позиційного обрію буття тварини відповідає замкнена форма її організації, яка виявляє первісні вимоги та гонові потяги тварини. Тварина, поставлена на-саму-себе, зберігає свою самостійність стосовно життєвої ніші, яку вона зайняла згідно зі своєю організацією. Тварина – істота, що прагне за-

довольнити свої вимоги. Їхнє задоволення гарантоване самим природним оточенням, але між нею і здійсненням задоволення лежить прірва. Максимальна замкненість буття тварини зумовлює максимальну динаміку невпинних потягів, неспокою і доконечної боротьби.

Аналізуючи органічну організацію буття тварини та людини, Г. Плеснер виявляє їх докорінну відмінність. За філософом, тварина водночас живе і життєвим оточенням, і окремо від нього, вчуваючи себе лише як тіло, як сенсорно-моторну цілісність. Але від неї прихована її самість як цілісної істоти. Її існування тут-і-тепер не стає для неї предметним, вона не дистанціює себе від себе. Завдяки своїй індивідуації тварина здійснює себе як в окіл, так і в свою чуттєву цілість (у саму себе), але не живе як самість. Тварина, сприймаючи навколишнє середовище, хоча й не протиставляє йому себе, все ж переживає його як власне тіло, вона навіть володарює над власним тілом як самобутня система, але не переживає саму себе, не є об'єктом для себе.

Людина ж, на відміну від тварини, є об'єктом свого існування, усвідомлює це, а отже, переживає себе як окрему самість, а тому здатна виходити за свої межі. Незважаючи на те, що людина, здавалося б, так само, як і тварина, живе в "тут-і-тепер", вона цим виражає свою самість. Це вказує на те, що людина дистанціює себе від самої себе, вирізняючи себе для себе, тобто здатна рефлектувати відносно себе. Це дає їй змогу переживати безпосередність своїх дій, свої поривання і чини. Усвідомлюючи свою свободу, вона водночас невідривна від існування в "тут-і-тепер".

Духовний елемент підносить людину над біологією її власного життя, він протистоїть їй і не може бути виведений зі щаблів органічного розвитку. Така особливість людського життя робить його **ексцентричним**, на відміну від **центричного** життя тварини. У зв'язку з цим людина більше перебуває не в "тут-і-тепер", а "поза" ним, поза самим собою, навіть поза просторово-часовими рамками власного існування. Одночасно, відчуваючи свої бажання, мислення, потяги, відчуття, людина не відривається від

існування в "тут-і-тепер". Людина, за Г. Плеснером, є центром тотальної конвергенції навколишнього середовища й власної плоті. Перехід від буття в осерді власної плоті (самості) до буття поза плоттю вказує на подвійне існування людини чи, власне, на розірваність її існування між душею і тілом, яка поєднується в особі.

У людині Г. Плеснер виділяє **духовну** й **особисту** сутність. Особисту сутність він називає сутністю з особистим "ексцентром", або "Я". Саме цей ексцентр і дає людині змогу пізнавати світ, речі, своє тіло і душу, формувати свій зовнішній і внутрішній життєвий світ як іманентний її свідомості. Якщо особа, як суб'єкт, є об'єктом для самої себе, то її "Я", як ексцентр особи, не піддається жодному опредметненню й не може як осердя особи бути для неї предметом. Її "Я", як осердя особи, зумовлює ставлення як до самої себе (як особи), так і до зовнішнього світу. Ставлення людини до світу не зводиться до предметної діяльності, оскільки вона вступає у взаємини з іншими людьми. Ці взаємини свідчать про ексцентричну позицію людини, яка й визначає її соціальну дотичність і **спільний життєвий світ**. "Спільний життєвий світ, – говорить Г. Плеснер, – це осягнена людиною форма її власної позиції як сфера інших людей. Життєвий світ не оточує особу, не заповнює її, він несе її й одночасно формує. Між мною і мною, між мною та іншим лежить ця сфера духу"[324]. Саме такий світ стверджує духовність людини.

Спільний життєвий світ присутній навіть там, де є лише одна особа. Бо людина, на думку філософа, передовсім – це її дух. Він відмінний як від тіла, так і душі, хоча людина має і тіло, і душу. Дух – це сфера, в якій ми живемо як особи. Ми є особами в світі, незалежному від нас і водночас уплетеному в наше буття. Людина, як особа, і протистоїть собі та світу і водночас є поза цим протистоянням. У цьому виявляється парадоксальність

[324] *Плеснер Х.* Ступени органического и человек. Введение в философскую антропологию // В кн.: Проблема человека в западной философии. М.: Прогресс, 1988. – С. 132.

людського буття і можливість об'єктивувати себе у світі на основі духу. Зовнішній, внутрішній і спільний життєвий світ людини перебуває в сутнісній кореляції з її існуванням, тобто виражає структурну цілісність її буття.

За Г. Плеснером, людина, як особа, наділена надмірною духовністю, що виходить за рамки біологічного життя. Це підтверджується тим, що людина здатна планувати, творити, втішатися, страждати, бути релігійною і знатися на мистецтві, розумітися на праві, власне, бути суспільною, чи то культурною, істотою.

Людина як відкрита світові істота, на думку Г. Плеснера, не є незалежною від навколишнього світу. З одного боку, людина вплетена в навколишнє середовище, а з іншого, – вона підноситься над ним. З усвідомленням самості людина набуває свободи й позбувається замкнутості й надійності свого існування, що властиве тваринам. Людина опиняється в небезпеці, якій прагне зарадити коригуванням і компенсацією свого культурного буття. Для підтвердження цієї тези філософ звертається до феноменів сміху і плачу як специфічно людських проявів ексцентричності людини. Сміх і плач – це катастрофічні реакції людини в моменти безпорадності за незвичних ситуацій, на які немає адекватної реакції. Тварина позбавлена "ексцентричності", а тому неспроможна помітити цю невідповідність ситуації. Тільки духовна істота здатна, наприклад, реагувати сміхом чи плачем на факт нескоординованості між духом і тілом.

На думку Г. Плеснера, усе розмаїття специфічних властивостей людини (тілесних, психічних і духовних) потрібно розглядати й пояснювати у світлі ексцентричної позиції, яка виявляється в сміхові та плачі. Ексцентрична форма поведінки визначає ставлення людини до себе (передовсім до свого тіла) і до навколишнього світу. За Г. Плеснером, поняття ексцентричності, будучи характерною ознакою людської поведінки, є, по суті, поняттям **ставлення** в його істинному розумінні. Ставлення людини є її відношенням до того, що належить її власній істоті, ким є вона сама, і це її "ким" невичерпне. Тому ексцентричність – це ставлення, яке виключає стан повної рівноваги, це перехрестя потуги

та її браку, влади та безпорадності людської істоти, де жодна сторона не бере гору над іншою. Ексцентричність означає не двозначність відношення, а є відношенням до відношення, або ж **ставленням.**

Людина, як ексцентрична неврівноважена істота, повинна сама себе врівноважувати. Вона досягає врівноваженості за допомогою своєї предметної культурної діяльності. Завдяки своїм чинам, які, по суті, є створенням предметів культури, людина досягає врівноваженості, якої їй бракує від природи. Але людина не досягає цим сталої врівноваженості й тому змушена знову й знову звертатися до предметно-культурної діяльності. Цей безперервний предметно-культурний процес і є історією, яку людина після себе лишає. За Г. Плеснером, субстанційний підхід до розуміння людини не ефективний, бо людина за своєю сутністю неосяжна. Людину необхідно розуміти як безперервну творчість і самотворчість, а також джерело та осердя цієї творчості.

Практичну значущість філософської антропології Г. Плеснер вбачає в подоланні кризи релігійного світогляду. Цілісність релігійного світогляду, непорушність його авторитету була розхитана науковою картиною світу. Абсолютне, вічне опинилося поза сферою пізнання. Культура протиставила себе релігії, бо релігія не дає людині захищеності в природі та культурі, замість самотворчості вона культивує примирення з долею. У релігії захищеність означає втечу від культури шляхом принесення себе в жертву вірі. Усвідомлення своєї причетності до культури є усвідомленням історичності власного життя, це є підставою проектування себе в майбутнє, відмови від втечі в захищеність вірою. Проектування людини в майбутнє, як істотний вимір її буття, вказує на необхідність культивувати в суспільстві універсальні людські вартості, що не випливають із традиційної системи світобачення: "Бог – розум – світ". За Г. Плеснером, в основі системи вартостей культури має бути покладений принцип самоцінності людини як творця.

Оригінальну функціональну концепцію людини розробив речник **гуманістичного психоаналізу**, німецько-американсь-

кий філософ і психолог **Еріх Фром** (1900–1980). Філософсько-психологічну інтерпретацію людини він виклав у таких працях: "Втеча від свободи" (1941), "Людина для себе" (1947), "Душа людини" та інших.

Аналізуючи становище сучасної людини, Е. Фром наголошує, що протягом двох останніх сторіч західна культура жила духом гордості та оптимізму: гордості за розум, як інструмент пізнання людиною самої себе і підкорення природи та оптимістичної віри у здійснення найпотаємніших сподівань людства у можливість щастя для більшості людей. Цивілізаційні здобутки, безперечно, вражають, тому є всі підстави гордитися ними і бути впевненими в майбутньому всього людства. Та чому сучасна людина, запитує він, стурбована й розгублена?

Відповідаючи на сформульоване запитання, філософ стверджує, що людина, завойовуючи природу, створила техніку та стала її рабом. Людина оволоділа широкими знаннями, але залишилась невігласом у фундаментальних питаннях людського існування, а саме: що таке людина, як вона повинна жити, як виявити і плідно використати на благо людини її ж величезні можливості[325]. Тому ми надто далеко від заповітної мрії людства – мрії про **досконалу людину**[326].

За Е. Фромом, не можна зрозуміти людини, якщо не розглядати її у всій цілісності, якщо не замислюватися над питанням сенсу її життя. На його думку, неспроможними є як ті концепції, які перебільшують роль біологічно-інстинктивного в людині, так і ті, що перебільшують роль соціального. Передовсім його оцінка стосується вчення З. Фройда, який ігнорував вплив соціального середовища на формування особистості, та вчення К. Маркса, який, навпаки, не враховував психологічної індивідуальності людини.

За своєю природою людина – **біопсихосоціальна** істота. Безумовно, кожній людині властиві спільні з іншими людьми **ві-**

[325] *Фромм Э.* Человек для себя. Мн.: Попурри, 2000. – С. 377.
[326] *Фромм Э.* Иметь или быть. М.: Прогресс, 1990. – С. 120.

**тальні потреби**, наприклад, спрага, голод, секс тощо. Водночас людині властиві **соціально-психологічні потреби**: прагнення любити, насолода чуттєвим задоволенням, жадання влади і підкорення тощо. Їх формує соціум, і вони зумовлюють розбіжності в характерах людей. Найпрекрасніші й піднесені нахили людини, так само як і найпотворніші й ниці, розвиваються й укорінюються в результаті соціального процесу, спрямованого на формування особистості. За Е. Фромом, **особистість** – це цілісність вроджених і набутих психічних рис, які характеризують індивіда та роблять його унікальним[327].

Людська природа, її пристрасті й тривоги – продукт культурного розвитку людства. Філософ стверджує, що немає сталої людської природи, як і немає безмежно мінливої і пластичної природи людини, що давала б їй змогу пристосуватися до будь-яких умов. Людська природа є продуктом історичної еволюції та особистісної адаптації людини до нових умов існування. Е. Фром розрізняє два типи адаптації: статичну і динамічну[328]. У процесі **статичної адаптації** характер людини залишається незмінним, але можуть з'явитися деякі нові навички. **Динамічна адаптація** зумовлює зміну особистості: появу нових рис характеру, нових прагнень, інтересів, а з ними – і тривог. Наприклад, дружелюбність або ворожість і деструктивність, жага влади і прагнення до підкорення, самовихваляння і скупість, потяг до чуттєвих насолод або їхня боязнь – всі ці стремління і тривоги розвиваються в природі людини як відповідні реакції на певні умови життя. Жодна із цих рис не була властива людині від народження.

Існування людини, за Е. Фромом, постає як процес задоволення фізіологічних, психологічних і соціальних потреб. Фізіологічні потреби – це потреби **самозбереження**. Людина має мати можливість спати, їсти, пити, захищати себе від ворогів і т. ін. Для того, щоб мати таку можливість, людині доводиться працювати і забезпечувати умови свого існування. Самі ж умови

[327] *Фромм Э.* Человек для себя. Мн.: Попурри, 2000. – С. 431.
[328] *Фромм Э.* Бегство от свободы. Мн.: Попурри, 2000. – С. 30.

праці визначаються тим суспільством, в якому людина народилася й живе.

Не менш важливою для людини є соціальна потреба **уникнення самотності**. Е. Фром розглядає два види самотності: **фізичну** й **моральну**. Фізична самотність означає відсутність безпосередніх контактів і взаємин із людьми і світом. Вона схожа з фізичним голодом і може призвести до розумового розладу. Моральна самотність – це відсутність зв'язку індивіда з цінностями, символами, соціальними нормами. Індивід може бути фізично самотнім, але через ідеї, моральні цінності та соціальні стандарти він буде почуватися належним до певної спільноти. І, навпаки, індивід може жити в оточенні великої кількості людей і почуватися в повній ізоляції. Як вважає філософ, моральна самотність є нестерпнішою, ніж фізична.

У процесі існування людини відбувається розвиток її **самосвідомості**, усвідомлення своєї унікальності, окремішності від природи та інших людей. Інакше кажучи, людина "переростає" своє первісне єднання з природою та іншими людьми, стаючи **індивідуальністю**. Водночас індивід конче потребує можливості співвіднесення себе з деякою соціальною системою, яка б спрямовувала його життя та надавала б йому сенсу. Безсенсовне життя породжує сумніви і врешті-решт паралізує здатність людини діяти й жити. Отже, існування людини є суперечливим. З одного боку, динамічна адаптація людини до світу – це індивідуальний процес розвитку особистості, реалізації власного вибору й свободи, а з іншого, – це усамітнення й відчуження людини від природи й інших людей.

На думку Е. Фрома, ця **іманентна буттю суперечність** і визначає істотність людини. Він називає її дилемою людського буття. В чому ж її суть? По-перше, людина, на відміну від тварини, біологічно недостатня істота. При народженні людина чи не найбільш безпорадна з усіх тварин. Вона не має **природних механізмів адаптації** до середовища, яке постійно змінюється. У тварин спосіб адаптації до умов довкілля незмінний. Якщо інстинктів забракне, щоб впоратися зі змінами умов, то вид загине.

Йому не властива зміна довкілля з метою продовження видового існування. Людина, як розумна істота, виходить за межі інстинктивного пристосування до довкілля. Її адаптація ґрунтується на навчанні. Тому, щоб вижити, вона створила мову та інструменти, які стали потужними засобами перетворення довкілля та пристосування його до людини.

По-друге, людині, як і тварині, притаманна розумність, тобто здатність досягати безпосередньо практичну мету. Наша здатність мислити є одночасно і **благом,** і **прокляттям**. З одного боку, вона дає змогу нам виживати, а з іншого, – спонукає до пошуку відповідей на питання, на які немає відповіді, – це так звані **"екзистенційні дихотомії"**. Вони вкорінені в існування людини і визначають її життя. Причиною екзистенційних дихотомій є те, що людина перебуває у постійному розладі з собою, оскільки "відірвана" від природи і в той же час усвідомлює це.

По-третє, те, чим людина докорінно відрізняється від тварини, є її **духовністю**. Тільки людина здатна рефлектувати своє життя, підноситися над ним, ставитися до себе і до інших людей. Отож, суть дилеми полягає в тому, що людина завдяки свідомості та самосвідомості, виділяє себе із природи, усвідомлює свою ізольованість як від природи, так і від інших людей. Це зумовлює усвідомлення нею своєї самотності в світі, безпорадності, скінченності свого життя та неминучості смерті.

Головна екзистенційна дихотомія стосується **життя і смерті**. Розум стверджує, що ми смертні: рано чи пізно ми залишимо цей світ. Усвідомлення факту смерті суттєво впливає на життя людини. Проте мудра людина, зазначав ще Б. Спіноза, думає про життя, а не про смерть. Ми наполегливо прагнемо заперечити цю істину шляхом віри в життя після смерті – віри, яка не може змінити той факт, що смерть рано чи пізно перерве наше земне існування. Віра не убезпечує нас від смерті.

Водночас ця дихотомія породжує іншу дихотомію – прагнення особистості до **повної самореалізації** в умовах **скінченності життя**, яке занадто коротке. Скінченність людського життя не дає змогу реалізувати ті потенції, які закладені в людині, навіть

у найсприятливіших умовах. Інакше кажучи, життя людини знаходиться у постійному конфлікті з потенційно закладеному кожному індивіду його призначенням. До того ж людина не чітко розуміє, що вона здатна реалізувати і що вона реалізує в дійсності.

Ще одна дихотомія людського існування зумовлена процесом **індивідуалізації**, який, за Е. Фромом, постає як розвиток і збагачення особистості людини, її власного "Я". Але цей же процес передбачає втрату ідентичності з іншими людьми. Ми усвідомлюємо, що ми відособлені один від одного, і в той же час усвідомлюємо, що наше щастя залежить від об'єднання з іншими. Дихотомія полягає в тому, що ми **абсолютно самотні**, проте **не можемо існувати один без одного**, ми не можемо жити без співпраці з іншими людьми. Людина самотня, тому що вона унікальна, немає нікого тотожного їй. Вона самотня й тоді, коли їй необхідно оцінювати, приймати рішення, спираючись на свій розум. Але самотність несприятлива для людини. В будь-якому можливому суспільстві, як зазначає філософ, людина повинна об'єднуватися з іншими людьми, якщо хоче вижити чи захиститися від ворогів або природних стихій, або для того, щоб мати можливість працювати й творити все необхідне для життя. Щастя людини можливе лише в переживанні солідарності з ближніми, у зв'язку з минулими і майбутніми поколіннями.

Дихотомії засвідчують, що існування людини є відчуженим. Але Е. Фром розглядає його в психологічному плані. Джерело відчуження не в соціальних умовах, як це було у К. Маркса, а в самій особистості. Він виводить відчуження людини з її розуму, що вивищує людину над природою. Людина приречена бути частиною природи, проте вона вже вийшла з тваринного світу, зі світу інстинктивної адаптації. Перейшовши межу природи, людина при цьому ніколи її не полишає; вона – частина природи, але все ж таки, колись відірвавшись від неї, людина вже не може до неї повернутися на основі інстинктивної гармонії.

Усвідомлення екзистенційної дихотомії породжує в людини почуття самотності, ізоляції та безпритульності. Щоб позбути-

ся цих почуттів, вона прагне знову поєднатися з природою та іншими людьми. "Людина будь-якої епохи і будь-якої культури стикається з одним і тим же питанням: як подолати **самотність**, як відновити втрачену єдність?"[329].

Якщо існування людини визначають екзистенційні дихотомії, то її істотність – спосіб їхнього розв'язання. У цьому якраз і виявляється духовне єство людини, її ціннісні орієнтації та свобода. Е. Фром розглядає два шляхи розв'язання дихотомій життя: **продуктивний** і **непродуктивний**.

Продуктивний спосіб формується на основі любові, праці й пізнання. Він виражає прогресивний розвиток особистості та її автономності. Продуктивний спосіб передбачає активну солідарність з іншими людьми, спонтанну діяльність і любов до праці. Психічно здорова людина, вважає він, краще віднаходить спосіб поєднатися з природою та іншими людьми.

Непродуктивний спосіб постає на основі влади і підкорення, як спроба заволодіти людьми і речами, почуттями і думками. Форми його прояву можуть бути різними: від накопичення – грошей, речей, сексуальних контактів тощо, до маніпулювання людьми та купівлі-продажу будь-чого – фізичної сили, знання, вміння, навичок, почуттів і навіть посмішки. Непродуктивний спосіб виражає регресивний розвиток особистості, руйнацію її гуманістичних цінностей. Орієнтуючи людину на задоволення своїх фізіологічних потреб: голоду, спраги, сексу, безпеки тощо, такий спосіб не в змозі розв'язати дилему. Людина потребує почуття єднання з іншими людьми, а не панування чи підкорення.

Непродуктивний спосіб може виявлятися у готовності людини відмовитися від своєї індивідуальності і стати таким, як інші. Тоді зникає межа між власним "Я" і навколишнім світом, а водночас зникає і страх самотності. Тому, зазначає Е. Фром, у сучасному суспільстві "нормальний" спосіб уникнути самотності –

[329] *Фромм Э.* Искусство любить // Душа человека. М.: Прогресс, 1992. – С. 115.

це перетворитися на робота. Проте це лише ілюзія подолання самотності. З втратою індивідуальності людини зростає її **егоцентризм**, тобто вона стає одномірною. Орієнтація на егоїзм посилює індивідуалізм і втрату критеріїв колективності, аж до ненависті до "чужого".

На думку філософа, лише специфічно **екзистенційні потреби** можуть спрямовувати людину на шлях продуктивного поєднання з природою та іншими людьми. Такі потреби сформувалися в культурі, вони постали із наших спроб виявити сенс свого існування. До них належать: потреби у встановленні зв'язків, у самопобореності, у почутті вкоріненості, у самоідентичності, у системі цінностей. Мета, яку ставить людина на цьому шляху, – **бути собою**, а умова досягнення мети – **бути людиною для себе**[330], тобто наповнити життя сенсом і стати щасливою завдяки повній реалізації себе в спонтанній діяльності на благо та в ім'я людства. Цей шлях репрезентують месійні варіанти – вчення, життя і діяння Ісуса Христа, Заратустри, Магомета.

**Спонтанна діяльність** – єдиний реально існуючий спосіб, за допомогою якого людина може подолати почуття страху самотності, не руйнуючи при цьому цілісність особистості. Це тому, що будь-яка спонтанність заснована на любові, добровільній і рівноправній, що народжується із безпосереднього бажання створити союз. Любов допомагає людині подолати почуття самотності та відчуження, і водночас дає їй змогу залишатися самою собою, зберегти свою цілісність. Парадокс любові в тому, що дві істоти складають одне ціле і все ж залишаються двома істотами, не обмежуючи розвиток можливостей одна одної. Любити людину плідно, наголошує Е. Фром, – це означає турбуватися про неї і почувати відповідальність за її життя не лише в сенсі фізичного існування, але й за розвиток усіх її людських рис.

У розумінні любові філософ не обмежується лише еротичною любов'ю, він говорить про любов у широкому сенсі, наголошуючи, що любов – це настанова, орієнтація характеру осо-

[330] *Фромм Э.* Человек для себя. Мн.: Попурри, 2000. – С. 380.

бистості, що визначає її ставлення до світу в цілому. Любов до когось завжди повинна перерости в любов до всього, інакше це не любов.

Ще одна складова спонтанності – це праця. Праця не як примусова діяльність, мета якої уникнути ізоляції, а як творчий процес, який об'єднує людину з природою в єдине ціле. Така праця не нівелює людину, а, навпаки, сприяє розвитку унікальності та різнобічності особистості.

Отже, людина, як духовна істота, формується у процесі усвідомлення та розв'язання екзистенційних дихотомій життя. Спосіб їхнього розв'язання визначається, з одного боку, ціннісними орієнтаціями людини, а з іншого, – соціально-економічними та політичними відносинами в суспільстві. А звідси потреба в гуманістичному суспільстві, де немає панування і підкорення. Бо лише в такому суспільстві може сповна реалізуватися **спонтанна любов** і **творча праця**, що забезпечує духовну цілісність особистості.

## Ï èòàííÿ äëÿ ñà ì îêî í òðîëþ

1. *У чому специфіка функціонального підходу до розуміння людини?*
2. *Який ідеал людини обстоював Ф. Ніцше?*
3. *Які етапи перетворення духу, за Ф. Ніцше? У чому їхня суть?*
4. *Яка різниця між "інтелектом" та "духом", за М. Шелером?*
5. *У чому полягає ексцентрична сутність людини, за Г. Плеснером?*
6. *Дайте визначення понять "індивід", "особистість", "індивідуальність".*
7. *У чому специфіка розуміння природи та істотності людини – в концепції Е. Фрома?*
8. *Які головні екзистенційні дихотомії визначають існування людини, за Е. Фромом?*
9. *Охарактеризуйте продуктивний та непродуктивний способи розв'язання екзистенційних дихотомій.*

## Ë³òåðàòóðà


1. Ніцше Ф. Так казав Заратустра; Жадання влади. К.: Основи, 1993. 415 с.
2. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла: Прелюдия к философии будущего. СПб.: Издательский дом "Азбука-классика", 2008. 240 с.
3. Плеснер Х. Ступени органического и человек. Введение в философскую антропологию // В кн.: Проблема человека в западной философии. М.: Прогресс, 1988. С. 96–151.
4. Предмет і проблематика філософії. Львів: Львівський банківський інститут Національного банку України, 2001. 485 с.
5. Фромм Э. Бегство от свободы. Человек для себя. Мн.: Попурри, 2000. 672 с.
6. Фромм Э. Иметь или быть. М.: Прогресс, 1990. 336 с.
7. Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 63–176.
8. Шелер М. Положение человека в Космосе // В кн.: Проблема человека в западной философии. М.: Прогресс, 1988. С. 31–95.

# Розділ 15

## СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ: КЛАСИЧНИЙ ПІДХІД І НЕКЛАСИЧНІ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ СУСПІЛЬСТВА

***Коло питань:*** Конституювання соціальної філософії в добу Просвітництва. Специфіка соціальної філософії. Позитивістський підхід до осмислення суспільства. О. Конт. Г. Спенсер. Марксистська концепція суспіль-ства. Суспільство як відкрита система. К. Попер. Структурно-функціональний підхід до розуміння суспільства Е. Дюркгайм. Інтерпретація суспільного поступу в філософії Х. Ортеги-і-Гасета.

Соціальна філософія як самостійна ділянка філософії утвердилася в XVIII ст. в англійському та французькому просвітництві. Новочасна філософія зосереджувалася на проблемах гносеології, здатностей людини пізнавати Природу, віднаходити закони її функціонування. Натомість філософія доби Просвітництва започаткувала системне вивчення суспільного життя. Вихідним принципом його дослідження стає **критично-аналітичне мислення.** Тому добу Просвітництва називають ще "віком критики". Всі сфери суспільного життя – соціальну, політичну, правову, економічну, релігійну – критично переосмислювали інтелектуали, щоб або виправдати їхнє існування, або усунути з історичної сцени.

На думку просвітників, соціальна дійсність нерозумна. Тому своє завдання вони вбачають у її перебудові на розумних засадах.

У суспільстві мусить панувати розумний порядок, заснований на досягненнях науки. Наукове знання, спираючись на досвідні факти, здатне відкрити не лише закони природи, а й суспільства. Це дасть змогу вибудувати суспільне життя, згідно з вимогами розуму, перетворивши його на Царство Розуму.

Ідеї просвітництва зароджуються найперше у Британії, оскільки саме тут виникає індустріальна цивілізація. Її економічну основу становлять ринкові відносини, які потребують правових гарантій свободи підприємництва. Виникає необхідність у конституції, яка б надавала рівні права громадянам усіх станів і гарантувала свободи і права кожного індивіда. Перебудову суспільного життя на нових засадах репрезентує соціальна філософія **Томаса Гобса** (1588–1679).

Головна праця Т. Гобса – "Левіафан" (1651). За Біблією, Левіафан – це велика морська потвора. Філософ назвав Левіафаном державу, що є дужчою за саму людину, хоча вона – найдосконаліший витвір природи. Держава – це потужне створіння, в якому верховна влада дає йому життя і є штучною душею, судова й виконавча влада – це суглоби, нагорода й покарання – нерви, громадянський мир – здоров'я, розбрат – хвороба, громадянська війна – смерть.

Філософ виходить із того, що людина від природи любить свободу та панування над іншими, тому є вкрай егоїстичною. Оскільки природа "дала кожному право на все", то спочатку життя людей є "війною всіх проти всіх". Це – **природний стан** людського роду. За Т. Гобсом, у цьому стані, людині властиві: по-перше, "суперництво; по-друге, недовіра; по-третє, жадоба слави"[331]. Такі людські риси є трьома головними причинами війни. Перша причина спонукає людей нападати один на одного з метою наживи, друга – з метою самозахисту, а третя – з метою захисту честі. У стані війни, коли кожен є ворогом іншого, немає місця для працелюбності, не розвиваються землеробство і ремесла, торгівля і наука та й саме суспільство, бо панує вічний

[331] *Гоббс Т.* Левиафан // Сочинения: В 2 т. М.: Мысль, 1991. Т. 2. – С. 95.

страх. Люди перебувають у такому стані до того часу, поки не сформується спільна влада. Вона – єдиний спосіб дійти згоди між людьми, щоб утримувати їх від насильницьких дій.

Усвідомивши необхідність переходу від стану війни до стану злагоди, люди укладають "**суспільний договір**". Його змістом є передача індивідами всіх своїх природних прав та свобод одній людині чи групі людей, які уособлюють спільну владу або **державу**. Так народжується Левіафан, той смертний бог, якому ми під володарюванням **безсмертного Бога** зобов'язані своїм миром і своїм захистом, зазначає Т. Гобс. Держава, маючи повноваження, в яких зосереджена її сила і влада, здатна спрямовувати волю всіх людей до внутрішньої злагоди і взаємодопомоги стосовно зовнішніх ворогів. Держава стає гарантом безпеки своїх громадян. Отже, відбувається перехід суспільства від природного до **громадянського стану**.

Із виникненням держави на місце законів природи провадять закони суспільства, або громадянські закони. Вони перебирають від нас ту свободу, яку надавали нам природні закони. Відповідно на місці **природного права** постає **громадянське право**. У державі індивід отримує разом із обмеженням своїх природних свобод ще й правовий захист його як **громадянина** держави з чітко окресленими громадянськими правами. Згідно з ними, індивід набуває громадянських свобод. Він стає **вільною людиною**, позаяк йому ніхто не перешкоджає робити бажане, яке він у змозі робити відповідно до своїх фізичних і розумових здібностей.

Т. Гобс ототожнює громадянський стан із державністю. Держава є **сувереном**, оскільки вона володіє верховною владою. Тоді як будь-хто інший у державі є її підданим. На думку філософа, люди користуються своєю природною свободою, лише укладаючи суспільний договір. Вони втрачають її, як тільки договір укладено. Владу передано державі, тож у громадянському стані народ не є сувереном. Держава не знищує ті природні права, якими користувалися і якими зловживали люди у своєму природному стані, а підносить їх на рівень громадянських законів.

Оскільки не існує такої держави, в якій всі дії і слова людей були б достатньо унормовані, з цього випливає, що всі дії, незазначені в правилах, піддані мають свободу здійснювати на власний розсуд і з найбільшою користю для себе[332].

Стосовно верховної влади (суверена) мислитель розкриває такі три форми держави: а) **демократію**; б) **аристократію**; в) **монархію**. За означенням Т. Гобса, демократія – це народоправство, тобто участь в управлінні беруть усі, хто хоче; аристократія – це правління виокремленої частини громадян; монархія – правління однієї особи. За політичним уподобанням Т. Гобс є прибічником сильної монархічної влади, що ґрунтується на розумі. Незважаючи на його монархічні уподобання, він стверджує суверенітет індивіда як **громадянина.** Суспільний договір постає у філософа як природна рівність усіх людей, що є необхідною основою формування демократичного суспільства.

Започатковані Т. Гобсом ідеї просвітництва розвинув **Джон Лок** (1632–1704) у праці "Два трактати про врядування" (1680). У ній він розглядає ідеї суспільного договору, громадянського стану, природних і громадянських прав індивіда, відповідальності держави за правління. Його соціальна концепція виходить із **правової рівності** та **особистої свободи** громадян. Завдяки цій праці його називають фундатором класичного **лібералізму**[333].

Вихідною засадою теорії громадянського суспільства, за Дж. Локом, є природний стан, притаманний усім людям. Проте, на відміну від Т. Гобса, у нього природний стан – це "**стан повної свободи** у керуванні своїми діями, порядкуванні власним майном та особою так, як вони вважають за потрібне, у межах закону природи, ні в кого не питаючи дозволу й не залежачи від чиєїсь волі"[334]. Природний стан – це ще й **стан рівності**, за якого вся влада та компетенція є взаємними, де нікому не належить більше ніж іншим. Цей стан свободи зовсім не означає стану свавілля,

[332] *Гоббс Т.* Левиафан / Сочинения: В 2 т. М.: Мысль, 1991. Т. 2. – С. 165.
[333] **Лібералізм** (від лат. *liberalis*) – ідеологія вільноринкового підприємництва та парламентської демократії.
[334] *Лок Дж.* Два трактати про врядування. К.: Основи, 2001. – С. 131.

тобто людина не має свободи знищувати себе чи будь-яке інше створіння, підвладне їй.

**Природному стану**, вважає Дж. Лок, притаманний закон природи, який обов'язковий для кожного. Цим законом є розум, згідно з яким, всі люди є рівними між собою і незалежними, бо всі вони створені одним всемогутнім і безмежно мудрим Творцем. Тож, йдучи за законом розуму, жодна людина не повинна завдавати шкоди життю, свободі чи майну іншої.

За Дж. Локом, кожна людина володіє природними правами, як-от: правом на **життя**, правом на **свободу** і правом на **власність**. Вони виражають суверенітет кожного індивіда. Однак ці фундаментальні природні права може гарантувати лише влада у формі держави.

Річ у тім, що стан природи, зазначає мислитель, має свої незручності, позаяк немає засобів стримувати людську упередженість і насильство, а отже, не може гарантувати свободи й рівності. Їхнім гарантом є **громадянське врядування**. Тому Дж. Лок розглядає історію як перехід людей від природного до громадянського стану у формі **суспільного договору**. Це – домовленість з іншими про об'єднання у спільноту задля зручного, спокійного і мирного співжиття. На його думку, "не кожна угода кладе край стану природи між людьми, а лише та, за якої люди взаємно погоджуються увійти до однієї спільноти й утворити один політичний організм"[335] – **державу**. Укладаючи суспільний договір, люди передають державі не всі, а лише частину своїх природних прав. Натомість отримують гарантовані державою громадянські права і свободи. Тепер, як громадяни, індивіди мають можливість користуватися багатьма благами завдяки праці, допомозі й товариству інших членів суспільства.

Суспільний договір не одноразовий акт, а нескінченний процес, упродовж якого люди можуть як передавати владі те чи те своє право, так і повертати його собі; причому все це може відбу-

[335] *Лок Дж.* Два трактати про врядування. К.: Основи, 2001. – С. 136.

ватися тільки за волею та рішенням більшості, а в суперечливих ситуаціях третейським суддею повинен ставати народ загалом.

Надійною запорукою особистісної свободи та правової рівності людей буде, на думку Дж. Лока, право на власність. Власність кожного є природним результатом та правовим наслідком праці, і вона може обмежуватися лише власністю інших. Власність є той засіб, яким найперше людина стверджує себе як особистість. Тому забезпечення суверенітету людської одиниці означає в суспільстві збереження її власності, тобто можливість мирно й безпечно користуватися нею. Саме для цього й витворюють люди громадянське суспільство, на основі вільної угоди. Його закони є загально обов'язковими для всіх. Ні для кого у громадянському суспільстві не може бути зроблено виняток із законів цього суспільства[336].

Щоб держава справді стала надійним правовим гарантом життя, свободи і власності своїх громадян, її треба розумно побудувати. Дж. Лок пропонує **поділ державної влади** на законодавчу, виконавчу та федеративну. Головну роль має відігравати законодавча влада (парламент), що репрезентує інтереси громадян. Водночас всі три гілки влади повинні бути відносно самостійними. Владу церкви треба обмежити і не допускати її втручання в державні справи. Так само недоцільно державі втручатися у справи церкви. Ідея поділу влади започаткувала принцип владних стримувань проти узурпації влади монархом, законодавцями, урядом і посягання на права громадян.

Захищаючи свій суверенітет, як вважає філософ, народ повинен мати право на **громадянську непокору**. Якщо законодавці чи провідники інших гілок влади намагаються відняти і знищити власність народу або кинути його в рабство деспотичної влади, вони тим самим розпочинають війну з народом, який внаслідок цього звільняється від обов'язку будь-якої подальшої покори.

Ідеї англійських просвітників істотно вплинули на французьких філософів, політиків, діячів культури XVIII ст. Характерною

[336] *Лок Дж.* Два трактати про врядування. К.: Основи, 2001. – С. 179.

особливістю французького просвітництва є його спрямованість на дослідження суспільства, його природи, сутності законів. Серед просвітників необхідно виокремити соціолога **Шарля Монтеск'є** (1689–1755) та його працю "Про дух законів" (1748).

Ш. Монтеск'є прагне пояснити виникнення і розвиток суспільства як природно зумовлений процес. Як і Т. Гобс, він розпочинає із природного стану людства та його законів. Однак він не поділяє поглядів Т. Гобса на природний стан як "війну всіх проти всіх". Соціологові більше імпонує позиція Дж. Лока, що всі люди рівні від природи. Спираючись на емпіричні докази, він виводить чотири загальні закони природного стану людства. На думку мислителя, в природному стані людина слабка й полохлива, тому цим людям не властиве прагнення нападати одне на одного. Тож мир є першим природним законом людини. З відчуттям своєї слабкості людина поєднує відчуття своїх потреб. Тому другий природний закон людини – прагнення здобувати собі поживу. Людина, крім страху та бажання втечі, має ще й потяг до іншої людини. Тому прохання, звернене однією людиною до іншої, становить третій природний закон людини. Оскільки людина має потяг до набування знань, то виникає новий привід до їхнього зближення. Звідси випливає четвертий закон людини – бажання жити в суспільстві[337].

Як тільки люди об'єднуються в суспільство, вони втрачають відчуття слабкості й починається війна між народами й окремими людьми. Війни спонукають до встановлення законів: *міжнародних*, що регулюють відносини між країнами, *політичних*, що регулюють відносини між урядом і народом, і *громадянських*, що регулюють міжособові стосунки.

Суспільство, за Ш. Монтеск'є, – це сукупність індивідів, об'єднаних єдиною волею. Його функціонування підлягає загальному закону, який керує всіма народами землі та визначає напрями розвитку народів. Цим законом є **людським розум**. Він

[337] *Монтескье Ш.* О духе законов // Избранные произведения. М.: Госиздат, 1955. – С. 166.

визначає загальні принципи соціального життя, яким підпорядковується все розмаїття політичних і громадянських законів.

Закони одного народу зазвичай не придатні для іншого. Народи перебувають під впливом багатьох чинників: клімату, чисельності населення, торгівлі, релігії, звичаїв тощо. Їхнє відношення і становить "**дух законів**", за якими функціонує суспільство. Важливим чинником у розвитку суспільства є **природне середовище**. Тому закони повинні відповідати передовсім **клімату країни** (холодному, помірному, теплому), якостям ґрунтів, способу життя її народу (землеробство, мисливство, скотарство), волелюбності та релігійності населення. За Ш. Монтеск'є, помірний клімат сприяє формуванню волелюбності, хоробрості, войовничості, а теплий – лінощів, покірності, розпусти. Народи, що живуть у жарких кліматичних умовах, несміливі, як старці, а в холодних – відважні, як юнаки. Отже, Ш. Монтеск'є започаткував **географічний детермінізм** у соціальній філософії. Незважаючи на свою обмеженість, у XVIII ст. такий детермінізм був однією з альтернатив стосовно теологічних поглядів на розвиток суспільства.

Закони повинні відповідати природі влади, як-от: **деспотія**, **демократія**, **аристократія**, **монархія**. Зокрема, він стверджував, що на неврожайних землях деспотія не була б успішною. Тут, як засіб виживання, можлива тільки демократія. Натомість родючі ґрунти, що вимагають багато часу для свого обробітку, сприяють монархічній формі правління, яка домінувала у землеробських народів. Тоді як неродючі ґрунти сприяють утвердженню республіканського правління.

Три форми врядування – республіканська, монархічна і деспотична – розрізняються за трьома **етичними принципами –** доброчинством (республіка), гідністю або честю (монархія), і страхом (деспотія). "Опертя на етичні принципи, – зауважує Анатолій Карась, – дозволило Монтеск'є розглядати соціальну єдність з погляду деполітизації громадянських відносин. Він, фактично, прагнув розмежувати суспільство і державу, поставивши останню під контроль першого. Це потрібно для забез-

печення політичної свободи, без якої не може бути соціальної єдності людей"[338].

Йдучи за традицією англійського просвітництва, Ш. Монтеск'є детально розробив локівську ідею поділу влади на **законодавчу**, **виконавчу** і **судову**. Розмежування гілок влади – це запорука політичної свободи особи. Це зовсім не означає, що вона може робити все, що заманеться. Свобода – це право робити все, що дозволено законами. В суспільстві, де панують закони, свобода полягає в тому, що **нікого не присилують робити те, до чого не зобов'язує закон, і не робити того, що закон дозволяє**[339].

Подальший розвиток ідей просвітництва здійснив **Жан-Жак Руссо** (1712–1778). Він прагнув обґрунтувати раціональні засади рівноправних міжлюдських взаємин у суспільстві. Його творчість спрямована на те, щоб з'ясувати ці проблеми. Найвизначніший твір філософа – трактат "Про суспільний договір, або Принципи політичного права" (1762).

Ж.-Ж. Руссо вважав, що природним станом людини були первісні **рівноправні спільноти**. Тоді всі люди були рівними, ніхто не мав зверхності над іншим, не було моральної зіпсутості, аж поки не з'явилась у голові людини ідея власності. З одного боку, вона стала рушієм прогресу, а з іншого, – з появою власності з'явилося **суперництво інтересів**, **конкуренція** і **жадоба збагачення**. Приватна власність порушила рівноправ'я та розшарувала суспільство на багатих і бідних. Цивілізація поставила одну людину в залежність від інших, і тоді людина змушена бути з одними лукавою, з іншими – улесливою, з третіми – жорстокою. До того ж цивілізація витворює штучні потреби, зумовлюючи непомірні амбіції та породжуючи нерівність.

---

[338] *Карась А.* Філософія громадянського суспільства в класичних теоріях і некласичних інтерпретаціях. Львів: ВЦ ЛНУ імені Івана Франка, 2003. – С. 103–104.

[339] *Монтескье Ш.* О духе законов // Избранные произведения. М.: Госиздат, 1955. – С. 289.

Майнова нерівність є лише першим щаблем нерівності. Другий щабель, на думку Ж.-Ж. Руссо пов'язаний із виникненням держави, коли багаті та бідні уклали договір про встановлення державної влади, яка б мала гарантувати справедливість і мир. Нерівність між багатими й бідними підноситься на вищий щабель, бо перетворюється на нерівність між пануючими і підлеглими. Третій щабель нерівності в суспільстві постає в результаті перетворення законної влади на деспотизм. Якщо раніше народ був одурений державою і законом, то деспот обдурює і закони, і народ. Однак цей щабель нерівності створює і нову рівність – всі люди стають рівними у своєму безправ'ї. Отже, французький мислитель прагне обгрунтувати і виправдати право народу на бунт проти деспота.

Щоб усунути нерівність і максимально гармонізували інтереси особистості й суспільства, Ж.-Ж. Руссо пропонує такі принципи політичного права, реалізація яких наблизила б людей до їхнього колишнього природного стану. Новий суспільний лад не можна побудувати на насильстві. Найвищою вартістю для людини філософ вважає **свободу**. При цьому він розрізняє природну свободу, межами якої є лише фізична сила індивідуума, і громадянську свободу, яка обмежена спільною волею. Справжню вартість має громадянська свобода. Тому "відмовитися від своєї **свободи** – це означає зректися своєї **людської гідності**, прав людської природи, навіть її обов'язків"[340].

Усунути нерівність можна тоді, коли кожна окрема людина, як особистість, укладає **суспільну угоду**, згідно з якою "кожний із нас віддає свою особистість і всю свою потугу під верховенство спільної волі, й ми разом сприймаємо кожного члена як нерозривну частину цілого"[341]. На основі суспільного договору постає цілісна рівноправна спільнота, яку колись називали **громадянською общиною**, а тепер – **республікою.** В суспільному договорі Ж.-Ж. Руссо вбачає свободу громадянського типу: підкорення закону, який люди самі встановили. Оскільки особистість,

[340] *Руссо Ж.-Ж.* Об общественном договоре: Трактаты. М., 1969. – С. 156.
[341] *Руссо Ж.-Ж.* Об общественном договоре: Трактаты. М., 1969. – С. 159.

за такими договорами як громадянин, стає частиною цілого, то між державою і особистістю не може виникнути суперечності. У такому суспільстві всі права особистості визначаються законом. Закон є рішенням всього народу, який є виразником спільної волі. І якщо правління у державі здійснюється на підставі законів, то воно є республіканським.

Традиції, започатковані просвітниками, переосмислюються у другій половині XIX ст. у таких філософських напрямах, як **марксизм**, **позитивізм, критичний раціоналізм**, **структурно-функціональний аналіз** тощо. Їхні речники зосередили свою увагу на специфіці соціального буття. Соціальна філософія XIX ст. прагне виявити й описати сутність **соціального буття,** на відміну від природного.

**Об'єктом** соціальної філософії є **суспільство**. Проте суспільство вивчає і наука, а отже, треба окреслити предмет соціальної філософії. Наприклад, **історія** відтворює все суттєве в минулому житті суспільства при збереженні індивідуальності подій, значущості суспільних процесів (революцій, війн, повстань, економічних і політичних реформ), діяльності видатних особистостей. **Соціологія** вивчає суспільство як на рівні міжперсональних взаємин, так і на рівні взаємодії соціальних інститутів, соціальних груп, класів, націй та цивілізацій. Соціологічне пізнання, використовуючи наукові методи, досліджує соціальні явища як міжособові зв'язки в конкретних сферах суспільного життя: політиці, економіці й культурі, а також у соціальних групах, класах, у суспільстві в цілому, беручи його в якомусь конкретному зрізі – моральному, правовому, релігійному тощо. Таке пізнання є прагматичним, воно здійснюється, щоб допомогти людям опанувати соціальний світ, ефективно його впорядкувати, організувати й збагнути сенс і призначення людської історії.

Натомість **соціальна філософія** вивчає суспільство як **цілісну систему**. А тому філософія прагне з'ясувати:

– істотність суспільства, тобто встановити найзагальніші риси, що характеризують суспільство як систему та ті чинники, що визначають його цілісність;

– віднайти тенденції його функціонування та спрямованість його розвитку;

– вартості, якими живе суспільство та роль людини в їхній реалізації.

Речники **соціальної філософії позитивізму – Огюст Конт** (1798–1857) і **Герберт Спенсер** (1820–1903) – першими започаткували науковий підхід до пояснення суспільного життя. За О. Контом, наука про суспільство – **соціологія**[342] – повинна відмовитися від умоглядного пошуку першопричин суспільного буття. Натомість вона має бути описовим узагальненням спостережуваних фактів. Соціологія, відбираючи історичні факти, робить узагальнення про суспільне буття, його спрямованість і розвиток. Оскільки вона, як емпірична наука, спирається на історію, як описову науку, то головним методом соціології є спостереження. Методи дослідження суспільства, на думку О. Конта, мають бути аналогічні методам спеціальних (позитивних) наук. Використання наукових методів дає можливість емпірично перевіряти знання про суспільні процеси.

Поставивши собі за мету створити експериментальну соціологію, О. Конт прагне надати їй статусу позитивної (спеціальної) науки, що відкриває природні закони, тобто стійкі відношення послідовності та подібності між соціальними феноменами. За вихідну засаду розбудови соціальної концепції він бере відкритий ним "**закон трьох стадій**". Згідно з цим законом, **історія людства** – це етапи становлення людського розуму. Застосовуючи принцип історизму до аналізу розвитку мислення людства в усіх сферах діяльності, філософ стверджує, що кожна галузь людського пізнання проходить три етапи: **теологічний**, **метафізичний** та **позитивний**. Отже, закон трьох стадій діє в кожній галузі, тобто всі вони з необхідністю проходять ці стадії, але з різною швидкістю.

На думку О. Конта, **соціологія** досягла позитивної стадії, вона безпосередньо пов'язана з практикою, тож зможе віднайти

[342] Термін запровадив О. Конт у праці "Курс позитивної філософії".

закони, які лежать в основі функціонування суспільства. Це дасть змогу розробити принципи політичної діяльності для раціональної організації суспільства як цілісної системи.

Не заперечуючи економічного чинника у суспільному розвитку, мислитель вважав, що щастя людей передовсім залежить від поступу знання та ідей. Те, що розум визнає за правильне, гарне й добре, мусить стати законом громадського життя. Бо творчим чинником суспільного життя є інтелект, поступове вдосконалення та розвій ідей. Важливо, щоб відкриті соціологами закони не переглядалися, а були сприйняті на віру відразу і всіма.

Досліджуючи сучасний стан суспільства, О. Конт констатує його політичну і моральну кризу, що зумовлена **інтелектуальною анархією**. "Наша найсерйозніша хвороба, – зауважує філософ, – насправді виявляється в глибокому розходженні, яке спостерігаємо нині поміж всіма людьми щодо головних правил, незмінність яких – перша умова справжнього суспільного порядку. Поки люди не дійдуть одностайності стосовно певної кількості загальних ідей, потрібних для утворення спільного соціального вчення, неможливо приховати той факт, що народи неминуче перебуватимуть у революційному стані та зможуть створювати лише тимчасові установи, незважаючи на всі політичні паліативи, які можуть бути застосовані"[343].

За О. Контом, в основу розумної організації суспільства має бути покладений **принцип соціального консенсусу** (порозуміння). Адже будь-яке суспільство прагне до природного порядку, що означає рівновагу, гармонію в усьому суспільному організмі, оскільки в ньому діють як консервативні, так і революційні тенденції. Власне, соціологія повинна науково обґрунтувати суспільну рівновагу.

Що ж таке суспільство та як воно функціонує? На думку філософа, **суспільство** – це цілісна система, яку можна порівняти з **живим організмом**. Так само, як не можна аналі-

[343] Цит. за Предмет і проблематика філософії. Львів: ЛБІ НБУ, 2001. – С. 414.

зувати функціонування якогось органу окремо від цілого організму, так не можна й аналізувати якийсь соціальний інститут, наприклад державу, сім'ю, релігію, мову поза суспільством і позаісторично. Крім того, у процесі дослідження суспільства необхідно вивчати умови його існування і чинники збереження суспільного порядку (соціальну статику) та закони розвитку суспільства і його зміни (соціальну динаміку). Отже, соціологія, за О. Контом, вивчає функціонування суспільства з позицій соціальної статики і динаміки.

У соціології вчений виокремлює два розділи: соціальну статику і соціальну динаміку. **Соціальна статика** з'ясовує архітектоніку, будову соціальної системи та її структурні компоненти. Вона вивчає умови існування і закони функціонування суспільної системи. Соціальна статика постає теорією рівноваги. Її завдання – виявити природний порядок (організацію) суспільства. В основу соціальної статики О. Конт покладає принцип консенсусу, одностайності, який забезпечує рівновагу, стабільність і гармонію між елементами системи. Згідно з цим принципом, всі елементи системи мають працювати узгоджено, лише в такий спосіб зберігається цілісність системи.

**Соціальна динаміка** в соціології О. Конта постає теорією суспільного прогресу. Вона виявляє закон послідовної зміни станів людства і пояснює його дію. В основу соціальної динаміки філософ покладає принцип інтелектуального розвитку людства, що виражає суть відкритого ним закону трьох стадій. Згідно з цим принципом, в основі соціальної еволюції теж лежить прогрес розуму. Тож завдання соціальної динаміки полягає в тому, щоб, порівнюючи історичний розвиток різних народів і цивілізацій, які живуть одночасно на різних континентах, показати, як послідовно виявляє себе зміна одних і тих самих етапів розумового прогресу. Основою, яка рухає суспільний розвиток, є інстинкт, що спонукає людину невпинно поліпшувати своє становище, тобто розвивати своє фізичне, моральне та розумове життя.

За О. Контом, зміст людської історії – **невпинний прогрес**, що виявляє себе в поступовому переході від теологічного світог-

ляду до позитивного в духовній сфері, від монархічної форми правління до демократичної в політичній сфері, а в практичній – від мілітарного способу життя до індустріального. Гармонійний і рівномірний розвиток усіх елементів життя гарантує використання досягнень науки на користь усього людства.

О. Конт сформулював соціологічний закон, за яким має жити і діяти суспільство. Він виведений соціологом як узагальнення певної емпіричної тенденції, а тому не є ні загальним, ні прогнозуючим. Адже такий закон лише констатує тенденцію розумового розвитку суспільства, але не розкриває, як відбуватиметься цей процес на позитивній стадії.

Оцінюючи концепцію О. Конта, В. Вернадський зазначав, що "перенесення в область соціології наукових ідей і конструкцій, що зросли на ґрунті природознавства і математики, безсумнівно не дало тих результатів, яких від нього очікували. Немає у нас ні соціальної фізики, ні соціальної механіки; взагалі методи дослідження й особливо форми подачі суспільних наук є далекими від методів і схем природознавства"[344].

Ідеї О. Конта розвинув його послідовник Г. Спенсер у фундаментальній праці "Синтетична філософія". Він розвивав теорію суспільства в контексті загальної теорії органічних систем та їхньої еволюції. В його соціальному вченні поєднано **органічну теорію суспільства** з **теорією соціальної еволюції**. Власне у цьому і полягає заслуга Г. Спенсера, який поширив ідею еволюції на суспільство загалом та його сфери зокрема. Понад те він конкретизував зміст еволюції, виявивши такі її закономірності, як **інтеграцію**, **диференціацію** та **впорядкованість.** По-перше, еволюція постає як перехід від розпорошеності елементів до їхнього поєднання в цілому (прогресивна інтеграція або концентрація). По-друге, еволюція – це перехід від однорідності до різнорідності (прогресивна диференціація). По-третє, еволюція виявляється у переході від невизначеності до впорядкованості системи.

[344] *Вернадський В.* З історії ідей // Вибрані праці. К.: Наук. думка, 2005. – С. 56.

Згідно з органічною теорією, Г. Спенсер розглядає суспільство за аналогією з живим організмом, оскільки вони мають схожі риси. До них соціолог зараховує ріст та ускладнення внутрішньої структури, взаємопов'язаність прогресивної диференціації соціальної структури з прогресивною диференціацією соціальних функцій. Структурні елементи суспільства так скомбіновані та взаємозалежні, що живуть один завдяки одному та один задля одного, утворюючи **агрегат**[345], аналогічний індивідуальному організму.

Поняття "агрегат" характеризує суспільство як системну цілісність. Особливістю агрегату є те, що він відрізняється від своїх частин завдяки їхній структурній організації. Г. Спенсер розрізняє три класи агрегатів: **неорганічні, органічні** та **надорганічні** (**соціальні**). Органічні агрегати містять у собі живі тіла та надорганізми. Від неорганічних агрегатів вони відрізняються тим, що в них взаємодія частин забезпечує збереження цілого. Надорганічні агрегати містять індивідуальні та надіндивідуальні форми соціального життя, як наприклад: людське суспільство, політичні партії, релігійні громади тощо. Надорганічні системи відрізняються від органічних тим, що вони передбачають скоординовані дії, незалежних один від одного індивідів для збереження цілісності агрегату. Життя обох типів агрегатів – соціального й органічного – пов'язане з обов'язковим виконанням відповідних функцій. Тому життя агрегату цілком відмінне від життя окремих одиниць, які входять до нього. Так, життя агрегату може тривати довше, ніж життя окремих одиниць, а загибель агрегату не обов'язково тягне за собою загибель одиниць.

Соціальні агрегати, як і органічні, функціонують за **принципом кооперації** частин для блага цілого. Проте відмінність полягає в тому, що органічний агрегат – це **конкретне ціле**, в якому живі одиниці щільно поєднані один з одним і позбавлені просторової рухливості. Тоді як соціальний агрегат – це **дискретне ціле**, одиниці якого вільно пересуваються у просторі,

[345] *Спенсер Г.* Синтетическая философия. К.: Ника-Центр, 1997. – С. 287.

одначе пов'язані між собою символічною комунікацією (мовою, звичаями, обрядами тощо). В живому агрегаті емоції та інтелект сконцентровані в його певній частині (спеціалізованих органах). Тому в живих організмах ціле чутливе, а структурні одиниці – ні. В соціальному організмі свідомість "розлита" по всьому агрегату: всі його одиниці приблизно однаково володіють здатністю вчувати щастя чи нещастя[346]. Тож у соціальних агрегатах, навпаки, одиниці страждають, є чутливими і мислячими, тоді як агрегат нечутливий. Оскільки соціальний агрегат не має сенсорності, то його добробут поза добробутом одиниць не може бути бажаною метою, до якої необхідно прагнути. Тож лише в живому організмі одиниці існують для блага цілого, тоді як у дискретному, навпаки, суспільство існує для блага своїх членів, а не одиниці для блага суспільства.

Еволюційна теорія Г. Спенсера ґрунтується на **принципі рівноваги системи.** Згідно з ним, еволюція агрегату має межу, за яку вона не може вийти. Це – його рівновага. Еволюція кожного агрегату повинна продовжуватися доти, поки не встановиться рухома рівновага між впливами довкілля та протидією агрегату. Досягнута рівновага не абсолютна, позаяк нею не завершується процес змін. Вона характеризує лише ступінь інтеграції системи.

Подальший розвиток соціального організму визначається взаємодією внутрішніх чинників (наприклад, зростанням обсягів торгівлі, залізничних перевезень тощо) і зовнішніх (наприклад, зміною клімату, флори, фауни чи нападом ворогів). Як наслідок, соціальний організм втрачає досягнуту рівновагу. Виведена з рівноваги система прагне до її відновлення між зовнішніми впливами та протидіями системи. Власне, еволюція постає як адаптація, пристосування внутрішніх змін до зовнішніх впливів. Це пристосування стає щоразу спеціалізованішим і складнішим. Соціальний агрегат виробляє більш численні та більш досконалі способи пристосування дій до цілей. Якщо суспільство в процесі еволюції втрачає здатність до адаптації, то воно гине.

[346] *Спенсер Г.* Синтетическая философия. К.: Ника-Центр, 1997. – С. 288.

У чому ж полягає прогрес в еволюції соціального організму? За Г. Спенсером, **прогрес** – це підвищення рівня організації системи в процесі адаптації. Характерною ознакою прогресу є те, що зростаючи в обсязі, агрегат водночас переходить від невизначеної однорідності, позбавленої зв'язків, до визначеної різнорідності з усталеними зв'язками[347]. Цьому еволюційному закону підлягає не лише соціальна система в цілому, але й її підсистеми: техніка, промисловість, наука, мова, звичаї, вірування тощо. Причому еволюція виявляє не хаотичну, а визначену різнорідність. Межею різнорідності, до якої прагне соціальний організм, є така його спеціалізація і комбінація частин, що забезпечує його стійку рівновагу. Прогрес соціальної системи відбувається шляхом послідовної диференціації структури і функцій та формування соціальних інститутів, що забезпечують можливості взаємного пристосування, кооперації та взаємодії між людьми.

Соціальна еволюція здійснюється за єдиним законом еволюції органічних систем: **будь-який агрегат прагне до інтеграції, що супроводжується водночас диференціацією.** Диференціація полягає в поділі системи на зовнішню (захисну) і внутрішню (підтримуючу). Захисна система – це урядово-військова система, вона регулює взаємини з іншими державами та забезпечує успішність кооперації у боротьбі проти них. Підтримуюча система є промисловою. Вона диференціюється на оперативну систему (виробництво та обмін) і регулятивну (ринок, звичай, адміністративну регламентацію). Своєю чергою, оперативна система поділяється на постачальну і розподільчу. Кожна із систем спеціалізується на певних функціях, виконуючи їх щоразу більш досконало.

Співвідношення у суспільстві між захисною та підтримуючою системами визначає собою певний тип суспільства – мілітарне та індустріальне. Г. Спенсер всебічно охарактеризував такі два типи суспільства, виходячи із свободи індивіда. Свобода дає змогу зрозуміти, чи соціальні зміни посилюють панування цілого над індивідом, чи ні.

---

[347] *Спенсер Г.* Синтетическая философия. К.: Ника-Центр, 1997. – С. 401.

Мілітарному суспільству притаманна примусова кооперація, яка виникає зі свідомого прагнення суспільних цілей, що опосередковано ведуть до індивідуального добробуту. Для нього властива чітка соціальна ієрархія, а всі сфери суспільного життя строго регламентовані. Смиренність тут вважають вершиною доброчинності, а непокору – найгіршим пороком. Ідеологією цього суспільства є **голізм**. Тут окрема одиниця не є цінністю. Перевагу надають цілому. Таке суспільство нагадує казарму, де інтереси особи повністю ігнорують.

Індустріальне суспільство є добровільною угодою незалежних особистостей. Воно функціонує на основі непримусової кооперації, яка виникає неусвідомлено із прагнення індивідуальних цілей і опосередковано веде до суспільного добробуту. Для нього характерна свобода і демократичне правління. А промисловість і торгівля стимулюють прагнення до свободи. Захист свободи, а не рабську покору, вважають головною доброчинністю. Ідеологією цього суспільства є **індивідуалізм**, тобто обстоювання свободи особистості від посягань державної влади. Воля громадян має верховенство, й уряд існує лише для виконання їхньої волі. Виникнення індустріального суспільства є необхідним результатом соціального прогресу. Отже, **суспільний прогрес** – це поступовий перехід від **мілітарного** типу суспільства до **індустріального**, який є більш високим і досконалим, бо він служить для блага індивідів краще, ніж мілітарний тип.

Вивчення соціальних явищ дає змогу завбачити майбутнє та відповідно концентрувати свої зусилля на ньому. На думку Г. Спенсера, соціалізм, як мета прогресу, безперспективний, бо це – повернення до мілітарного типу суспільства. Неодноразові спроби організувати суспільне життя на принципі примусової рівності зазнали краху. Такою перспективою є індустріальне суспільство, що покладе край мілітаризації суспільства.

**Соціальна філософія марксизму (історичного матеріалізму)** сформована її речниками шляхом поширення матеріалістичного підходу на суспільні явища та створення **матеріалістичного розуміння історії**. Засади соціального вчення

виклав К. Маркс у передмові "До критики політичної економії", у "Капіталі" – головному творі марксизму та спільній із Ф. Енґельсом праці "Німецька ідеологія" (1845–1846).

Безперечно, К. Маркс і Ф. Енґельс здійснили науково об'єктивний економічний аналіз капіталістичного суспільства і показали жахливе становище пролетаріату, що є головним виробником матеріальних благ. Змальована К. Марксом жахлива картина економічної експлуатації трудящого люду відповідала етапу першопочаткового нагромадження капіталу, коли пролетаріат за безцінь продавав себе на ринку праці. Створюючи своєю працею додаткову вартість, робітники не лише не покращували свого матеріального становища, а, навпаки, зростало їхнє зубожіння та поляризація суспільства на багатих і бідних. Спираючись на ці дослідження та абсолютизуючи економічні відносини, К. Маркс визначає **суспільство** як об'єктивно функціонуючу систему, в основі якої лежить **спосіб виробництва матеріальних благ**.

**Суспільство – це продукт взаємодії людей.** Загальновідомо, що марксизм абсолютизує предметно-чуттєву діяльність у формі матеріального виробництва. Воно ототожнюється із успільним буттям, яке однозначно детермінує соціально-політичні та духовні процеси. Отже, історичний матеріалізм у розумінні суспільства виходить із принципу первинності суспільного буття. Так, у процесі **матеріального виробництва** люди вступають у певні, від їхньої волі незалежні, виробничі відносини. Сукупність цих виробничих відносин складає реальний базис життя суспільства. **Економічний базис** суспільства – це відносини власності, розподілу, обміну і споживання, які існують об'єктивно. Економічний базис суспільства визначає його соціальну структуру. Над соціальною структурою постає **надбудова**, що містить у собі ідеологію та соціальні інститути, які забезпечують її функціонування. Така модель суспільства існує в історичному матеріалізмі.

Її обґрунтування в соціальній концепції здійснено за допомогою діалектичного методу. Згідно з ним, суспільство і людське

мислення розвиваються за тими ж законами діалектики, що й природа. Аналіз цієї моделі на основі законів діалектики дав змогу К. Марксу і Ф. Енґельсу виявити такі закони функціонування суспільства:

– закон відповідності виробничих відносин (економічного базису) характеру і рівню розвитку продуктивних сил. Їхня суперечність виявляється у класовій боротьбі;

– закон детермінації соціально-класової структури економічним базисом. Поки існуватиме приватна власність, доти існуватимуть класи та суперечності між ними;

– **закон класової боротьби є визначальним у розвитку суспільства;**

– закон визначальної ролі базису щодо надбудови. Вона – лише пасивне відображення економічного базису і неспроможна впливати на нього.

На думку речників марксизму, в капіталістичному суспільстві всі класи зникають, окрім двох: пролетарів і буржуа. **Класи** – це великі групи людей, яких "розрізняють за їх місцем в історично визначеній системі виробництва, за їх відношенням до засобів виробництва і за їх участю в суспільній організації праці, а отже, за способами одержання і розмірами тієї частини суспільного багатства, яка є в їх розпорядженні"[348]. Класова боротьба між буржуазією і пролетаріатом неминуча, вона – рушійна сила, що визначає перспективи суспільного розвитку.

Оцінюючи свій внесок у соціальну філософію, К. Маркс у листі до Й. Вейдемейєра (1852) зазначав, що новизна його власного доробку полягає в доведенні такого: 1) існування класів пов'язано лише з певними історичними фазами розвитку виробництва; 2) класова боротьба з необхідністю веде до диктатури пролетаріату; 3) ця диктатура сама становить лише перехід до суспільства без класів.

[348] *Ленін В.* Великий почин // Повне зібр. творів: У 55 т. К.: Політвидав України, 1975. Т. 39. – С. 14–15.

Стрижнем матеріалістичного розуміння історії є вчення про суспільно-економічні формації. Під **суспільно-економічною формацією** К. Маркс розуміє суспільство на певному історичному етапі еволюції. Історичні етапи розвитку суспільства зумовлені способом виробництва. В історії людства існувало чотири способи виробництва – **азійський, античний, феодальний і буржуазний**. В Європі існувало три останні способи, кожен з яких мав свій тип відносин людей у процесі праці: рабство, кріпацтво, найману працю. Все це – способи експлуатації людини людиною. Капіталізм є останньою антагоністичною економічною формацією, на зміну якій прийде соціалістична, в якій не буде експлуатації людини людиною, оскільки робітники фізичної праці будуть одночасно і власниками засобів виробництва і матимуть у руках політичну владу.

К. Маркс і Ф. Енґельс дійшли висновку, що капіталізм породжує внутрішні суперечності, що загрожують йому неминучою загибеллю. Політична влада не в змозі контролювати економіку. Відтак з економічного розвитку випливає, що **соціальна революція неминуча**, тобто капіталізм іде назустріч самознищенню. Рушійною силою революції є пролетаріат. Головною метою класової боротьби пролетаріату в економічній сфері є ліквідація приватної власності та створення суспільної власності на засоби виробництва; в політичній – злам буржуазної державної машини, встановлення диктатури пролетаріату й побудова соціально справедливого суспільства. Отже, на зміну капіталізму з необхідністю прийде безкласове суспільство – комунізм, мета якого всебічно розвинута особистість.

Ідеї соціальної філософії марксизму розвивали і поширювали в Європі Г. Плеханов, А. Лабріола, П. Лафарг, Ф. Меренг, а в Росії – В. Ленін, М. Бухарін, Л. Троцький, Й. Сталін. У Росії ідеї марксизму знайшли не лише своїх теоретиків, а й революційно налаштованих практиків, які підпорядкували соціальну філософію революційній діяльності пролетаріату. Зокрема, В. Ленін, пристосувавши марксизм до класової боротьби в Росії, "обмежив його рамками класового протистояння та революції, спростив

з метою підвищення ефективності сприйняття робітничими масами, звів до інструментальної функції, представивши його як керівництво до дії"[349].

Соціальна філософія марксизму набула назви марксизм-ленінізм, який означав не що інше, як трансформацію філософії в ідеологію побудови соціалістичного суспільства в СРСР. Як справедливо зазначають В. Андрущенко і М. Михальченко, ідеологічна заангажованість соціальної філософії марксизму-ленінізму визначила її поступовість до краху, що виявив себе як трагедія однозначності, нетерпимості до концепцій, побудованих на інших методологічних засадах, самоізоляція від суспільствознавчих завоювань та практик XX ст.

У 30-х роках XX ст. Й. Сталін надав марксизму-ленінізму статусу державної ідеології. Рупором її поширення стала комуністична партія, а методом – політичне насильство. Практична реалізація сталінського варіанту соціалізму в СРСР перетворила країну на казарму, ізольовану від решти світу. Вже в 1937 році російський філософ-емігрант Микола Бердяєв у своїй праці "Витоки і сенс російського комунізму" критично оцінив еволюцію марксизму-ленінізму до сталінізму. "Сталінізм, тобто комунізм періоду будівництва, перероджується непомітно на своєрідний російський фашизм. Йому притаманні всі особливості фашизму: **тоталітарна держава, державний капіталі**зм, **націоналізм, вождізм** і, як базис, **– мілітаризована молодь**. Ленін ще не був диктатором у сучасному розумінні слова. Сталін уже вождь-диктатор"[350].

Соціально-філософська доктрина марксизму, переконливо довів М. Бердяєв, немає майбутнього саме тому, що не в змозі викорінити з суспільного життя ненависть. Адже класова ідеологія орієнтує на пошук ворога та конструювання його образу для масової свідомості. Людина, якою опанувала ненависть, втрачає орієнтири майбутнього.

---

[349] *Андрущенко В.П., Михальченко М.І.* Сучасна соціальна філософія. К.: Ґенеза, 1996. – С. 61.

[350] *Бердяев М.* Истоки и смысл русского коммунизма. М.: Мысль, 1990. – С. 120.

Фундаментальну критику марксистської соціальної теорії здійснив К. Попер у праці "Відкрите суспільство та його вороги" (1966). Аналізуючи метод К. Маркса, він дійшов висновку, що діалектика неспроможна обґрунтувати революційну заміну капіталізму соціалізмом. Теорія К. Маркса є формою пророцтва. На основі марксистської концепції було створене **закрите суспільство**, яке характеризували незмінні закони розвитку, тоталітаризм, примат суспільства над індивідом, особиста безвідповідальність, ідейний догматизм. У той час як західна демократія здійснила перехід до відкритого суспільства.

На противагу закритому суспільству, К. Попер обґрунтував концепцію **відкритого суспільства.**

Відомо, що у племінному (трибалістському) суспільстві регуляторами соціального життя є **звичай** і **табу**. Життя племінного суспільства рухається у колі незмінних табу, законів і звичаїв, які є такими ж невідворотними, як і схід сонця, чи зміна пір року. Натомість у цивілізованому суспільстві, зазначає філософ, між законами держави і табу чимдалі розширюється сфера особистих рішень та особистої відповідальності. Саме це й лежить в основі двох полярних типів соціальної організації. Племінне, чи колективістське суспільство, філософ називає закритим, а суспільство, в якому індивіди змушені ухвалювати особисті рішення – відкритим суспільством[351].

Закрите суспільство у своєму функціонуванні нагадує біологічний організм, де ціле домінує над частинами. Його ідеологією є **голізм,** або колективізм, який проголошує важливість суспільства, групи чи класу, без яких індивід – ніщо. Індивід має слугувати інтересам суспільства. Критерієм моральності дій тут є інтерес цілого. Наприклад, у платонівській соціальній філософії *мірилом моральності є інтерес держави*. Все, що сприяє їй, добре, благочестиве і справедливе, а все, що загрожує державі, аморальне, погане і несправедливе. Така колективістська теорія, зазначає К. Попер, визнає добром все те, що відповідає інтересам племені

[351] *Поппер К.* Відкрите суспільство та його вороги. К.: Основи, 1994. Т. 1. – С. 196.

чи держави. Вона виправдовує сваволю держави стосовно не лише своїх громадян, а щодо інших держав і народів.

Відрите суспільство є повною протилежністю закритому, оскільки в ньому держава є асамблеєю особистостей, його ідеологією є **індивідуалізм**, на якому ґрунтується етика та демократичні концепції права й держави. Найголовніша характеристика відкритого суспільства – конкуренція між членами суспільства за статус серед його членів. Вона є виявом як індивідуальної свободи, так й індивідуальних прагнень. Таке суспільство вивільняє критичні здібності індивіда, а отже, в ньому панує дух раціонального критицизму.

**Відкрите суспільство є критично раціональним**, воно прагне доцільно і свідомо регулювати соціальні процеси, формує державні інститути, що відповідають реальним потребам людей. Принципом його функціонування є поступова **соціальна інженерія**, на основі якої здійснюється соціальна реконструкція.

Річ у тому, що суспільство докорінно відрізняється від природи тим, що закони природи незмінні, тоді як у суспільстві діють лише тенденції, які залежать від умов і конкретно-історичних ситуацій. Так само структура суспільства, його інститути і традиції – продукт людської взаємодії, а не витвори Бога і природи. Тому їх можна змінювати, бо не всі вони спроектовані свідомо, більшість із них – це непередбачені наслідки діяльності. Отже, згідно з К. Попером, соціальний прогрес, як історична закономірність, є результатом не дії невідворотних законів, а результатом **соціальної інженерії**. Соціальний інженер не ставить жодних запитань про історичні тенденції чи долю людини. Він вважає, що людина – господар своєї власної долі, яка слідуючи соціальній меті, може впливати на людську історію, дієво змінюючи її.

Суспільне життя, за К. Попером, є не випробовуванням сил різних протидіючих груп, а діяльність у межах більш або менш гнучких структур інститутів і традицій та їхнього творення безвідносно до будь-яких свідомих протидій, реакцій. Демократія – це система інституцій, які дають змогу здійснювати громадський контроль над правителями, їхньою відставкою і реформами.

Держава повинна втручатися в економіку, вона повинна вимагати, щоб необмежений капіталізм поступився економічному інтервенціонізму. На противагу теорії К. Маркса, так і сталося. Висновок К. Попера: політична влада може контролювати економіку. Але державне втручання має бути обмеженим. Саме демократія створює інституційний каркас, що дає змогу запроваджувати реформи без насильства. Демократичний інтервенціонізм із часів К. Маркса досяг значних успіхів, що дало можливість знищити злидні.

**Структурно-функціональну концепцію** суспільства розробив французький соціолог **Еміль Дюркгайм** (1858–1917), виклавши її в працях "Про розподіл суспільної праці" (1893) та "Метод соціології" (1895). Він покладає **соціальну дію** в основу суспільства та визначає його як сукупність взаємодій індивідів. Суспільство не проста сума індивідів, а система, утворена з їхніх асоціацій, яка, як реальність *sui generis*, має свої особливі властивості[352]. За Е. Дюркгаймом, суспільство – це об'єктивно існуючі інституції, їхня генеза і функціонування. Тому для його аналізу він застосував **структурно-функціональний** метод.

У своєму дослідженні мислитель зосереджується на тогочасному **промисловому** суспільстві, в якому домінуючою стала **економічна функція**. Спираючись на наукові знання, вона потіснила всі інші функції: військову, адміністративну, релігійну. В реалізації економічної функції бере участь найбільша кількість громадян. Тому цілком слушно з'ясувати проблеми організації та регламентації дій індивідів. Без цього суспільне життя перебувало б в аномічному стані через безперервні конфлікти. Проте анархія суперечить меті існування будь-якого суспільства, яка полягає в усуненні або послабленні війни між людьми[353]. **Суспільство не може жити без згоди**.

---

[352] *Дюркгейм Э.* О разделении общественного труда. Метод социологии. М.: Наука, 1991. – С. 493.

[353] *Дюркгейм Э.* О разделении общественного труда. Метод социологии. М.: Наука, 1991. – С. 7.

Природно, що індивіди у своїх стосунках прагнуть до максимуму свободи, не схильні обмежувати чи присилувати себе для дотримання певних правил. Проте, зазначає Е. Дюркгайм, я можу бути вільним лише тоді, коли інший утримується від того, щоб скористатися своєю фізичною, економічною чи іншою перевагою для закріпачення моєї свободи. Лише соціальний взірець може завадити такому зловживанню сили. Він – *обов'язковий спосіб дії*, тобто непідвладний індивідуальній вседозволеності. Тому, на думку мислителя, умовою виживання суспільства є **консенсус**, соціальна гармонія, що дисциплінує всі сфери суспільного життя. Отже, вирішальним чинником у розвитку суспільства є консенсус індивідів стосовно законів, норм, заборон, моралі, на яких ґрунтується колективне життя.

Консенсус є результатом колективної роботи, який виражає соціальні потреби суспільства. Проте злагода досягається тоді, коли індивіди долучаються до загальних ідей, інтересів, почуттів, етичних і правових норм. Цьому сприяє професійна група – **корпорація**, що є проміжною ланкою між індивідами і суспільством. Саме через корпорації індивіди засвоюють завдяки дисципліні нормативні правила гри в економіці та моральні вартості. Тому корпорація стає джерелом морального життя, вона здатна стримувати натиск індивідуального егоїзму та підтримувати почуття солідарності.

Аналіз ролі корпорацій в економічній сфері показав, що вони перетворюються на головний елемент **соціальної структури індустріального суспільства**, що опосередковує взаємодію індивідів із державою. В основі соціальної структури суспільства, за Е. Дюркгаймом, лежить закон **розподілу праці.** Немає більше ілюзій, зазначає він, щодо тенденцій у сучасній промисловості. Вона щоразу більше тяжіє до максимального розподілу праці, як умови **прогресу**.

Водночас розподіл праці спостерігається в інших сферах суспільного життя. Політичні, адміністративні, правові функції щоразу більше спеціалізуються. Теж саме відбувається в мистецтві й науці. Завдяки спеціалізації індивід набуває компетентності

щодо виконання своїх професійних функцій. Однак розподіл праці відповідає не лише індивідуальній потребі у самовдосконаленні. Він ще й відповідає соціальній потребі – матеріального та інтелектуального розвитку суспільства, тобто поступу цивілізації.

На думку Е. Дюркгайма, розподіл праці виконує ні з чим незрівнянну моральну дію, яка сприяє загальній інтеграції суспільства, тобто витворює **соціальну солідарність**[354]. Вона існує в двох формах: **механічній** та **органічній.** Механічна солідарність ґрунтується на схожості індивідів у гомогенній групі. Тому в суспільстві, де панує механічна солідарність, індивіди не диференційовані. Вони схожі у своїх почуттях, віруваннях і вартостях.

Органічна солідарність ґрунтується на доповнюваності спеціалізованих функцій у диференційованій групі. Вона з'являється у результаті того, що індивіди усвідомлюють свою відмінність один від одного. Вони тому й досягають консенсусу, що диференційовані. Органічною Е. Дюркгайм називає солідарність за аналогією з органами живої істоти, де, хоча органи і різні, їхні функції працюють для життя організму.

Примітивним суспільствам притаманна механічна солідарність. Тут індивіди взаємозамінювані, їхня неповторність немає значення. Характеризуючи первісне суспільство, Е. Дюркгайм зазначає, що воно – неподільна компактна маса, здатна лише до руху разом, незалежно від того, чи скерований цей рух самою масою, чи ж одним з елементів, що уповноважений її представляти. Це – агрегат свідомостей, зрощених настільки міцно, що жодна з них не може функціонувати окремо від інших.

**Колективістській свідомості** притаманна особлива могутність над індивідуальною свідомістю. Заборони та принципи поведінки й діяльності індивіди сприймають як вищу силу. Колективістська свідомість має свою логіку функціонування. Е. Дюркгайм так описує консенсус: це – мовчазна та спонтанна згода багатьох свідомостей, які вчувають і думають однаково, які

[354] *Дюркгейм Э.* О разделении общественного труда. Метод социологии. М.: Наука, 1991. – С. 65.

відкриті одна до одної, які спільно переживають всі їхні враження, як радощі, так і страждання. Історично першими виникають саме такі колективістські суспільства, де індивіди розчинені в цілості, де кожен схожий на всіх.

Модерному суспільству з органічною солідарністю властива диференціація соціальних функцій, що виражається в **розподілі праці**. Він слугує збільшенню різновидів діяльностей, збільшенню кількості професій, а відтак і соціальних відмінностей між людьми. До причин появи органічної солідарності та поділу праці Е. Дюркгайм зараховує чисельність членів суспільства та його **матеріальну** й **моральну щільність**[355]. Щільність у матеріальному розумінні – це кількість індивідів на даній площі. Моральна щільність – це інтенсивність обмінів між індивідами. Прогрес у розподілі праці прямопропорційний моральній щільності суспільства. Вона може зростати лише, коли зростатиме матеріальна щільність. Як наслідок, з'являється соціальна диференціація. Однак що більше індивідів намагається жити разом, то відчутнішою стає **конкуренція**. Ця боротьба в різних соціальних сферах не ґрунтується на утилітаризмі, згідно з яким індивід ставить власну вигоду понад усе. Річ у тім, що індивід не самодостатній, він отримує все необхідне йому від суспільства і водночас працює на суспільство.

Соціальна диференціація стимулює розвиток особистої свободи індивіда, яка дає змогу самостійно міркувати й діяти. Тож в основі органічної солідарності суспільства лежить **принцип індивідуалізму**. У цьому суспільстві кожен прагне до самоствердження, тим не менше всі індивіди пов'язані колективною свідомістю. Індивід з особистою свободою та відповідальністю прагне до внутрішнього комфорту, внутрішньої впорядкованості. Тому у сфері праці, торгівлі тощо людина покладається на сталі, вироблені колективною свідомістю, норми, зразки, вартості, обов'язковість яких визнають усі члени суспільства.

---

[355] *Дюркгейм Э.* О разделении общественного труда. Метод социологии. М.: Наука, 1991. – С. 239–240.

Перехід від механічної до органічної солідарності – **історичний закон поступу**. При цьому змінюється і структура суспільства. За Е. Дюркгаймом, структуру суспільства становить не економіка, політичні, правові інститути, а його ціннісно-нормативна система. Від її засвоєння індивідами залежить консенсус, що є умовою нормального функціонування суспільства. Він наголошував, що соціальна поведінка завжди регулюється певним набором правил, які є одночасно обов'язковими і привабливими, бажаними і належними. **Ціннісно-нормативна система** суспільства складає його **базис** і є визначальною щодо конкретних соціальних процесів. Якщо цей базис деградує, то суспільне життя вражає аномія (хаос, безлад). Тоді як усталена ціннісно-нормативна система забезпечує соціальну рівновагу завдяки таким функціям: [356]

– **адаптивній**, яка означає, що у сфері економіки існують такі вартості, норми, правила, дотримування яких забезпечує індивідові в суспільстві пристосування та виживання;

– **доцільній**, яка означає, що у сфері політики ідеалами та імперативами нормативно-ціннісної сфери визначена мета суспільства та способи її досягнення в близькій і далекій перспективі;

– **інтегративній**, яка виражає злагоду в суспільстві між різними соціальними групами, яку забезпечує право;

– **відтворенню вартостей, ідеалів,** яке здійснюється через сферу родини, освіти, моралі, релігії, культури.

Ці функції забезпечують соціально-політичний консенсус на основі засвоєння ідей, вартостей і норм. Спільне життя не тільки примусове, а й привабливе. Індивіди об'єднуються не лише, щоб захистити свої інтереси, але щоб і разом жити єдиним моральним життям та отримувати задоволення від спілкування.

Якщо попередні концепції досліджували закономірності суспільного буття, їхній вияв у структурі та функціях суспільства, то концепція іспанського філософа **Хосе Ортеги-і-Гасета**

[356] Предмет і проблематика філософії. Львів: ЛБІ НБУ, 2001. – С. 435.

(1883–1955) розкриває рушійні сили суспільного поступу чи його занепаду. Її зміст викладено у працях "Бунт мас" (1929), "Безхребетна Іспанія", "Тема нашої доби" та інших публікаціях.

Х. Ортеґа-і-Ґасет обстоює ідею історії як динамічного процесу життя, з'ясовуючи ідеї, які визначають його напрям та які дійові історичні сили підтримують і підштовхують його до поступу. На його думку, в царині філософії історії існують дві протилежні тенденції, які однаково є помильними: **колективістське** та **індивідуалістичне** тлумачення історичної реальності. "Для першої тенденції субстанцією історичного процесу є діяльність якнайширших мас; для другої – історичними чинниками виступають виключно окремі особи"[357]. З одного боку, маси чутливі до яскравих та ініціативних особистостей, а з іншого, – активна, творча особистість впливає на маси.

Натомість історичне життя – це співжиття. На всіх щаблях своєї еволюції людство завжди було функціональною структурою, в якій найенергійніші особистості діяли на маси, надаючи їм визначеної конфігурації. Тому Х. Ортеґа-і-Ґасет пропонує вважати субстанцією історичного життя – **генерацію**, що репрезентує цілісне соціальне тіло зі своєю добірною меншиною і своєю юрбою, закинуте у світ певною життєвою траєкторією. Головне питання, навколо якого розгортаються філософські роздуми Х. Ортеґи-і-Ґасета: хто в суспільстві є реальним суб'єктом прийняття життєво значущих рішень?

Представники генерації, що приходять у світ, мають певні типові риси, як сучасники, що живуть один побіч іншого. Хоча вони є людьми свого часу, проте в межах однієї генерації зберігається постійна відмінність між добірними індивідами і простолюдом. Завдяки цим відмінностям кожна генерація знаходиться на певній життєвій висоті, з якої і сприймає життя на свій кшталт.

Життя, на думку філософа, – це завжди широкий репертуар можливостей, це вибір між можливостями, ким ми будемо

[357] *Ортега-і-Гасет Х.* Тема нашої доби // Вибрані твори. К.: Основи, 1994. – С. 317.

насправді. Але водночас життя – це збіг обставин, які нав'язують нам певний набір "траєкторій" нашої долі. Обставини та рішення – це два головні первні, зазначає він, які перетворюють життя на фатальний примус користуватися свободою, вирішувати, чим ми будемо в цьому світі[358].

Дух генерації, вважає мислитель, залежить від її ставлення до спадку, який вона отримала від попередньої генерації, та від того, в чому вона вбачає свою історичну місію. Чи виконує генерація свою місію, чи зраджує себе?

Проаналізувавши дух сьогочасної генерації Європи, а надто Іспанії, Х. Ортеґа-і-Ґасет стверджує, що вона живе в розладі зі собою. У цьому розладі, у цій життєвій дезорієнтації він убачає кризу європейського життя, під якою розуміє **бунт мас**.

Щоб з'ясувати у чому полягає бунт мас, філософ розглядає генерацію як динамічну єдність добірної меншини і мас. Вони різняться між собою спеціальною кваліфікацією, яка потрібна для виконання певних соціальних функцій. Річ у тім, що суспільне життя характеризує низку процесів, чинностей і функцій, які за своєю природою особливі та яких відповідно не можна виконувати без особливого хисту та підготовки. Соціальна функція **добірної машини** – виробляти і презентувати масі взірцеві норми та способи життя. Підпорядкування цим нормам – це і є сутність суспільного об'єднання людей. Їх об'єднують не принука й не користь, а сила привабливості найдосконаліших індивідів, що становлять ідеали, взірці, моделі. Справжня аристократія формується на владі психологічної привабливості.

Повною протилежністю добірній меншині є **маса** – сукупність одиниць без спеціальної підготовки, "пересічні люди", "суспільна безформність", люди, які не відрізняються від інших, а лише повторюють загальний тип. Х. Ортеґа-і-Ґасет дав різнобічну характеристику людини-маси як певного психологічного та соціального типу.

---

[358] *Ортега-і-Гасет Х.* Бунт мас // Вибрані твори. К.: Основи, 1994. – С. 39–40.

"Людина-маса" – це примітив. Вона не дає сама собі обґрунтованої оцінки – "доброї" чи "злої", задоволена з себе такої, якою вона є; вона схвалює все, що знаходить у собі, бо для неї найприродніше – бути "такою, як усі". Свою пересічність вона не сприймає як ваду, навпаки, вважає свій усереднений, простацький рівень за добрий, взірцевий, довершений. Вона відкидає будь-який зовнішній авторитет, не сумнівається у власних поглядах, поводитися так, ніби, крім неї та їй подібних, не існує нікого у світі.

Пересічна людина минулих епох жила серед труднощів, небезпек і незгод. Соціальний світ, в якому не було нічого певного, багатого, сталого, прищеплював людині почуття обмеженості власних можливостей, виховував дисципліну та усвідомлення свого місця і своєї співвіднесеності з іншими людьми.

Завдяки цивілізаційним здобуткам XX ст. "людина-маса" отримала у спадок високий життєвий стандарт. Вигоди цивілізації вона сприймає не як плоди тяжких зусиль та творчих здібностей, а як готову безпосередню реальність. Вона переконана, що життя легке, багате, позбавлене трагічних обмежень, а завтра воно буде ще багатшим і щасливішим. Тому її характеризує непомірне зростання бажань, з одного боку, та невдячність стосовно тих, хто уможливив її легке й забезпечене життя, – з іншого. Людина-маса схожа на розпещену дитину, якій все дозволено і яка немає жодних обов'язків. Вона звикає не зважати на інших, а головне – на вищих за себе, не звертатися до жодної інстанції поза собою.

"Людина-маса" – це варвар. Варварство – це нехтування нормами співжиття, відмова від необхідності вести діалог та досягати порозуміння з іншими людьми. Культура передбачає наявність загальновизнаних інстанцій, що встановлюють обов'язкові для всіх норми. **Варварство маси** полягає в тому, що вона не визнає зверхності жодних інстанцій над собою, вона не знає дисципліни та самообмеження. Тому "людина-маса" всюди втручається, накидаючи всім свій простацький погляд на речі. Культура передбачає доведення рації тих чи тих поглядів, апеляцію до аргу-

ментів. "Людина-маса" не лише нераціональна в своїй поведінці, вона принципово "*не хоче давати аргументів і не хоче мати раціі*", новизна її позиції в тому, що вона обстоює своє "право не мати рації, глузд безглуздя"[359].

На думку Х. Ортеги-і-Гасета, маси не здатні й не повинні керувати власним буттям, а тим більше життям суспільства. Однак, незважаючи на свою неспроможність, маси взяли повну владу над громадським життям і всіма його сферами: політичною, інтелектуальною, моральною, господарською, релігійною тощо. Маси перебрали всі чинності, властиві меншинам, а найголовніше державну владу. За допомогою держави маса, виходячи з підпорядкування меншинам, починає діяти самостійно.

Там, де тріумф мас найбільш помітний, державна влада, уряд живуть сьогоденням, без життєвої програми. Уряд не виступає як щирий представник майбутнього, він не знає куди йде, а тому він не стає засновником чогось, що мало б передбачувану траєкторію розвитку. Він оминає конфлікти дня, внаслідок чого нагромаджує ще більші конфлікти на майбутнє. Оскільки людина-маса, що керує суспільством, не має мети і пливе за течією, то в сучасному суспільстві майже всі позиції, займані та проголошувані нею, є достоту фальшиві.

Сучасну добу, коли маси перестали коритися меншинам й отримали у своє розпорядження весь репертуар життєвих можливостей меншин, Х. Ортеґа-і-Гасет називає "вертикальною навалою варварів". Він наголошує, що утримання сучасної цивілізації щоразу більше залежить від пересічної людини, яка впевнена, що може сама управляти цим процесом. Насправді, це – бунт мас, зрада власного призначення, повстання проти себе самого. Тому в останній третині XIX ст. почалася інволюція, регрес до варварства – до наївності та примітивізму людини, що не має минулого або забула його. Людина-маса забула й своє призначення – не діяти самостійно, оскільки її призначення – орієнтувати своє життя на вищі інстанції, складені з добірних меншин.

---

[359] *Ортега-і-Гасет Х.* Бунт мас // Вибрані твори. К.: Основи, 1994. – С. 57.

**Добірна людина**, стверджує філософ, не та, яка вважає себе вищою за інших, а та, що вимагає від себе більше ніж інші, бере на себе щоразу нові труднощі та обов'язки. Вона відчуває глибоку внутрішню потребу звернутися до якоїсь норми поза собою, вищої за себе, якій вона добровільно підпорядковується. Добірна людина присвячує своє життя служінню вищим інтересам. Її життя, обернене в дисципліну, – це шляхетне життя. Права та привілеї шляхетної людини не є пасивною власністю, а вказують на висоту, якої сягнули зусилля цієї особи. Шляхетність є синонімом напруженого життя, яке постійно прагне перевершити себе, життя аскетичного, бо його сутнісна ознака – самозречення в ім'я вищої мети.

Добірна меншина виконує конструктивні функції упорядкування людської маси, зорганізованої в суспільство. Неухильний закон суспільного буття – динамічний вплив меншин на масу. Коли в якійсь нації маса відмовляється йти за провідною верствою, нація руйнується, суспільство роздрібнюється і настає соціальний хаос, занепад.

Сутність суспільства Х. Ортеґа-і-Ґасет визначає як динамічну духовну єдність, що її утворюють взірець (добірна людина) та його наслідувачі (маси). Принципом їхнього соціального співіснування є наслідування існуючих у суспільстві зразків. Тому суспільство самою своєю природою є апаратом удосконалення за допомогою механізму "зразковості – податливості".

Еволюція суспільства постає як безперервне і послідовне чергування двох процесів: формування добірних меншин і водночас соціуму та занепад аристократій і водночас розпад суспільства. Соціальна структура містить систему колективних функцій найрізноманітніших рангів, що засновані на ієрархії та підпорядкуванні. Вона ж передбачає розрізнення індивідів, які мають виконувати ці відмінні функції. Коли ж якийсь народ, зазначає філософ, плентається через століття тяжко й немічно, то це означає лише те, що йому завжди бракує взірцевих людей або покірних мас.

## Ï è ò à í íÿ äëÿ ñà ì îêî í òðîëþ

1. *У чому відмінність розуміння природного стану людини, за Т. Гобсом і Дж. Локом?*
2. *Які фундаментальні принципи природного права людини, за Дж. Локом?*
3. *Які закони природного стану людства сформулював Ш. Монтеск'є?*
4. *У чому суть суспільної угоди за Ж.-Ж. Руссо?*
5. *Який зміст понять "соціальної статики" та "динаміки" у філософії О. Конта ?*
6. *У чому суть ідеї соціального прогресу, за Г. Спенсером?*
7. *Які структурні елементи суспільно-економічної формації та взаємозв'язки між ними, за К. Марксом?*
8. *У чому відмінність між відкритим і закритим суспільством, за К. Попером?*
9. *Які функції виконує ціннісно-нормативна система суспільства, за Е. Дюркгаймом?*
10. *У чому виявний бунт мас, за Х. Ортеґою-і-Ґасетом?*

## Ë³ò åðà ò óðà


1. Андрущенко В.П., Михальченко М.І. Сучасна соціальна філософія. К.: Ґенеза, 1996. 368 с.
2. Гоббс Т. Левиафан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского // Сочинения: В 2 т. М.: Мысль, 1991. Т. 2. С. 3–547.
3. Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии. М.: Наука, 1991. 575 с.
4. Лок Дж. Два трактати про врядування. К.: Основи, 2001. 265 с.
5. Монтескье Ш. О духе законов // Монтескье Ш. Избранные произведения. М.: Госиздат, 1955. С. 157–733.
6. Ортега-і-Гасет Х. Бунт мас // Ортега-і-Гасет Х. Вибрані твори. К.: Основи, 1994. С. 15–139.

7. Ортега-і-Гасет Х. Тема нашої доби // Ортега-і-Гасет Х. Вибрані твори. К.: Основи, 1994. С. 315–369.
8. Поппер К. Відкрите суспільство та його вороги: У 2 т. К.: Основи, 1994. Т. 1. 444 с.
9. Поппер К. Відкрите суспільство та його вороги: У 2 т. К.: Основи, 1994. Т. 2. 494 с.
10. Предмет і проблематика філософії. Львів: Львівський банківський інститут Національного банку України, 2001. 485 с.
11. Спенсер Г. Синтетическая философия. К.: Ника-Центр, 1997. 512 с.

# Розділ 16

## ФІЛОСОФІЯ НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕЇ В УКРАЇНІ (XIX–XXI ст.)

***Коло питань:*** Романтичний світогляд і його джерела. Світогляд та історіософські концепції кирило-методіївців. Ідея месійності України. М. Костомаров. Ідея України у світогляді М. Гоголя, Т. Шевченка, П. Куліша. Драгоманівська ідея поступу. Громадівський соціалізм. Ліберально-націоналістична концепція Т. Зіньківського. Ідея поступу та національний ідеал І. Франка. Національний радикалізм М. Міхновського. Інтегральний націоналізм Д. Донцова. Національна ідея в незалежній Україні.

Дев'ятнадцяте сторіччя увійшло в історію західноєвропейської культури й філософії як доба **Романтизму.** Романтизм, так само як і Ренесанс, і Просвітництво, – це не тільки своєрідна культура і духовний процес, це ще й особливий світогляд, головні структурні компоненти якого вкорінені в попередньому культурно-духовному розвитку. Щоб описати романтичний світогляд, необхідно окреслити духовні цінності тієї історичної доби, які відчутно впливали на соціально-політичне та культурне життя суспільства.

Поява романтичного світогляду в Європі – це негативна реакція на Просвітництво з його "панраціоналізмом", поширенням освіти, вдосконаленням людського розуму на ґрунті новочасної

науки. У світогляді просвітників головне – земний порядок, який опирається на науково просвітлений розум. Прагнення до розумного порядку, як втілення у дійсність універсальних принципів розуму, призводить до виправдання будь-яких дій, спрямованих на встановлення "царства розуму", та покарання всіх, хто повстає проти такого порядку. Прикладом цього є політика "освічених" монархів Петра I та Катерини II щодо України.

Потужний імпульс формуванню **ідей українського романтичного світогляду** надали трагічні події у житті України в другій половині XVIII ст. Насамперед це поневолення українського народу двома імперіями – Російською та Австрійською. Самостійна політична історія України козацької доби закінчилась. Україна втратила державність, було ліквідовано Запорізьку Січ, а згодом скасовано всі права й свободи, якими користувалося населення. В 1783 році запроваджено інститут підданства, згідно з яким Україна набула статусу Малоросійської губернії. На культурному житті позначилися й русифікаці шкіл, заборона української мови, помосковщення інтелігенції та відвернення її від народу. Проте всупереч цим процесам духовне життя України впродовж XIX ст. і початку XX ст. характеризує пробудження почуття своєї національності та окремішності.

Річ у тім, що у суспільній свідомості жила пам'ять про недавні права і свободи України. Духовне бродіння породило потребу аналізувати причини як соціально-політичного занепаду, так і припинення культурного поступу України. Тому соціальне, політичне й культурне становище, в якому опинилася Україна наприкінці XVIII ст., спонукало до роздумів над історією та долею свого народу, його майбуття.

На такому історично-культурному тлі починає свій розгін доба Романтизму, яку український філософ М. Скринник визначає як історично-культурну епоху становлення **української ідентичності**, утвердження української самосвідомості на противагу малоросійській. Духовним підґрунтям, на якому постав романтичний світогляд, були ідеї **історизму, нації** та **героїчної особистості**.

Історіографічним матеріалом, до якого звертаються романтики при написанні своєї національної історії, були **українські історичні пісні** та **думи**. У них жили історичні події, героїчні вчинки видатних людей. У козацьких думах оспівано гідність народу, який себе історично усвідомлює і всупереч соціальним катаклізмам прагне бути самим собою. Постійна боротьба із загарбниками стає важливим чинником усвідомлення українцями себе нацією. Тож в історичному **народному епосі** та **козацькій історіографії** ідея свободи завжди супроводжувалася мотивами згуртованості, єдності народу.

Започатковують романтики й осмислення **національної ідеї,** яка виражає синтетичний погляд на власну націю, її етнічну спільність, культурну, мовну та історичну єдність, змагання за самоствердження серед інших націй. Національна ідея, наголошує В. Горський, виникає тоді, коли народ помічає свою єдність, свої традиції, власну історію, розглядаючи їх як ґрунт для самовизначення серед інших націй.

Прагнучи відродити та утвердити національно-культурну самосвідомість, романтики звертаються до історичних витоків культури, ведуть пошуки передань, які б засвідчували прадавність народу, його історичну тяглість і велич. Ці передання, вважає М. Скринник, можна інтерпретувати як **національну метаоповідь.** Якщо такої оповіді не існує, то її створює духовна еліта, яка вчуває її національну значущість. Для кожної з європейських націй, тим історичним етапом, що викликав нагальну потребу власної метаоповіді, стала доба Романтизму. Вона на порядок денний винесла питання **історії народу, національної культури, мови, державності**[360].

За три десятиріччя, з моменту коли впала українська державність, в історіографічній думці України відбувалася переоцінка поглядів на місце й призначення України в європейському просторі. З одного боку, з'явилися праці, що засвідчували лакейську

[360] *Скринник М.* Наративні практики української ідентичності: доба Романтизму. Львів: Каменяр, 2007. – С.12.

відданість авторів російським царям, а з іншого, – національна метаоповідь історії в "Історії Русів". У ній обґрунтовано право України на свою державну самостійність. Автор наголошує на тому, що поневолення здійснено підступом і обманом, тому прагнення України повернути державність є законним і природним. Автор "Історії Русів" йде за природним правом народів і стверджує, що народ України відстоює своє **право на життя** і **свободу**, бо "всі народи, що живуть на світі, завжди боронили і боронитимуть вічно життя своє, свободу і власність"[361].

Несправедливість, яка чиниться в Україні, за "Історією Русів", суперечить як природі кожної людини, так і народу в цілому. "Урядники московські, що панують над нами і не знають прав та звичаїв наших і майже неписьменні, відають тільки одне те, що їм вільно робити усе, не займаючи лише душі наші"[362]. Такі дії, на думку автора "Історії Русів", є антилюдяними й антибожими, бо суперечать природному праву. Природне ж право йде від Бога.

В основу державності українського народу в "Історії Русів" покладено, по-перше, національний Уряд, що обирається згідно з правом та традиціями народу. По-друге, наявність національного війська. Військо й нація мають бути об'єднаними одними і тими ж цінностями й метою. А тому військо не повинно складатися з чужинців. По-третє, територіальну цілісність, історичність і незайманість кордонів України.

В "Історії Русів", як зазначає М. Скринник, ідея державності органічно поєднана з ідеями Бога і свободи нації. **Свобода,** як вияв духу нації, реалізує його мету – **державність нації**. Державність розглянуто як зовнішню форму духовності нації, де вона набуває завершеності й досконалості, аби вийти поміж народи. Духовність, набувши досконалості в державності, дає змогу нації ближче осягнути Бога. Бог може віддалити народ від осягнення своєї сутності. За провини, які вчинив народ, Бог може скарати його через позбавлення державності. Саме це сталося з Украї-

[361] Історія Русів. К.: Дзвін, 1991. – С. 104.
[362] Історія Русів. К.: Дзвін, 1991. – С. 287.

ною. Втрата державності тягне за собою згасання національної мови й духовності. Нація замість того, щоб наближатися до Бога, віддаляється від Нього. Свідченням того, що Бог не покинув напризволяще народ України, є те, що Він обирає з-поміж нього найбільш славних і достойних речників свободи й християнської віри. Саме вони не дають заснути духовності народу[363].

Романтичні ідеї прагнули донести до українського народу члени Кирило-Методіївського братства, яке було створено в 1845 році. До товариства належали П. Куліш, Т. Шевченко, М. Костомаров В. Білозерський, М. Гулак, Я. Маркович. Вони прагнули відродити народність, яка вмирала під московською нагайкою і санкт-петербурзьким штиком. Стрижнем їхнього світогляду була ідея звільнення від соціального й національного поневолення та об'єднання слов'янських народів у федерацію на основі християнської віри. Ідея **панславізму** в Україні набула форми федеративної спілки слов'ян, в якій кожен народ зберігав би свою національну ідентичність. Проте це були лише мрії, мрії людей більш із добрим серцем, аніж з ясним політичним розумом. Не було навіть впорядкованого братства, а не те, щоб вони гаряче взялись за працю для того, щоб їхні думки стали справою. Незважаючи на те, що думка про федеративне об'єднання слов'ян була лише ідеалом, її прибічників було заарештовано, а саме товариство в 1847 році розгромив царський уряд.

Члени товариства одним із важливих напрямків своєї роботи вважали боротьбу проти кріпацтва шляхом просвітницької діяльності. Найкращим способом ширити свою проповідь, як писав М. Драгоманов, уважали вони усне й друковане слово й добру науку дівчат як матерів і сестер тих діячів, що мали колись вирости серед закріпаченого люду й лінивого панства. Тим-то вони піклувались, щоб на Україні постало якнайбільш письменного й тямущого жіноцтва[364].

---

[363] *Вільчинський Ю., Скринник М.* та ін. Розвиток філософської думки в Україні. К.: ІСДОУ, 1994. – С. 93–94.

[364] *Драгоманов М.* Шевченко, українофіли і соціалізм // <www.dragomanov.info>.

Історіософські ідеї кирило-методіївців виклав **Микола Костомаров** (1817–1885) у "Книгах буття українського народу". Ця праця адресована найширшим верствам українського народу. В ній стисло викладено в образній формі історіософську ідею, що отримала своє теоретичне обґрунтування та поетичний вираз в подальшій творчості кирило-методіївців. Головна проблема – це "Україна і світ", яка розглядається в контексті романтичного світогляду та християнського віровчення.

За М. Костомаровим, **історія** – це накреслений Богом для людства шлях до спасіння. За задумом Бога, всі народи і племена повинні жити на основі рівності та свободи, що панує як всередині кожного народу, так і у відносинах поміж ними. Другою умовою щасливого життя народів є віра й любов до єдиного істинного Бога. Лише на таких засадах може постати справедливий федеративний устрій слов'янських народів.

На жаль, протягом реальної історії люди не знали щастя, оскільки порушували обидві зазначені передумови. Річ у тім, що слов'яни вимислили собі численних богів і почали їм поклонятися. Відхід людей від Бога несе їм зло і нещастя. Слов'яни, як і всі народи, йдуть своїм шляхом до спасіння. Але, як зазначено в "Книгах буття українського народу", слов'яни мали два лиха: одне – незгода між собою, а друге – те, що вони як менші брати, все переймали від старших, чи до діла, чи не до діла. Поставивши над собою царів та панів, вони втратили рівність. І покарав Господь слов'янське плем'я гірше, ніж інші племена. І потрапили слов'яни в неволю до чужинців.

Єдиним народом, який "не любив ні царя, ні пана" серед слов'ян, був народ України, що утворив козацтво, яке "чистоту християнську держало". Але панство побачило загрозу, яку їм несло козацтво та й знищило його. Україна, розшматована навпіл, потрапила під владу Польщі й Москви. "Лежить у могилі Україна, але не вмерла. Бо голос її, що звав усю Слав'янщину на свободу і братство розійшовся по світу слав'янському"[365]. Бог

[365] *Костомаров М.* Книги битія українського народу // Вивід прав України. Львів: МП "Слово", 1991. – С. 58.

скарав український народ, проте не навіки. Україна відрізняється від інших слов'янських народів своєю страдницькою долею. На ній лежить печать Бога: вона як Христос встане з могили – воскресне й поведе до спасіння інші народи. Національна ідея у кирило-методіївців забарвлена месійністю. Саме Україні судилося підняти всіх братів своїх слов'янських на боротьбу за волю. Месійні погляди на власну історію та долю були властиві й іншим слов'янським народам.

Значним внеском в обґрунтування української ідеї є історіософські дослідження М. Костомарова, в центрі яких – **народ.** Саме він спрямовує історичний процес. У всіх історіях, як зазначає письменник, тлумачать про видатних державних діячів, про закони й установи, але неначе зневажають життя народної маси. Бідний мужик – землероб-трудівник – ніби й не існує для історії. Чому історія нічого не говорить нам про його побут, про його почування, надії та прагнення? Історію треба вивчати насамперед у живій стихії народного життя.

Історія народу має спрямовуватись до пізнання **"**народного духу**",** який є першоосновою історичного розвитку. Тому М. Костомаров започатковує історичну школу, яка в основу історичних явищ ставила психологію народу, ґрунтуючись на етнографії. В історичних та етнографічних працях він досліджував народне життя та його історичну долю. Історія, на думку вченого, – це вияв духу народу. А тому всі вчинки, з яких складається реальний перебіг історії народу, треба оцінювати не лише за метою, в ім'я якої вони здійснювалися, а й за засобами, які використовували для досягнення мети. Він критикував тих інтелектуалів, які вважали, що "добрі цілі дозволяють лихі засоби". Насправді, найкраща мета перетворюється в шкідливу, а злі заходи принесуть свої злі плоди.

У своїх історичних розвідках М. Костомаров вперше детально з'ясував історичний шлях українського народу, відмінний від інших народів ("Мысли об истории Малороссии"). У праці "Дві руські народності" він дослідив характер українського й російського народу, звертаючи увагу на їхні відмінності. Зок-

рема, росіянам притаманне повне панування загальності (Бог і цар) над особистістю, пов'язану з цим нетерпимість до чужої віри і зверхнє ставлення до інших народів. Натомість в Україні віддавна звикли чути чужу мову і не цуралися людей з іншими обличчями та звичаями. Тому в Україні панував дух терпимості та особистої свободи.

Звертаючись до народного життя, М. Костомаров стверджував самобутність українського народу, неповторність його історії, культури та мови. На той час це було одним із важливих завдань у відродженні національної самосвідомості українського народу. Це завдання відповідало політичному ідеалу **слов'янського федералізму**, який відстоювало Кирило-Методіївське товариство: об'єднання слов'ян на засадах збереження кожним народом своєї окремішності при загальній особистій і суспільній свободі.

Поширенню романтичних ідей серед народу сприяла творчість письменників і поетів, зокрема М. Гоголя та Т. Шевченка. Річ у тім, що в умовах жорсткої цензури Російської імперії, література була чи не єдиною сферою, де здійснювалася спроба спасіння національної культури за допомогою слова.

Світогляд **Миколи Гоголя** (1809–1852) сформувався під впливом соціально-політичних процесів, які призвели до втрати української державності. Він усвідомлював себе українцем, хоч походив із "дворянства", яке на початку XIX ст. національно деградувало. Тому для нього Україна є провінцією великої Російської імперії. Це зумовило роздвоєність його національної свідомості. М. Гоголь з цього приводу зазначав, що він сам не знає, яка в нього душа: українська чи російська. Він був переконаний, що в жодному разі не зміг би надати перевагу ні українцеві стосовно росіянина, ні росіянинові щодо українця. На його думку, обидва народи щедро обдаровані Богом, і, як навмисне, кожен із них окремо має в собі те, чого не має інший.

Незважаючи на роздвоєність світогляду, М. Гоголь є творцем неперевершеного на той час цілісного образу України та її народу ("Тарас Бульба", "Вечори на хуторі біля Диканьки", "Миргород"). Йому належить і перший нарис українського на-

ціонального характеру, який зумовили два чинники – порубіжне становище України між Європою й Азією та традиції Запорізької Січі. У статті "Погляд на складання Малоросії" він зазначав, що у малоросів дивно зіштовхнулись протилежні частини світу, дві різнохарактерні стихії: європейська обережність і азійська безтурботність, простодушність і хитрощі, сильна діяльність і непомірні лінощі та розслабленість, прагнення до розвитку і вдосконалення й водночас вияв байдужості до будь-якого вдосконалення.

М. Гоголь лише напівукраїнець. Україна для нього вся в минулому, в неї немає теперішнього і немає майбутнього, то чи варто жити ради того, що пройшло і не вернеться? Українська справа, крім особистих неприємностей від самодержавства, не принесе ані слави, ані чинів у російській державі. Тому він зробив вибір на користь державної служби в Петербурзі, на користь власної кар'єри.

Духовний світ письменника був розщепленим на дві суперечливі сили: одна спрямовувала його пізнати себе й бути собою, інша – бажала слави та визнання. Перша розбурхувала в ньому українця й патріота, друга – тлумила цей патріотизм. Таке розщеплення душі М. Гоголя асоціюється з драмою народу як у минулому, так і в теперішньому, де співіснує як світле, так і темне начало, вони перебувають у протиборстві. На Україні лежить чорна печать руїни і забуття. Так само печально закінчується життя його персонажів, як і його самого. Його герої борються з чорною силою, але їх втягує в себе чорна безодня неправедних вчинків[366].

Зраджуючи себе, письменник відходить від українства та наголошує на моральному самовдосконаленні кожної людини. Його позиція співзвучна українській духовній традиції – шлях вдосконалення людини лежить через її серце. В "Авторській сповіді" він писав, що предметом його творчих пошуків є лю-

[366] *Вільчинський Ю., Скринник М.* та ін. Розвиток філософської думки в Україні. К.: ІСДОУ, 1994. – С. 101.

дина та її душа. Саме душа, а не розум утворюють осердя людської сутності. Тому найперша турбота людини – це її душа. Але російське суспільство надто недосконале і хворе, щоб кожен міг вдосконалюватися у такий спосіб. Тому М. Гоголь показав російському суспільству, в якому гордість розуму затлумлює моральні сили людини, його мертву душу ("Мертві душі").

З українською духовною традицією його пов'язує ідея зрідненої праці, яку обґрунтував Г. Сковорода. Проте існуюча соціальна дійсність наскрізь просякнута не зрідненістю. В "Авторській сповіді" він писав, що будь-яке відхилення від своєї на чужу справу, справу, яку ти не здатний і не бажаєш робити, а виконуєш лише з необхідності, згубне як для особистості, так і для державного життя. На думку письменника, в ім'я майбутнього треба не відвертатися від теперішнього, а працювати в ньому. Біда українства у тому, що воно вдивляться у майбутнє, а не дивиться у теперішнє.

Незважаючи на суперечливість поглядів М. Гоголя, М. Драгоманов високо оцінив внесок письменника в розвій національного духу. М. Драгоманов вважав, що ми маємо скласти перед ним велику пошану від вдячних нащадків за те, що "Гоголь – може, незалежно від своїх замірів та бажань, несвідомо для себе самого – став одним із перших моторів нашого національного руху"[367].

Серед київських інтелектуалів, що об'єднались у Кирило-Методіївське товариство, особливе місце посідав **Тарас Шевченко** (1814–1861). "Муза Шевченка, – писав М. Костомаров, – роздирала завісу народного життя. І страшно, і солодко, і болісно, і п'янко було заглянути туди!"[368]. Звичайно, таке враження на братчиків справляв передусім поетичний доробок Т. Шевченка, в якому яскраво виявилася принципова маргінальність соціального становища поета. "Він – не селянин, але й не дворянин, він

[367] *Драгоманов М.* Шевченко, українофіли і соціалізм // <www.dragomanov.info>.
[368] Цит. за Драгоманов М. Шевченко, українофіли і соціалізм // <www.dragomanov.info>.

не може повернутись до свого минулого, але й не здатний забути чи заперечити його. Саме це зумовлює вибір ним ролі посередника, поета-пророка, який, з одного боку, не є селянином, але прибирає на себе функцію репрезентанта духовних цінностей народу, носієм яких було передусім селянство"[369].

Шевченкова поезія з'явилася в той період, коли українському народові загрожувало повне забуття свого походження й своєї історії. Він повернув із небуття історичну пам'ять українців. Як наголошував М. Драгоманов, поет дав нам найживіші картини щоденного життя ("Наймичка", "Садок", "Тече вода"), дав образи чиновництва, панства, солдатчини, москалів, українців, дівчат. Немало змалював він і звичайного горя від тогочасних порядків, горя соціального, горя солдатчини ("Пустка"), наймів ("Якби мені черевики") і показав це у найпростіший, найдоступніший спосіб.

Для Т. Шевченка Україна – це світ українського села і світ козаччини. Якщо світ козацтва уособлює українське минуле, то світ села відтворює позачасову ідеальну цілісність України. Ідеалізуючи село, поет водночас показує конфліктний характер світу села. У ньому "латану свитину з каліки знімають, з шкурою знімають, бо нічим обуть княжат недорослих" ("Як би ви знали паничі").

Не поділяє поет і міфологізації світу козаччини, як "золотого віку" минувшини України. Для нього в українській історії немає і не могло бути "золотого віку". Якщо трагічним є сучасне, то не менш трагічне і минуле України. Таке становище України зумовлене, з одного боку, діями зовнішніх ворогів, а з іншого, – втратою національної пам'яті й національної гідності. Тому майбутнє України він бачить у звільненні від кріпацтва, національної і політичної залежності.

У творчості Т. Шевченка щоразу частіше й частіше звучали сепаратистські тенденції ("Великий льох", "Розрита могила", "Кавказ"). Сепаратизм поета більше був козацьким, був із де-

[369] *Горський В.* Історія української філософії. К.: Наук. думка, 2001. – С. 196.

мократичним нахилом. Проте все зло в своїй Україні й саме панство він вбачав "*од чужих*, од москаля, од московського царя". У своїх панів, чиновників Т. Шевченка найбільше вражає те, що вони "перевертні, котрі помагають москалеві господарювати та катувати матір", звісно, – Україну, що вони "по-московськи цвенькають" і сміються зі своєї мови ("Розрита могила", "Сон"). А в "Заповіті" поет просто кличе земляків "вставайте, кайдани ломіте і вражою злою кров'ю волю окропіте".

Т. Шевченко репрезентував **українську національну ідею** в поетичних образах. Це –ідея усунення колоніальної залежності шляхом народної революції і будівництва незалежної української держави. Тому, віддаючи належне Б. Хмельницькому як організатору боротьби за національну незалежність, він засуджує Переяславські угоди, що, зрештою, привели Україну до колоніального становища.

Перші ясні іскри вільнодумства проти християнського Бога виявилися у наріканні на те, що нема кари за гріх! Перебуваючи в неволі, Т. Шевченко щоразу більше про це думав. Тож вірш "Якби ви знали, паничі" закінчив викликом: "Ні! ні! нічого нема святого на землі! Мені здається, що й самого Тебе вже люде прокляли!".

Т. Шевченко, як і братчики, був слов'янофілом, тобто прихильником братерства та єднання слов'янських народів, але мислив це братерство як рівного з рівним, як незалежного, повноцінного українського народу зі всіма слов'янськими народами. Він убачав у слов'янській федерації одну із форм державного устрою, яка могла б сприяти утвердженню української вольності. Це один із шляхів визволення України, утвердження її мови, культури, історії, самоусвідомлення українців як окремої нації.

Ще одним визначним представником Кирило-Методіївського братства був **Пантелеймон Куліш** (1819–1897) – оригінальний мислитель, громадський діяч, письменник, організатор низки українських видань. Він убачав місію свого життя у піднесенні українського народу до **національного самоусвідомлення**. Саме тому Д. Чижевський охарактеризував його світогляд як

"**україноцентричний**". Як і всі романтики, П. Куліш переймався історією і фольклором власного народу. Він вважав, що підняти національну самосвідомість народу можна виданням історії України у формі науково-популярних нарисів. Письменник послідовно відстоював необхідність формування української національної літератури й мови.

Проте у своїх поглядах П. Куліш був суперечливим і непослідовним. Так, відстоюючи історичне національне право українського народу на свободу і вільний розвиток, він засуджував збройну боротьбу у формі повстань, вважаючи, що вони несуть лише руїну. Суперечливий він і в оцінці Польщі, Росії, культурно-соціального розвитку України. Угоду з Росією 1654 р. письменник оцінює позитивно, оскільки на його думку, реформи в Росії, зрештою, призведуть до відновлення державності в Україні.

Особливу роль у розбудові державності України П. Куліш відводить національній культурі та просвітницькій діяльності. Він пропонує лише етнографічне самовизначення України, а не політичне. Для нього державність України була лише автономією у складі Росії.

Внутрішня суперечність поглядів П. Куліша, вважає М. Скринник, зумовлена абсолютизацією окремих елементів "філософії серця". Серце у нього – це позасвідомий національний та індивідуальний досвід людини. Воно визначає напрями життєвого шляху людини. Глибоко в серці лежить і любов до батьківщини, без якої людина втрачає своє внутрішнє єство, сенс і призначення свого життя. Все, що не пов'язане з духовністю людини і любов'ю до батьківщини, є зовнішнім, чужим людині. Українська національна ідея повинна ґрунтуватися на глибокій духовності людини. Зовнішнє, як вороже людині, треба відкидати, бо воно шкодить серцю і національній ідеї. На підставі протиставлення зовнішнього і внутрішнього П. Куліш абсолютизує минуле, протиставляючи його сучасності: хутір – місту, народну мову – чужій, патріархальний уклад життя – цивілізаційному, Україну – Європі. Письменник протиставляє хутір, як осередок

життя людини не зіпсутої цивілізацією, місту. Справжнім охоронцем українського народного духу є селянин, хуторянин[370].

Наступний етап у розробці національної ідеї припадає на 70-і роки XIX ст., який був пов'язаний із діяльністю представників громадівського руху. Його започаткували звільнені із заслання представники Кирило-Методіївського братства: М. Костомаров, В. Білозерський, Т. Шевченко, П. Куліш. Повернувшись до Петербурга, вони згуртували навколо себе молодих українців, які жили в столиці й утворили так звану громаду. Переймаючись долею українців і передусім селянства, громадівці розпочали культурно-просвітницьку діяльність. У 1861 році почав виходити перший у Російській імперії український часопис "Основа". Впродовж двох років він слугував розвитку самосвідомості української інтелігенції.

За прикладом петербуржців громади постали у Києві, Харкові, Одесі, Полтаві й Чернігові. Їхня діяльність була зосереджена на відкритті недільних шкіл для неписьменних, а також на етнографічних, філологічних та історичних дослідженнях. Одначе навіть у такій обмеженій культурницькій програмі царський уряд убачав вияв українського сепаратизму та загрозу імперії. Тому в липні 1863 року міністр внутрішніх справ П. Валуєв видав таємний циркуляр про заборону українських наукових, релігійних і педагогічних видань. Згідно із його заявою, української мови не було, нема й не може бути. Що ж до "малоросійського нарєчія", то ним дозволялось друкувати лише твори художньої літератури. Слідом за цим було розпущено громади, а їхніх діячів заслано у віддалені райони Російської імперії.

Лише на початку 70-х років XIX ст. відроджується громадівський рух. У Києві В. Антонович, М. Драгоманов, В. Русов, М. Подолинський і М. Зібер таємно утворюють "Стару громаду", що об'єднала приблизно сімдесят досвідчених громадівців. Їхнім легальним осередком стало "Російське географічне товариство",

[370] *Вільчинський Ю., Скринник М.* та ін. Розвиток філософської думки в Україні. К.: ІСДОУ, 1994. – С.106.

заснованe в 1873 році. Під його егідою почали видавати архівні матеріали з української історії, було створено музей і бібліотеку. Для публікації україномовних видань громадівці налагоджують контакти з українцями Галичини, зокрема зі львівським "Літературним товариством імені Тараса Шевченка" (1873).

Громадівський рух 70-х років зазнав ще жорстокіших репресій. За видання спільної з В. Антоновичем двотомної праці "Історичні пісні малоруського народу" М. Драгоманова було звільнено з Київського університету (1875). Він змушений був емігрувати за кордон. У 1876 році імператор Олександр II своїм указом заборонив публікувати і ввозити книги, писані українською мовою. Категорично заборонялось використовувати українську мову не лише в школах, а й на театральній сцені. Позаяк громадівська культурницька програма зазнала краху, в їхньому середовищі почався пошук нових цілей і тактики щодо розвитку національної української свідомості.

Серед громадівців, які у другій половині XIX ст. вплинули на розвиток філософської думки в Україні, помітне місце посідав **Михайло Драгоманов** (1841–1895) – талановитий публіцист, історик, літературознавець, фольклорист, економіст, філософ. Проте оцінка внеску М. Драгоманова в історію української суспільної думки неоднозначна. М. Драгоманов є однією з найбільш суперечливих постатей в інтелектуальній історії нашого народу: для одних він – взірець досконалості, для інших – духовної руїни; для одних він – "ідеолог Вільної України", для інших – ідеолог українського соціалізму; для одних – визначний вчений, "великий європеєць" і "Розум України", для інших – отрута "для всякої живої думки і живого почуття і відважного чину"; для одних – український соціаліст-федераліст, для інших – "національна небезпечність" України[371].

Як науковець європейського рівня, М. Драгоманов був прибічником **ідеї поступу**, яку вважав за найвищий здобуток європейсь-

[371] *Вільчинський Ю., Скринник М.* та ін. Розвиток філософської думки в Україні. К.: ІСДОУ, 1994. – С. 159.

кої науки другої половини XIX ст. Своїми духовними провідниками він уважав А. Сен-Сімона, П. Прудона, О. Конта, Л. Фойєрбаха. Їхні вчення ведуть до висновку про "безупинний поступ громадський". Мета цього поступу – здійснення ідеалів **лібералізму, демократії** та **соціалізму**, а засіб здійснення – наука й освіта. М. Драгоманов поділяв ці погляди, вважаючи, що у поступі беруть участь всі народи, шукаючи волі й правди, що були б спільні всім народам. Ідеал поступу – людський добробут, якого можна досягнути через систематичне використання здобутого через науку знання й опанування природи. А його критерієм є вищий рівень освіченості, духовної культури та соціальної справедливості.

Як зазначав Д. Донцов, ідея поступу, що орієнтує на пошук "всесвітньої правди" (соціалізм), спільної всім народам, заступила в нього українське національне питання. Над національною правдою, М. Драгоманов ставив правду космополітичну, над національними інтересами – інтернаціональні. Тож українство у нього не могло мати своєї мети, поза загальнолюдськими інтересами, які треба було виповнити в першу чергу[372].

Розвиток науки, соціальні вчення про природний поступ в історії, на думку М. Драгоманова, призвели до того, що передові люди Європи втратили віру в християнську релігію. Щоб ми не казали про братолюбні й вільнолюбні деякі слова Христа й пророків, все-таки вони не виражають жодної зрозумілої думки про форми всього громадського й державного порядку. Крім того, в них передусім визнається не воля людини, а воля Божа, і через те різні слова про братерство між людьми й проти насильників зводяться на те, щоб терпіти, поки сам Бог не схоче визволити рабів. А найголовніше – це те, що "святе письмо" не підтримує думки, що щастя людське – перед нами, а не позаду нас[373]. Тому М. Драгоманов заперечував провіденціалізм[374] і відкидав релігію

[372] *Донцов Д.* Націоналізм. Вінниця: ДП "МКФ", 2006. – С.42–43.
[373] *Драгоманов М.* Шевченко, українофіли і соціалізм // <www.dragomanov.info>.
[374] **Провіденціалізм** (від лат. *providentia* ) – визнання наперед визначеності розвитку людства зовнішніми чинниками, зокрема Богом.

як таку, що зупиняє всесвітній поступ. Він різко виступав проти тих, хто намагався довести моральну цінність релігії.

У соціально-політичній сфері М. Драгоманов визнає найвищим ідеалом, якого має прагнути все людство, **анархічний лад,** "безначальство". Держава – це добровільна асоціація гармонійно розвинених осіб, з обмеженням до мінімуму елементів примусу в суспільному житті. Шлях до цього ідеалу – **федералізм** із властивою йому децентралізацією та самоуправою громад і областей.

Своїх однодумців і себе М. Драгоманов називає "громадянці-безначальники" (соціалісти-анархісти). Поділяючи думки П. Прудона про децентралізацію, він стверджує, що поступово держава природно завмиратиме, поступаючись місцем анархії, так званому бездержавному ладу, або федерації. Соціалісти, зазначає він, дивляться на державу як на фортецю для оборони панування багатих і тому мусять боротися до повного знищення державності.

Рушійною силою соціального поступу він вважає громаду, найменшу соціально-політичну організацію спільноти. Саме громада найкраще може знати потреби і здібності кожного свого члена. Тому свій соціалізм він назвав **громадівством**, тобто організацією, що спирається на автономії у федеральній злуці громад. Основами для формування і реформування соціальних відносин мають бути головні права людини – свобода думки й слова, зборів і коаліцій, толерантність політичних та релігійних переконань.

Досягнення соціалістичного ідеалу М. Драгоманов вбачав на шляху культурності й освіти. Він уважав щоденну культурницьку діяльність для піднесення національної самосвідомості актуальною і необхідною. Тому україно філи, як і романтики, глибоко вивчали фольклор, особливості побуту, культури народу. М. Драгоманов робив усе для того, щоб в Україну прийшла справжня освіта, європейська освіченість та культура.

Водночас учений виступив проти утопічної теорії загальної соціальної революції, що мала одним ударом перевернути

існуючий лад і запровадити соціалістичний ідеал на землі. Найбільшими прихильниками цієї теорії були російські соціалісти. Супроти неї М. Драгоманов висунув твердження, що будь-яка революція має головно політичний характер, змінює політичні форми панування, але не має сили витворити новий лад суспільного життя.

Ідеал бездержавності цілком послідовно завів М. Драгоманова до відкидання ідеалу української національно-політичної самостійності. Будучи українцем за походженням, він був росіянином за національністю. Вчений обстоював лише культурну автономію України, і то в певних межах. Він намагався якнайтісніше пов'язати українські справи з російськими процесами, тобто не відриватись від Росії ані в політиці, ані в науці, ані в літературі. В розмаїто національній державі (Російській імперії) М. Драгоманов визнає духовне і політичне верховенство однієї нації, а прагнення інших націй міряє потребами й інтересами усієї держави. Така його позиція зумовлена не лише впливом ідей соціалізму та анархізму, а переконанням того, що український народ має бути органічно підпорядкований великоросійській політичній цілісності. Тому Д. Донцов називав його переконаним російським державником.

Критикуючи М. Драгоманова, І. Франко писав, що "глибока і сильна віра в західноєвропейські ідеали соціальної рівності і політичної волі заслонювала перед його очима ідеал національної самостійності, ідеал, що не тільки вміщує в собі оба попередні, але один тільки може дати їм поле для повного розвою. І навпаки, не маючи в душі сього національного ідеалу, найкращі українські сили тонули в общеросійськім морі, а ті, що лишилися на своїому ґрунті, попадали в зневіру і апатію"[375]. Тому, на думку І. Франка, саме брак віри в національний ідеал, був головною трагедією в житті М. Драгоманова, був причиною безплідності його політичних змагань.

[375] *Франко І.* Поза межами можливого // Зібр. творів: У 50 т. К.: Наук. думка, 1986. Т.45. – С. 283.

Подальший розвиток філософії національної ідеї перебирають представники "Молодої України". Сама назва походить із промови Т. Зіньківського – випускника Петербурзької військово-правничої академії перед земляками-українцями – "Молода Україна, її становище і шлях" (1890).

У згаданій вище доповіді **Трохима Зіньківського** (1861–1891) центральне місце посідає феномен національної ідеї. Він одним із перших осмислює національну ідею в контексті історіософії європейської думки XIX ст.

Т. Зіньківський вирізняє дві історіософські концепції стосовно тієї ролі, яку вони надають нації. Одна концепція ґрунтується на опозиції нація–людство. Згідно з нею, **національна ідея** презентує "вузький партикуляризм", що протистоїть ідеї "абстрактної людини" без роду й народу, тобто космополіта. Таку ідею нереально втілити в практичне життя. До того ж вона несе в собі руйнівний елемент щодо національного життя. Зокрема, провідники політики російського централізму втілення ідеї "абстрактної людини" вбачали у перетворенні всіх на москалів. Такий деспотизм щодо різних народів Російської імперії стає трагедією і для російського народу. Т. Зіньківський переконаний, що "народ, котрий викохав у себе деспотів, деспотично поводитиметься і з тим, хто матиме нещастя під його п'яту впасти. Раб, зробившись силою, стає деспотом"[376].

На противагу концепції "абстрактної людини", в якій знівельовано національно-культурне життя, Т. Зінківський обстоює ідею нації як реального суб'єкта поступу людства шляхом творчого діалогу національних культур. Особистість не може вступати в цей діалог, ігноруючи свою національну природу. Навпаки, вона виховується для справжнього творчого духовного життя тільки на національному ґрунті. Людина без національного почуття не здатна до розумного духовного життя.

У контексті цих двох концепцій Т. Зінківський розв'язує питання співвідношення **націоналізму** і **космополітизму**. При

[376] *Горський В.* Історія української філософії. К.: Наук. думка, 2001. – С. 231.

цьому його цікавлять не самі поняття, а реальний стан речей. Пояснюючи свою позицію, він зазначав, що **націоналізм,** як природне почуття, мусить бути під контролем **гуманізму.** Любити свій народ, працювати для нього не означає зневажати й ненавидіти будь-яку іншу народність. Кожна людина повинна дивитися на всіх людей однаково, як на людей, і поводитися з ними так, як собі бажаєш. Саме цього вимагає гуманне космополітичне чуття. У цьому сенсі кожна людина мусить бути космополітом. На думку Т. Зіньківського, націоналізм, який суперечить людяності, гуманізму, – не націоналізм, а варварство, що прикриває свою мерзенність святим покровом націоналізму. Націоналізм є практичним втіленням у життя космополітичних гуманітарних бажань та ідей.

Збереження національно-культурної самототожності можливе за двох умов: внутрішньої самостійності культури і політичної волі. В реалізації цих передумов важлива роль належить національній інтелігенції. Якщо інтелігенція європейських народів своєю діяльністю зберегла національну самототожність своєї культури, то українська інтелігенція зрадила інтереси своєї нації. Особливістю української нації, вважає Т. Зінківський, є те, що її інтелігенція здебільшого живить чужу культуру, а не власну. Ставлення української інтелігенції до народу, на його думку, історично визначалося не турботою про його поступ і просвіту, а намаганням панувати над ним. А це обернулось трагічно для всього народу. Замість того, щоб множити духовні сили народу, презентувати у своїй творчості народну культуру, інтелігенція перебувала у панському таборі. Підтвердженням є той факт, що тисячолітня українська культура до 30-х років XIX ст. не мала своєї літератури та власної літературної мови.

Вперше українська літературна мова постала завдяки творчості І. Квітки-Основ'яненка й Т. Шевченка. Проте статус Малоросії позначився на ставленні інтелігенції до української мови. Т. Зіньківський вирізняє кілька груп. Першу він називає квазіінтелігенція, яка вбачає в усьому московському символ культури й освіти, а московську мову – своєю мовою. Ця група інтелігентів

чужа народові, їх не цікавлять інтереси народу. До другої групи входять ті представники російськомовної української інтелігенції, що щиро прагнуть працювати для свого народу. Проте цураючись української мови, що виражає народну душу, вони виявляють свою погорду та зневагу до народу. Це – перевертні й запроданці. Ще одну групу репрезентують речники гармонійного поєднання в собі російського й українського начала. До неї Т. Зіньківський зараховує М. Гоголя, в якому, зрештою, московське начало пересилило, придушило його українську душу.

Насамкінець, і серед тих, хто пише українською мовою, є прибічники московського царату. Під покровом україно фільства вони оспівують "блага", що їх начебто принесли українцям Петро й Катерина. Тому Т. Зіньківський із сумом резюмує, що на українській ниві пишніє не квітник, а смітник з інтелігенції.

Він переконаний, що сенсом діяльності української інтелігенції є праця на національній ниві. Однак вона не вичерпується лише культурницькою діяльністю. Потрібно також проводити діяльність, спрямовану на політичне звільнення народу, без чого неможливий і культурний розквіт. Саме такий підхід до справи передусім вирізняє позицію "Молодої України".

На жаль, шляхи розв'язання окреслених національних питань Т. Зіньківський убачає в драгоманівській ідеї федералізму, тому ідеалом держави є Швейцарська конфедерація. Спираючись на принцип громадської та індивідуальної автономії, що властивий українцям, він уважає, що ідея федералізму знайде підтримку в колі українців. Однак, щоб реалізувати цей ідеал, потрібна підтримка росіян, які не поділяють його. Тому, на думку Т. Зіньківського, треба привчати росіян до автономно-федералістських ідей.

Поділяє Т. Зіньківський і погляди М. Драгоманова про необхідність упорядкування громадського життя, щоб держава не захоплювала безконтрольно всього людського життя. Цю думку він конкретизує в таких вимогах:

– відокремлення держави від церкви;
– обмеження втручання держави в просвіту;

– свободи спілок; автономії всіляких суспільних форм життя (міста, громади тощо);

– визнання рівноправності всіх націй[377].

Якщо Т. Зіньківський чітко задекларував позиції нового покоління української інтелігенції – "Молода Україна", то найвагоміший внесок в історію української культури, філософської думки належить Іванові Франку.

Починаючи з 80-х років XIX ст. центром розвитку національної ідеї стає Галичина. Річ у тім, що політичний режим Австро-Угорської імперії був більш толерантним до національно-культурних потреб і водночас гарантував мінімальний обсяг громадянських свобод. Унаслідок репресій російського самодержавства речники національно-культурного й політичного поступу України змушені були емігрувати за кордон, зокрема до Львова. Одним із лідерів нової генерації був **Іван Франко** (1856–1916) – поет, письменник, філософ, громадський діяч.

Філософський світогляд І. Франка сформувався під впливом позитивізму і раціоналізму. Єдиним авторитетом для нього в царині філософії була позитивна філософія, що ґрунтувалася на найновішому природничому знанні. Як філософ, він скептично ставився до філософії Г. Гегеля, А. Шопенгавера, Ф. Ніцше, вважаючи їхні вчення суто розумовими конструкціями, оскільки не ґрунтуються на наукових фактах та емпіричних дослідженнях. Під раціоналізмом філософ розуміє такий підхід до речей та явищ дійсності, який за достатню підставу їхнього існування й розвитку бере факти позитивних наук, описані, досліджені розумом.

Позитивістсько-прагматичний світогляд визначив позицію І. Франка стосовно соціальних і національних проблем суспільного розвитку. Зокрема, він поділяє принцип еволюції, який Г. Спенсер екстраполював на увесь всесвіт. Спираючись на нього, філософ досліджує суспільно-історичний поступ людства. В праці "Що таке поступ?", проаналізувавши цивілізаційний

[377] *Горський В.* Історія української філософії. К.: Наук. думка, 2001. – С. 236.

розвиток людства, автор робить висновок про те, що поступ йде нерівномірно, а хвилеподібно. До того ж поступ не тримається одного місця, а йде мов буря з одного краю до іншого, лишаючи по собі пустоту та занепад. Тому кожен народ, кожна громада має працювати над тим, щоб присвоїти здобутки поступу. Ті ж, хто злегковажить, або й зовсім відцурається такої роботи, може бути певен, що той "поступ" буде для нього не добродієм, а пожежею і спалить його та змете із землі безслідно[378].

Поступ сам собою має неоднозначні суперечливі наслідки. Річ у тім, що його рушійною силою є **поділ праці**, завдяки чому відбувається зростання багатства, розвій науки і мистецтва. Проте водночас зростає нерівність між людьми: мільйони безробітних експлуатує жменька багатіїв. Поступ втрачає сенс, якщо людина не почуває себе щасливою, не може вільно реалізувати свою діяльність. "Людина споконвіку прагне до однієї мети – до щастя. Того щастя вона досягне аж тоді, коли наука і праця зіллються до неї воєдино; коли всяка її наука буде корисною працею для суспільства, а всяка праця буде виявом її розвинутої думки, розуму, науки. І народи тільки тоді зможуть досягнути щастя і свободи, коли всі будуть **вченими працівниками**, тобто коли кожний буде розвинутий розумово, по можливості якнайвсебічніше, і коли кожен буде у змозі використовувати свої сили на добро загалу і на добро своє власне"[379]. Тому критерієм дійсного поступу, за І Франком, має бути **емансипація людини**.

Досягнути щастя індивід не може осібно, а лише у співжитті з іншими людьми, в родині, громаді, нації. Саме нація здатна забезпечити вільний розвиток особі. Тож в контексті дійсного поступу філософ формулює соціальне завдання: витворити з великої етнічної маси українського народу **українську націю,** суцільний культурний організм, здатний до самостійного культурного й політичного життя, що унеможливлює асиміляційну

[378] *Франко І.* Що таке поступ? // Зібр. творів: У 50 т. К.: Наук. думка, 1986. Т. 45. – С. 313.
[379] *Франко І.* Наука і її взаємини з працюючими класами // Зібр. творів: У 50 т. К.: Наук. думка, 1986. Т. 45. – С. 33.

роботу інших націй, а також здатний присвоювати собі загальнолюдські культурні здобутки.

Творення української нації, за І. Франком, є тим ідеалом, який лежить у межах можливого. Звичайно, це вимагає інтенсивної культурницької праці, до якої покликана поступом інтелігенція. Вона має дбати про широку національну і гуманну освіту, позаяк тільки на шляху збагачення науковими здобутки, ми можемо вийти з епохи дилетанства і безплідного політиканства та ввійти в епоху зрілості та практичної політики.

Натомість, на його думку, інтелігенція посідає позицію відступництва від народу та нехтування його інтересами. У статті "З кінцем року" І. Франко писав: "Живемо немов під обухом, а сей обух, то не стільки зверхній, посторонній тиск, скільки почуття власної безсильності, власного розладу. Нехай і так, що се переходова пора, та в історії, де вічно все йде, все минає, – кожна пора переходова. Та, проте, такої скандальної пори, де б усе йшло до гіршого, ми не тямимо". У нинішньому часі "переважну рухову силу виявляє назадництво, погорда до власного народу і його думок та ідеалів, лакейське прислужництво, що без сорому в масці політичного bon sens-a, політичної практичності, або бліда безхарактерність, що, мов соняшник до сонця, тягнеться до посад і авансів"[380].

І. Франко переконаний, що **інтернаціональні ідеали** прикривають панування однієї нації над іншою та свідчать, що їхні речники прикривають своє духовне відчуження від рідної нації. Безперечно, стверджує філософ, ідеал національної самостійності, як у культурному і політичному аспектах, лежить для нас поки що, з нашої теперішньої перспективи, поза межами можливого. Все ж таки, пише він, не забуваймо, що тисячні стежки, які ведуть до його здійснення, лежать просто-таки під нашими ногами, і лише від нашої свідомості того ідеалу, від нашої згоди

[380] *Франко І.* З кінцем року // Мозаїка: Із творів, що не ввійшли до Зібрання творів у 50 томах. Львів: Каменяр, 2002. – С. 221.

на нього буде залежати, чи ми підемо тими стежками в напрямі до нього, чи, може, звернемо на зовсім інші стежки.

У контексті перспектив гуманізації поступу І. Франко обґрунтував нагальність як індивідуального, так і національного ідеалу. Так, у статті "Поза межами можливого" він наголошує, де немає розвитку, боротьби і конкуренції ідеалів, там неминуче тупцювання на місці. Натомість ідеали, зазначав автор, можуть запалювати серця широкого кола людей, вести тих людей до найбільших зусиль, до найтяжчих жертв, додавати їм сили в найстрашніших муках і терпіннях. А звідси потреба в чітко сформульованих ідеалах, бо вони є підставою гуманізації поступу.

Для І. Франка ідеал є синтезом бажань, потреб і змагань, які спонукають до самоутвердження особи й народу. **Ідеалом індивідуального життя**, на думку філософа, є загально й професійно освічена людина, яка реалізує набутий освітній потенціал у праці. Він спонукає людину до відкриттів, пошукувань, надсильної праці, служби, спілок тощо.

**Національний ідеал** І. Франко визначив як повне, нічим не пов'язане і не обмежуване життя і розвій нації. Для нього національний ідеал є виразником ідеальних змагань за національну самостійність і цілісність України. Саме тому в статті "Теперішня хвиля а русини" філософ наголошує на необхідності об'єднання українців у цілісний державний організм, що обстоює життєві інтереси народу. "Найтяжча рана, котра тепер обезсилює нас тут в Галичині, – це розчетвертування нашої землі і нашого народу і цілковита відірваність наша від величезної маси братів наших за кордоном"[381]. Якщо ж ослабнуть кордони, що розділяють український народ, то він, за переконанням мислителя, стане "великим і свідомим своєї сили організмом", що здатний домагатися реалізації національного ідеалу[382].

---

[381] *Франко І.* Теперішня хвиля а русини // Мозаїка: Із творів, що не ввійшли до Зібрання творів у 50 томах. Львів: Каменяр, 2002. – С. 218.
[382] Там само.

На думку І. Франка, **суспільно-політичний ідеал**, як перспектива розбудови держави, не може заступати національний ідеал, оскільки ні політична воля, ні соціальний спокій, ні економічний прогрес не гарантують розвою нації. Навпаки, пише він, національний ідеал вміщує в собі ідеали соціальної рівності, справедливості та довіри. До того ж тільки він може дати їм поле для повного розвою. Лише національний ідеал мобілізує народ на здійснення проривів у майбутнє. Його втілення постає, за філософом, як поступове, систематичне і ненастанне відсування, віддалення меж неможливого.

Ідеал, як взірець бажаного і належного майбутнього, його вироблення та реалізація, переконаний І. Франко, має спиратися на освіту й науку. З'ясовуючи рівень освіти в Галичині на початку XX ст., він констатує, що вона далека від ідеалу гуманності, який лежить в основі західноєвропейського шкільництва. "Лиха доля змусила нас виростати і вчитися в краю, де завдяки шляхетському режимові наука вважається небезпечним оружжям, якого не слід давати в руки суспільності, де шкільне навчання в самім зароді затруєне конфесійними, політичними та національними пересудами, де свобідна критика виелімінувана з виховання"[383].

На перший погляд, зауважував філософ, може здатися, що ідеал загальної освіченості є недосяжним. Але якщо уважно подивитися на історію людства, то воно невпинно й постійно прямує до цієї мети. Кожна людина відкрита для освіти, тож освіченість має стати власністю всіх людей, незалежно від походження, стану і маєтку. На жаль, на початку XX ст. лише європейські інтелектуали усвідомили необхідність загальної освіти для кожного. Це не привілей, а необхідність, яку диктує цивілізаційний поступ.

Освіта, розвиваючи здібності особи, формує людський капітал, який є найважливішим ресурсом суспільного поступу. Власне тому І. Франко ратував за освіту, як запоруку не лише

[383] *Франко І.* Одвертий лист до галицької української молодежі // Зібр. тв.: У 50 т. К.: Наук. думка, 1986. Т.45. – С. 408.

конструювання ідеалів, а їхнього здійснення. Водночас він рішуче спростовував матеріалістичний детермінізм, згідно з яким, соціально-політичні та національні ідеали постануть як реально втілені самі собою, без огляду на те, чи ми схочемо задля цього кивнути пальцем, чи ні.

Як і європейські інтелектуали, І. Франко обстоював ідею національної освіти в полеміці з М. Драгомановим та його прихильниками. Бо лише така освіта спроможна скріплювати віру в рідний ґрунт, у силу нашої нації, відновлювати всі кращі традиції нашої минувшини і прищеплювати до них усі кращі здобутки загальнолюдської цивілізації… Тільки така інтегральна, всесторонння праця зробить нас справді чимось, зробить нас живою одиницею серед народів[384].

Найважливішим завданням у поступі нації є плекання рідної мови, письменства, освіти, науки, піднесення національної свідомості народу. І. Франко вважав, що потрібно так вести культурну працю, щоб вона навіть у мінімальних межах давала живі плоди в національній українській справі. Ті ж, хто ігнорують національні ідеали, по суті, прикривають своє "духове відчуження" від рідної нації. Тому, на думку мислителя, найкращі представники українського народу мають сприяти осягненню національного ідеалу, який ніби лежить "поза межами можливого" і видається майже недосяжним.

На думку І. Франка, освіта дає могутній імпульс до перебудови власного "Я" відповідно до нового світогляду. "Ми мусимо навчитися **чути себе українцями** – не галицькими, не буковинськими українцями, а українцями без офіціальних кордонів"[385]. Загрозу національно-культурній визначеності він убачав у поширюваній молодими галицькими москвофілами "двуличності та дводушності". Дволикість полягає в тому, що ті люди, пише автор, з одного боку, відхрещуються від належності

[384] *Франко І.* З кінцем року // Мозаїка: Із творів, що не ввійшли до Зібрання творів у 50 томах. Львів: Каменяр, 2002. – С. 224.
[385] *Франко І.* Одвертий лист до галицької української молодежі // Зібр тв.: У 50 т. К.: Наук. думка, 1986. Т.45. – С. 405.

до української національності, а з іншого, – демонструють, що не належать і до російської національності. Ці погляди мислителя сьогодні вельми актуальні в контексті утвердження національної ідентичності. Тим паче, що процес націотворення незавершений.

За своїми соціально-політичними поглядами І. Франко соціаліст. Соціалізм, як суспільний ідеал, ґрунтувався не на класових цінностях, а на загальнолюдських. Соціалізм, як майбутній устрій, за І. Франком, буде заснований на якнайширшому самоуправлінні общин, повітів і країв, складених із кількох людей і поєднаних між собою вільною федерацією, що ґрунтується на солідарності інтересів. При цьому він категорично відкидає існування держави при соціалізмі. Вона не може існувати в майбутньому суспільному ладі. Адже функціонування держави передбачає наявність у ній привілейованого прошарку управлінців, які неодмінно узурпують владу в суспільстві, поставлять себе над рештою народу і замість декларованої рівності у суспільстві знову постане нерівність.

І. Франко досить обережно підходить до шляхів реалізації соціалізму як суспільного ідеалу. Він категорично виступає проти штучного насадження соціалізму. Таке насадження гальмує розвиток соціальних процесів у формуванні демократичного цивілізованого суспільства. Воно обертається для народу тяжкими соціально-політичними, економічними і духовними втратами.

На тлі культурницько-філософської діяльності речників "Молодої України" на межі сторіч зароджуються ідеї **національного радикалізму**. Їх вперше виклав **Микола Міхновський** (1873–1924) у брошурі "Самостійна Україна" (1900), обґрунтувавши ідею **політичної незалежності України**.

Для М. Міхновського націоналізм – це велетенська і непереборна сила, яка спонукає до боротьби, запалює фанатизмом поневолені нації в їхній боротьбі за свободу. На його думку, головна причина нещастя нашої нації – це брак націоналізму серед широкого її загалу.

Історіософська концепція М. Міхновського ґрунтується на визнанні нації єдиним істинним суб'єктом всесвітньої історії. Передумовою існування нації є державна самостійність. Адже лише держава може забезпечити своїм громадянам нічим не обмежений всесторонній духовний розвиток і матеріальний достаток. Пишний розквіт індивідуальності можливий тільки в державі, для якої плекання індивідуальності є метою. Тому **державна самостійність** і є **національним ідеалом.**

Історичний поступ, за М. Міхновським, визначається дедалі зростаючою боротьбою націй за своє звільнення та утворення національних держав. На основі аналізу досвіду національно-визвольної боротьби пригноблених народів, він формулює два ключові висновки. По-перше, нинішній стан людства переконливо засвідчує, що національне питання в цілому світі вже на часі, хоча ще далеко до його справжнього і справедливого розв'язання. По-друге, єдино можливим шляхом розв'язання національного питання може бути збройне повстання пригнобленої націй проти чужого панування.

Наразі Україна переживає затяжну історичну драму. Наш нарід, пише М. Міхновський, перебуває у становищі зрабованої нації, що втратила ознаки реального суб'єкта історії. Цей трагічний нинішній стан України розпочинається від Переяславської Ради (1654), коли Українська козацько-селянська республіка поєдналась із Московською монархією політичною унією. З того часу українська нація політично й культурно помалу завмирає, старі форми життя зникають, республіканська свобода нівечиться, нація знесилюється, гине, але згодом знову відроджується, з-під попелу старовини виникає ідея нової України.

Проаналізувавши Переяславську угоду, М. Міхновський робить висновок, що ця угода не передбачала входження України до унітарної Російської держави, а стверджувала утворення конфедерації двох незалежних держав. Одначе московські царі не виконували своїх зобов'язань, згідно з Переяславською конституцією. Вони чинили так, наче наша нація зреклася своїх державних прав. Але ні сам український народ, ні його чільні

державці ніколи не давали такої згоди, а відтак не зрікалися прав, що належать йому за Переяславською конституцією[386].

Звідси ті слушні запитання, які ставить М. Міхновський. За яким правом російський царський уряд поводиться з нами на нашій власній території, наче зі своїми рабами? Яким правом видано закон 1876 року, що засуджує нашу національність на смерть? На підставі якого права з наших дітей готують по школах заклятих ворогів і ненависників нашому народові? І найголовніше, чи має право царський уряд взагалі видавати для нас закони?

Очевидно, що розв'язати існуючу колізію шляхом добровільного дотримання вимог договору, марно сподіватися. Не вірить М. Міхновський і в можливості єднання соціально пригноблених представників пануючої та поневоленої нації. Єднання можливе лише між поневоленими народами в боротьбі за власне національне, а тим самим і соціальне звільнення.

Ще однією перепоною на шляху до реалізації національного ідеалу є відсутність **національної еліти**, правом і обов'язком якої є керувати народом у його боротьбі за національну волю. Незважаючи на те, що еліта зрадила інтереси нації, вона віднайде в собі сили для ствердження нової реальності – політичної самостійності України.

Починаючи з 20-х років XX ст., дослідження української національної ідеї продовжується за кордоном. Одним із центрів філософської й культурно-освітньої діяльності був Український Вільний Університет у Празі. Тут, в еміграції, речники націоналізму прагнули зрозуміти, чому було втрачено українську державність. Критикуючи винуватців поразки – ідеологів демократії та соціалізму – українські націоналісти прагнули теоретично обґрунтувати програму дій досягнення політичної самостійності України. Послідовним речником інтегрального націоналізму був **Дмитро Донцов** (1883–1973).

---

[386] *Міхновський М.* Самостійна Україна // Вивід прав України, 1964. – С. 161–162.

У своїй праці "Націоналізм" (1926) *Д. Донцов* висунув **ідею політичної нації**, "нації, ідеалом і метою якої був політичний державницький сепаратизм, повний розрив з усякою Росією, а культурно – повне протиставляння цілому духовому комплексові Московщини; під оглядом соціяльним – неґація соціялізму"[387]. Якщо мета нації – незалежність і повний сепаратизм, то засіб її досягнення – національна революція проти Московщини. Зреалізувати цю мету може людина нового духу, людина, яка вірить в українську національну ідею, в її правду й жадає її здобути.

Наразі українство замість національного ідеалу має надщерблені скрижалі старих вивітрених "мудрощів", саламагу із "поступу", "еволюції" та "міжнародного братерства". Це – отруйне зілля для здорового народного організму, що веде до декадансу національного світогляду. Занепадницький дух речників української інтелігенції XIX ст. полягав у їхній наївній вірі у всесильність розуму, який не лише не потребує вольових зусиль, а принагідно зменшує вольовий імпульс людської діяльності. Дев'ятнадцяте сторіччя у своїй другій половині, зазначав *Д. Донцов*, почало забувати, що таке *воля*, пам'ятаючи лиш про *розум*, що таке *боротьба* і що таке *нація*, як одна з найгарніших еманацій волі до боротьби і боротьби за волю. ***Розум***, ***еволюція*** *і* ***космополітизм*** – цінності XIX ст.

**Раціоналістичний світогляд**, у якому всевладний розум домінував над волею, послаблюючи її, за *Д. Донцовим*, має заступити **світогляд українського націоналізму**, що містить ясно сформульовану мету в образі ідеалу, до якого прагне національна воля й сама воля, що є мотивом діяння. "Те, що бракує українській ідеї, це "*цілком новий дух*". Наша мандрівка по пустелі ще не скінчилася тому, що були в нас тисячі воль замість однієї, і сотки туманних, замість однієї яскравої думки, що лучила б усіх в одну цілість. Бо що є нація, коли не скупчення мільйонів воль довкола образу спільного ідеалу? Ідеалу панування певної етнічної групи

[387] *Донцов Д.* Націоналізм. Вінниця: ДП "МКФ", 2006. – С. 20.

над територією, яку вона одержала в спадщині по батьках і яку, хоче залишити своїм дітям"[388].

Досі українство не спромоглося на це велике хотіння, бо не мало яскравого ідеалу. Ми просто любимо своє, почуваємо ніжність до всього рідного. Очевидно, зазначає Д. Донцов, для перемоги національної ідеї вона має нести в собі *інстинкт панування*, влади, бажання накинути себе ворожій думці й світові, *вести* за собою, *уряджувати* життя, хоч би й силою. Ідея, яка обмежується альтруїзмом, є безсилою. Для прикладу, все те, чого бракувало українській ідеї, мали чужі ідеї, зокрема російські, з якими доводилося нам мати справу, а саме: відвагу, енергію, рішучість і примус.

Вихід із рабського становища Д. Донцов убачає в переоцінці вартостей. "Мусимо набрати ***віри в велику місію своєї ідеї***, і агресивно ту віру ширити. Нація, яка хоче панувати, повинна мати й панську психіку народу-володаря. "Фанатизм" і "примус", а не "ніжність", сповняють основну функцію в суспільнім житті, і їх місце не може лишитися незайнятим. Не займемо ми, займе хто інший"[389].

Формування української національної ідеї в Д. Донцова органічно пов'язане з прагненням знайти відповіді на злободенні питання українського життя: через що спустошена земля наша? Хто, куди і як має провадити українське суспільство? Творчим чинником, що визначає зміст національної ідеї та провадить суспільство до його реалізації, є **провідна верства**. Поділ суспільства на еліту й маси зумовлений не соціально, а згідно з духовною природою людей, тому в кожному суспільстві є лицарі й плебеї, герої за націю і німі, підлі раби, мученики за віру і сонне кодло відступників тощо. Взаємини між елітою і масою слугують Д. Донцову фундаментальним принципом аналізу української історії.

На його думку, причини занепаду Української держави необхідно шукати не в географічному положенні, не в народові, а

[388] *Донцов Д.* Націоналізм. Вінниця: ДП "МКФ", 2006. – С. 202.
[389] *Донцов Д.* Націоналізм. Вінниця: ДП "МКФ", 2006. – С. 208.

в провідній верстві українського суспільства, її духовному занепаді. Цей занепад став наслідком того, що в XIX ст. українська інтелігенція зреклася духу історичних традицій, зокрема княжого Києва та козаччини, "старокиївських традицій нашої кастової гієрархічної культури".

*Д. Донцов* називає причиною цього повороту різницю ментальності двох каст, що є в кожній нації. Духовне обличчя народу залежить передусім від його расової субстанції. Серед різних расових типів населення України він виділяє людей двох культурних типів – хліборобського й номадського. Згідно з ним, нордійці (номади) – це великі формотворці, будівничі нації, організатори суспільності. Саме з них виросла провідна верства – еліта, що здатна до духовного панування.

Натомість друга раса – провансальці. Вони – творці культури хліборобського кола. Їхні інтереси матеріальні та приземлені. Характеризуючи цей тип *Д. Донцов* зазначає, що він "жадний на гроші, працьовитий і діяльний, коли сподівається заробітку, інакше лінюх, для ідеї працювати не любить". Найвища мета представника цієї раси – досягнення особистого й родинного добробуту[390].

Трагедія нашого часу, стверджує *Д. Донцов*, полягає у тому, що наша інтелігенція намагається з принципів рідного провансальства зробити "гравітаційний осередок для національної культури взагалі"[391]. Безперечно, культура, витворена цією верствою, може бути по-своєму багата і стародавня, але це культура селянська за своєю суттю, тобто культура нижчої верстви. Суспільне життя, засноване на такій культурі, втрачає свою опору, воно є суспільством без провідної верстви. Нормальне, здорове суспільство не може існувати без провідної верстви, бо за самою природою є аристократичним. У ньому кожна верства виконує свою функцію та займає своє місце. До середини XIX ст. непорушним правилом національного життя України було культурне

[390] *Донцов Д.* Дух нашої давнини. Дрогобич: Відродження, 1991. – С. 222–227.
[391] *Донцов Д.* Дух нашої давнини. Дрогобич: Відродження, 1991. – С. 89.

й духовне підпорядкування провідній верстві. Це верства людей особливого типу – фанатики, аскети, подвижники. Головні прикмети правлячої верстви – мудрість, мужність, шляхетність, тобто готовність жертовно служити вищим ідеалам.

У сучасному суспільному житті владні позиції посідає псевдоеліта – верства лицемірів. Тому найнагальніша проблема – детронізація сучасної нашої псевдоеліти. На її місце має прийти нове лицарство, що впорядкує українське суспільство на принципах суворої ієрархії і кастовості. Нова еліта повинна сформулювати українську ідею, яка спрямовує енергію провідників на державно-творчі процеси. На думку Д. Донцова, нові провідники, по-перше, повинні бути сильними й рішучими в організації політичної влади, а по-друге, надихнути собою таку суспільну форму господарства, яка б давала змогу піднести благоустрій, потроїти моральні й фізичні сили країни в порівнянні з її теперішнім станом. Нація, наголошував Д. Донцов, не обмежується завданнями дня, ані тим станом, який застала така генерація. Нація дивиться в минуле, де в традиціях шукає свою відправну точку, і в майбутнє, яке має урядувати для наступних поколінь.

Українську національну ідею впродовж XX ст. розвивали в діаспорі. Лише в 90-х роках відновлюється дискурс щодо національної ідеї та її обґрунтування в контексті незалежності України. Враховуючи політичний, економічний і культурний виміри національної ідеї, можна визначити її як ідею сильної, процвітаючої України; ідею державності, патріотизму і солідарності; ідею конституційного порядку, громадянського миру й злагоди; ідею духовності, справедливості та відкритості світу. Без національної ідеї втрачаються вектори суспільного поступу. Оскільки національна ідея визначає соціальні пріоритети, то вона є потужним чинником консолідації суспільства, утвердження демократії, добробуту та національної ідентичності.

## Ï è ò à í íÿ äëÿ ñà ì îêî í ò ðî ëþ:

1. *Які риси романтичного світогляду?*
2. *Чому "Історія Русів" – це метаоповідь української історії?*
3. *Охарактеризуйте українську ідею в світогляді кирило-методіївців.*
4. *Розкрийте зміст історіософської концепції М. Костомарова.*
5. *Як творчість М. Гоголя пов'язана з українською духовною традицією?*
6. *Які риси притаманні світогляду Т. Шевченка?*
7. *Розкрийте зміст ідеалу "громадівського соціалізму", за М. Драгомановим.*
8. *Який суспільний ідеал обстоював І. Франко?*
9. *Чи тотожні поняття "суспільний ідеал" і "національний ідеал"?*
10. *Що таке "поступ" та які його причини, за І. Франком?*
11. *Як взаємопов'язані націоналізм і космополітизм у реальному житті, за Т. Зіньківським?*
12. *Який зміст "українського національного ідеалу", за Д. Донцовим?*

## Ë³ò åðà ò óðà


1. Вільчинський Ю., Скринник М. та ін. Розвиток філософської думки в Україні: Курс лекцій. К.: ІСДОУ, 1994. 272 с.
2. Горський В. Історія української філософії: Навч. посібн. К.: Наук. думка, 2001. 375 с.
3. Донцов Д. Націоналізм. Вінниця: ДП "МКФ", 2006. 236 с.
4. Донцов Д. Дух нашої давнини. Дрогобич: Відродження, 1991. 341 с.
5. Драгоманов М. Шевченко, українофіли і соціалізм // <www.dragomanov.info>.
6. Костомаров М. Книги битія українського народу // Вивід прав України. Львів: МП "Слово", 1991. С. 50–58.
7. Кремень В.Г. Філософія національної ідеї. Людина. Освіта. Соціум. К.: Грамота, 2007. 576 с.

8. Попович М. Національна ідея і соціальні трансформації в Україні. К., 2005. 328 с.
9. Скринник М. Наративні практики української ідентичності: доба Романтизму. Львів: Каменяр, 2007. 367 с.
10. Франко І. Що таке поступ? // Зібр. тв.: У 50 т. К.: Наук. думка, 1986. Т. 45. С. 300–349.
11. Франко І. Мозаїка: Із творів, що не ввійшли до Зібрання творів у 50 томах. Львів: Каменяр, 2002.
12. Франко І. Поза межами можливого // Зібр. тв.: У 50 т. К.: Наук. думка, 1986. Т. 45. С.276–285.

# Розділ 17

## КУЛЬТУРА ТА ЦИВІЛІЗАЦІЯ: ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ

***Коло питань:*** Філософське розуміння культури: натуралізм, соціологізм, аксіологізм. Глобально-технократичний та локально-культурологічний підходи до інтерпретації цивілізації. Перспективи культурно-цивілізаційного поступу.

Філософія, критично переосмислюючи духовний досвід людства в цілому, з'ясовує не лише сенс буття народів (націй, людства), межові умови їхнього існування, але й культурно-цивілізаційні перспективи. Філософія завжди прагнула віднайти відповіді на такі буттєвозначущі питання: звідки ми? Хто ми? Куди йдемо? Саме філософська рефлексія культурно-цивілізаційного досвіду людства дає змогу виявити його перспективи на порозі XXI сторіччя.

Культура – надзвичайно складний феномен, який досліджують як конкретні науки, так і філософія. Антропологія, археологія, етнографія, мистецтвознавство, історія, соціологія, витворюють свій **"образ культури".** Тому не дивно, що на сьогодні в літературі налічують приблизно 500 дефініцій культури, й усі вони мають право на існування. Філософія, на відміну від науки, розглядає культуру не в її емпіричних проявах, а як феномен людського буття взагалі. Специфіка філософського підходу до культури полягає в тому, що він аналізує її в таких аспектах:

1) з'ясовує істотність культури та її ґенезу; 2) розкриває функціонування та тенденції поступу культури; 3) виявляє смисли культури як сфери духовного буття людини.

У філософській інтерпретації істотності культури намітилися такі тенденції: **1) натуралістична; 2) соціологічна; 3) аксіологічна**.

**Натуралістичне** розуміння культури полягає в перебільшенні її природної основи при трактуванні істотності, що виявляється і в етимології слова "культура", яке означає в перекладі з латини: "обробляння ґрунту", зміни в природному об'єкті, здійснювані людиною.

Натуралістичне розуміння культури зароджується в просвітництві XVIII ст. і здійснюється через протиставлення культури та природи в антропологічному контексті: природна людина – культурна людина. Цю позицію репрезентують праці Вольтера, Ж.-Ж. Руссо, П. Гольбаха. Та найчіткіше вона подана в працях К. Гельвеція "Про розум" (1758) і "Про людину" (1770). За К. Гельвецієм, людина – частина природи, але такі її суттєві характеристики, як здатність до усвідомлення та мислення, моральні риси, не можна пояснити лише природною організацією. На його думку, величезна розумова нерівність, як і моральна доброчинність, є результатом відмінностей у вихованні. Згідно з К. Гельвецієм, ніхто не отримує однакового виховання і не може бути поставленим в однакові умови з іншими. Проте за належних обставин кожна людина здатна піднятися на найвищі щаблі культури.

У новітній філософії натуралістичний підхід сформувався в натуралістичному відгалуженні філософської антропології (40-і роки XX ст.) та в марксистській філософії (60–70-і роки XX ст.). Його прибічники під **природою** розуміють все те, що виникло само собою й саморозвивається (атеїзм), або сукупність всього того, що створене Богом (теїзм).

**Культура,** за цим підходом, становить собою все те, що безпосередньо створене людиною, завдяки її предметно- та духовно-практичній діяльності. Культура постає як результат перетво-

рення природи, людини та суспільства. На відміну від первісної природи, культуру розуміють як сферу людської опредметненості, тобто як другу, штучну природу. Саме звідси походить традиційний поділ культури на матеріальну та духовну.

Натуралістичний підхід у філософській антропології репрезентує **Арнольд Ґелен** (1904–1976). У своїх працях, зокрема в дослідженні "Людина. Її природа та місце в світі" (1940), він послуговується поняттями **"природне оточення", "життєве оточення"** та **"життєвий світ". Природне оточення** – це все те, що дане живим істотам у "готовому" вигляді, а **життєве оточення** є сукупністю умов, потрібних для життя цього виду живих істот.

Життєве оточення тварини є життєвою нішою, виокремленою генетично з природного середовища. Тварина живе в природі й природою, змінюючи її своєю присутністю. Якщо вона не віднаходить найголовніших умов, потрібних для існування, то її загибель неминуча. Для тварини життєво значущі чинники виділені з середовища її генетичною інформацією, внаслідок чого простір її життєвого оточення мозаїчно-дискретний.

Відмінність між людиною та іншими живими істотами полягає у фундаментальній невизначеності життєвого світу людини. Індивід не має наперед заданої (генетично) інтенції життєвого світу. Його життєвий світ соціально зумовлений. Засвоюючи взірці поведінки та способи орієнтації цього суспільства, індивід освоює всі речі і ситуації як такі, що можуть виявитися життєво важливими. Його життєвий світ безперервний (континуальний). Саме це дає йому змогу переоцінки тих способів поведінки та ціннісних орієнтацій, які він засвоїв. За аналогією з індивідом, **життєвий світ соціуму** теж невизначений (не заданий наперед). На те, який саме життєвий світ "вмонтує" в природне середовище той чи той соціум, впливає сукупність найрізноманітніших чинників. Не заперечуючи можливості дослідження тих чи тих чинників у формуванні життєвого світу соціуму, А. Ґелен вважає, що кожен соціум, будуючи свій життєвий світ, вільно реалізує свою творчу енергію. Цей неповторний життєвий світ і є куль-

турою. **Культура,** вважає він, **– це дії та заплановані зміни світу**[392]**.**

У марксистській філософії тему культури досліджували М. Злобін, М. Каган, Е. Маркарян та інші філософи. На думку М. Кагана, кожна людина інтуїтивно пов'язує себе з культурою. Жодна людина не поширює розуміння культури на життєдіяльність тварин і не говорить про культуру мурах чи мавп. Культура, за М. Каганом, є "інобуттям людини й водночас її істотною характеристикою. І хоча людина належить природі та суспільству, вона є також носієм культури, яка знаходиться і поза нею, в її творіннях, і в ній самій"[393].

За марксистською філософією, недостатньо в розумінні культури констатувати взаємозв'язок людини та культури, а необхідно виявити **внутрішню структуру культури**, реальні форми її зв'язку з людиною. Вихідним пунктом функціонування та розвитку культури є **людина як суб'єкт діяльності.** А тому в розумінні культури цей підхід пропонує розглянути типи діяльності, в яких культура реалізується. Марксизм вважає визначальною щодо культури **предметно-практичну діяльність**, яка спрямована на задоволення потреб людини, розвиток її здатностей та на опредметнення її сутнісних сил. У такий спосіб створюється новий, надприродний предметний світ, "друга природа", предметне (матеріальне, духовне, художнє) інобуття людини. Завдяки культурній предметності можна передавати вироблені людиною потреби та здатності іншим людям, іншим генераціям, оскільки генетично програми людської діяльності не передаються. Але водночас виникає потреба в новій формі діяльності – розпредметненні того, що закладено в предметному бутті культури. Засвоюючи у такий спосіб цінності та вміння, людина вдосконалює свою діяльність. Отже, її предметна діяльність є основою культури, її постійного збагачення та поступу.

---

[392] *Гелен А.* О систематике антропологии // В кн.: Проблема человека в западной философии. М.: Прогресс, 1988. – С. 161.
[393] *Каган М.* К вопросу понимания культуры // Вопр. филос., 1989. №4. – С. 78.

Згідно з марксизмом, зведення культури лише до предметної діяльності без розпредметнення породжує її спрощене розуміння. Зокрема, культуру деякі дослідники тлумачать як сукупність матеріальних і духовних предметів, створених людиною або як спосіб їхнього створення, або як те й те одночасно. Тому більшість дослідників культури цього напряму філософії вважають важливим структурним компонентом культури **спілкування.** За марксистською філософією, спілкування є певним видом діяльності, але не предметної, оскільки воно не створює жодної реальної предметності. **Спілкування є міжсуб'єктною взаємодією,** мета якої полягає в досягненні спільності між людьми, що спілкуються в процесі життєдіяльності. Спілкування є специфічним способом стосунків між людьми, коли людина визнає в іншій особі рівноцінного партнера й ділиться з ним (на вербальному рівні) тією інформацією, якою володіє, водночас збагачуючи його й себе. Спілкування, яке розгортається в соціокультурному просторі та часі шляхом вербальної комунікації, здійснює рівноцінний обмін здобутками культури, сприяє її засвоєнню, збагаченню та трансляції від покоління до покоління.

На думку М. Кагана, усталене в марксизмі розуміння культури недооцінює **художньої діяльності,** яка здатна подвоювати реальне людське життя, перенесенням всіх проблем дійсного буття в план уявного життя. Тільки людина здатна на особливий спосіб поведінки, що органічно поєднує її предметну діяльність зі спілкуванням, яке надає їй символічного значення та значущих смислів. Художня діяльність, вважає М. Каган, грандіозно розширює досвід людини у всіх його формах, що в реальній практично-предметній діяльності та в спілкуванні здійснити неможливо.

З викладеного вище випливає, що натуралістичний підхід до культури наголошує на її **діяльнісній сутності,** що поза людиною не існує жодної сфери культури. Там, де є людина, її діяльність, зв'язок між людиною та природою, там і є культура. Згідно з марксистським підходом, культура – система надбіологічно вироблених засобів здійснення людської діяльності, завдяки

яким функціонує та розвивається суспільне життя. Тут культура виявляє ще одну істотну рису, а саме: свій **надбіологічний**, соціальний характер. Це означає, що вона не передається від покоління до покоління генетично, а транслюється соціально: через мову, освіту, виховання, включення в різні види діяльності.

Людина живе своєю культурною сферою і, зазвичай, укорінюється в ній, стає прив'язаною до неї. Це дало А. Ґелену підставу ввести у науковий вжиток поняття "здатність до культури", як варіабельність способів мислення та форм діяльності. Річ у тім, що при низькому коефіцієнті здатності до культури людина невідривна від середовища й може повноцінно функціонувати лише в цій культурі (традиційні культури). При високому коефіцієнті людина здатна пристосовуватися до найрізноманітніших культурних середовищ.

Водночас культура є характеристикою самої людини, взята поза діяльністю людини вона позбавляється життєвості, динаміки. Творячи культуру, людина перетворює не лише природу, а й сама формується як культурна істота: засвоює мову, традиції, способи та навички діяльності, притаманні цій культурі. А це означає, що істотною рисою культури є **самотворення людини.**

Отже, позитивним моментом натуралістичного підходу до культури є діяльнісно-практичний зріз взаємин "людина–природа", "людина–суспільство", "людина–людина". Тому цей підхід має право на існування й успішно може використовуватися, аналізуючи функціонування культури в її предметно-практичному аспекті.

У 40-і роки XX ст. виникає **соціологічний підхід,** який виходить із твердження, що людина як соціальна істота існує лише в умовах культурного середовища, а отже, культура рівнозначна соціальності. Інакше кажучи, прихильники цього підходу вважають, що суспільство й культура виникають одночасно. Оскільки культура – соціальний феномен, продукт життєдіяльності соціуму, тому поняття культури та соціуму тотожні. Найчіткіше цей підхід репрезентує американський культуролог **Леслі Вайт**

(1900–1975) у працях "Культурологія" (1949), "Вступ до культурології" (1960), "Концепція культурних систем" (1975).

У культурі він виокремлює три підсистеми: **технологічну** (матеріали, інструменти, техніка), завдяки якій здійснюється взаємодія людини з природою; **соціальну** (економічні, професійні, політичні, військові, етичні взаємини між людьми), що зумовлює різні типи поведінки людей; **ідеологічну** (знання, віра, ідеї, міфи, релігія, філософія, наука, мистецтво, мораль, народна мудрість),[394] яка визначає специфіку спілкування людей. Як бачимо, культуру Л. Вайт ототожнює з підсистемами суспільства, при чому соціальну та ідеологічну підсистеми вважає похідними від технологічної.

Система культури утворюється з багатьох стійких автономних структур, організацій, кожній з яких притаманна певна сила й своя власна мета. Ці структури Л. Вайт назвав **"векторами"**, за аналогією з фізикою. Отже, система культури включає автономні культурні вектори, що розвиваються та функціонують за власними законами. До векторів культури він зараховує наукові співтовариства, банки, індустрію, сільське господарство, організовану злочинність тощо. Головна мета векторів культури – обслуговування їхніх інтересів. Ці вектори впливають один на одного й на культуру в цілому. Цей вплив, за Л. Вайтом, можна встановити, виходячи з їхньої потуги. Так, потужність релігійних організацій можна виміряти числом їхніх членів, власністю, обсягом пропаганди тощо.

Вектори культури, на думку Л. Вайта, живуть своїм власним життям і змагають з іншими: кожен прагне до розширення сфери свого впливу, витіснення інших у ході конкуренції. Незважаючи на жорстке ставлення векторів один до одного, їхня соціальна структура дає змогу їм адаптуватися до співжиття та толерантності в межах єдиної цілісної культури. У результаті чого культура постає врівноваженою цілісною системою з установленим балансом векторів.

---

[394] *White L.* The Science of Culture. N.Y., 1949. – P. 364 .

Способом існування кожної культури є її постійне оновлення як векторів, так і балансу між ними. Такий спосіб існування культури дає змогу новим життєздатним векторам, які несуть інновації, вносити дисбаланс у рівновагу, яка в ній усталилась. Відновлення рівноваги призводить до заміщення в культурі одних векторів іншими, що робить її більш життєздатною. Поява нових векторів не є раціонально спланованим процесом, а здійснюється стихійно, некеровано. В цій стихії виявляється **орієнтованість культури** на **новації**, на відтворення різноманітності засобів колективного та індивідуального життя людей. Вони стимулюють, мотивують, програмують, реалізують і забезпечують соціальну активність як індивідів, так і окремих спільнот. Отже, за Л. Вайтом, **культура** постає **цілісним адаптивним механізмом самозбереження людства як роду.**

Отже, у 40–50-х роках XX ст. Л. Вайт на противагу репресивному розумінню культури в бігевіоризмі та класичному психоаналізі запропонував її адаптивну інтерпретацію, розглядаючи її як "доброзичливого опікуна людства". Таке розуміння культури сформувалося в нього під впливом дослідження первісних культур. Однак дослідження культур, що вступили в цивілізаційний етап, змусило Л. Вайта переглянути свій погляд на функції культури.

Людина, завдячуючи культурі, забезпечувала себе їжею та вогнем для її приготування, одягом і житлом, що оберігали її від зовнішніх несприятливих впливів, витворювала богів та міфи, що вводили її в оману, ігри й танці для розваги. Водночас за допомогою засобів культури людина знищувала мільйони чоловіків, жінок і дітей у війнах, їх вбивали та спалювали в часи інквізиції, їх знищували тоталітарні режими. Забезпечуючи своє життя, люди за допомогою засобів культури стирали з лиця землі різноманітні види тварин та птахів. Розвиток сільського господарства перетворив на пустелю значні за обсягом території Землі. Величезні ресурси океанів теж знаходяться під загрозою індустріальної та комерційної практики. Щоразу більше забруднюється атмосфера планети. На основі цього Л. Вайт робить

висновок: культурні системи інтенсивно прямують до того, щоб зробити планету безлюдною[395].

Виявивши суперечливий характер культури та притаманні їй деструктивні елементи, дослідник робить ще один висновок: культура є цілком незалежною від волі людини, фатальною некерованою силою, розвиток якої стосовно людини виконує ту ж роль, що й геологічні та космічні процеси. Необхідно зауважити, що соціологічний підхід Л. Вайта неминуче веде до ототожнення культури та цивілізації. Саме індустріальна цивілізація в середині XX ст. стала деструктивною силою стосовно людини, її природного та культурного середовища.

Отож, у соціологічному підході чітко простежують інструменталістську спрямованість культури. Її об'єктивовані феномени та існуючі стереотипи діяльності забезпечують **ефективність функціонування суспільства**. Культура передовсім є цілісним адаптивним механізмом, який забезпечує самозбереження спільного життя людей. На думку Л. Вайта, культура несе в собі сильний адаптивний заряд і на перспективу. Водночас, наголошує вчений, культурні системи, вступаючи в етап цивілізації, замість адаптивної функції починають виконувати деструктивну функцію, що виявилось у кризі індустріальної цивілізації в 60–70-х роках XX ст.

Ототожнення суспільства та культури – традиція американської культурології, й це не випадково. Адже американська нація немає етнічного коріння – етнокультури, вона становить собою конгломерат народів та культур і вражає світ своїми цивілізаційними здобутками.

У 20-х роках XX ст. формується **аксіологічний підхід** до розуміння культури. Його репрезентує філософія життя (В. Дільтай, Г. Зімель, О. Шпенґлер), неокантіанство (В. Віндельбанд, Г. Рікерт, Е. Касірер) та феноменологія (Е. Гусерль, М. Гайдеґер).

---

[395] *White L.* The Concept of Cultural Systems. A Key to Understanding Tribes and Nations. N.Y., 1975. – P. 10–11.

На відміну від соціологічного підходу, його формування йшло шляхом розмежування понять "культура" та "цивілізація". Зазначимо, що до кінця XIX ст. ці два поняття у філософії не розрізняли. Започатковує ж поділ життєвого світу на культуру та цивілізацію **Освальд Шпенґлер** (1880–1936) у своїй праці "Присмерк Європи" (1918, 1922). За О. Шпенґлером, **процес культурогенези** включає історію народження, розвитку та старіння окремих культур. Цей цикл проходить кожна культура. При цьому культура як вияв життя, творчої енергії на стадії свого "старіння" схильна втрачати "відкритість", здатність живого саморуху та продукувати застиглі схеми та моделі. Інтенсивний, внутрішній неспокій, покладання щоразу нових смислів у культурі з часом підмінюється ерзац-культурою у формі "масових явищ". Цю стадію функціонування культури філософ називає цивілізацією, пов'язуючи її з гіперурбанізацією, розвитком техніки та технології, занепадом мистецтва, літератури, музики, поширенням ірреліґійності. Занепад культури означає, на його думку, появу цивілізації та розширення сфери її функціонування.

Отже, О. Шпенґлер започатковує **циклічний** підхід до культури, акцентуючи увагу на "замкнутості" її функціонування та наголошуючи на традиції як "душі культури". Таке бачення культури йде всупереч "**лінійному**" розумінню її функціонування та розвитку, яке репрезентоване в натуралізмі та соціологізмі. Воно акцентує увагу на новаціях у культурі, на створенні штучної природи та нових форм соціальності.

Біля витоків аксіологічного підходу стоять **неокантіанці Баденської школи Вільгельм Віндельбанд** (1848–1915) та **Генріх Рікерт** (1863–1936), які розглядають культуру як вартісний зріз суспільства. На їхній погляд, найважливішою проблемою філософії культури є розуміння вартостей, їхньої генези та призначення.

Г. Рікерт у праці "Науки про природу та науки про культуру" визначає **культуру** як все, що свідомо виплекане людиною й функціонує для задоволення спроектованих нею цілей, а тому є втіленням визнаних людиною вартостей. За Г. Рікертом, всі

історичні події та явища культури є неповторними й тому не підлягають узагальнюючому аналізу методами природничих наук. Для того, щоб описати неповторність явищ культури необхідно звернутися до ідіографічного, індивідуалізуючого методу, що ґрунтується на зарахуванні цих явищ до тих чи тих вартостей. Поняття вартості тут є центральним у розумінні культури.

**Вартості,** за Г. Рікертом, – це смисли, що лежать поза всяким буттям, тобто трансцендентні буттю, вони продукти людського духу, які людина віднаходить у свідомості як трансцендентальні сутності. Культура як втілення вартостей має задовольняти всю гаму потреб людини від вітальних до духовних. Об'єкти культури, що є носіями вартостей, філософ називає благами, на відміну від вартостей як трансцендентальних сутностей.

За Г. Рікертом, про вартості не можна говорити, що вони існують чи не існують, а лише що вони означають. Об'єкти культури як вартості блага є не просто бажаними, а загальнозначущими. Релігію, церкву, право, державу, мораль, науку, мову, літературу, мистецтво, господарство, а також необхідні для його функціонування технічні засоби Г. Рікерт зараховує до об'єктів культури або культурних благ у тому розумінні, що вони мають значення (смисл) для всіх членів суспільства. Об'єкти культури, що позбавлені вартості, стають частиною природи. Завдяки наявності чи відсутності віднесення до вартості ми можемо розрізняти два види об'єктів: природні та культурні. Культура як система вартостей виражає міру людського в людині й сенс усього, що створено людиною, тому її **істотність духовно-вартісна.**

Представник **Марбурзької школи** неокантіанства **Ернст Касірер** (1874–1945) розробив символічну концепцію культури, яку виклав у праці "Есе про людину" (1945). Він визначає її як форму розумової діяльності, що спрямована на створення та усвідомлення символів. Теоретичне обґрунтування символічної природи культури філософ здійснює шляхом аналізу специфіки **людського світу**. Наукове підґрунтя цього дослідження складають висновки біолога Йогана Ікскюля, зокрема його внутрішня **біологічна схема організму.** Вона, за Й. Ікскюлем,

є "**функціональним колом"**, завдяки якому кожен живий організм адаптується й пристосовується до природного середовища. **Функціональне коло** зумовлене анатомічною структурою організму і включає систему рецепторів й ефекторів. Кооперування й урівноваження цих двох систем забезпечує виживання організму. Система рецепторів отримує зовнішні стимули, а ефектори забезпечують систему реакцій на ці подразники. На базі функціонального кола формується індивідуальний досвід організму та його життєве оточення.

Очевидно, пише Е. Касірер, що людський світ формується за тими ж самими біологічними правилами, що й життєва ніша тварин. Проте функціональне коло людини значно ширше не лише кількісно, але й якісно, оскільки людина має цілком новий спосіб пристосування до навколишнього середовища. Особливість цього пристосування полягає в тому, що в людини між системою рецепторів і системою ефекторів, які є у всіх тварин, є ще третя ланка – **символічна**[396]**.**

Символічна система зумовила докорінну відмінність між органічними реакціями та людськими відповідями на дію зовнішнього стимулу. Якщо тварина реагує на стимул безпосередньо, то людина – опосередковано через символічну систему, яка відсутня у тварин. Людина не протистоїть фізичній реальності безпосередньо. Фізична реальність опосередкована для людини її діяльністю, яка, за своєю сутністю, символічна. Перш ніж звертатися до речі, людина передовсім звертається до себе, тобто до символічної системи. Людина через свою практичну й теоретичну діяльність укорінена в структуру символічного світу. Без цього світу вона не має ні знання, ні людського погляду на речі. Отже, за Е. Касірером, лише людина є справжнім носієм символічного бачення світу, його творцем. Цей світ і є світом людської культури.

---

[396] *Кассирер Э.* Опыт о человеке. Введение в философию культуры // Избранное. Опыт о человеке. М.: Гардарика, 1998. – С. 470.

До структурних компонентів символічної системи Е. Касірер передовсім зараховує **мову, міф, релігію, мистецтво.** Ці елементи виражають унікальність людського досвіду, який спрямував людське життя у зовсім іншому від природного напрямку. У порівнянні з твариною людина не просто живе у більш широкій реальності, а має новий її вимір, бо живе не лише у фізичному, але, головно, в символічному універсумі. Мова, міф, мистецтво, релігія – це частини цього універсуму, ті нитки, з яких сплітається складне мереживо людського досвіду. Набувши цей досвід, людина стає прикутою до нього, вона не може без нього жити, а може лише прийняти культурні умови свого власного життя.

Отже, за Е. Касірером, людина сприймає світ, ставиться до нього винятково в символічних формах, інакше вона не змогла б віднайти смисли "ідеального світу", що відкриває їй релігія, філософія, мистецтво, наука. Символ є єдиним інструментом культурного освоєння світу. Виокремивши символічні форми, Е. Касірер визнає за ними право на автономність і самодостатність. Це й дає змогу йому розуміти культуру як символічно значуще конструювання світу й різноманіття способів його побудови, де поряд із наукою так само реально функціонує мова, міф, мистецтво, релігія. Культуру як багатопланове, багатовимірне утворення не можна розглядати за шаблоном однієї з зазначених вище її форм. На думку філософа, світ науки, світ мови та міфу є трьома способами символічного карбування буття. А тому філософія символічних форм охоплює три рівні конструювання світу культури – мовний, міфологічний та науковий. На прикладі фундаментальних проблем простору, часу, числа, понять тощо Е. Касірер аналізує функцію їхньої символічної репрезентації на відзначених вище трьох рівнях культури. Рівні символічної інтерпретації буття не залежать одне від одного, що виявляється, наприклад, у чіткому розрізненні фізико-математичного конструювання простору та часу, від специфіки просторово-часової інтерпретації міфомисленням, а також лінгвістичної форми їхнього виразу. Отже, **світ культури – це світ, наповнений люд-**

**ськими смислами.** А завдання культури полягає в смисловій організації дійсності, тобто її символізації.

Різновидом аксіологічної інтерпретації культури є **феноменологічне** розуміння, яке започаткував **Едмунд Гусерль** (1859–1938). Подальшого розвитку цей підхід набуває в герменевтичній філософії **Мартіна Гайдеґера** (1889–1976) та **Ганса-Ґеорґа Ґадамера** (1900–2002). Його прибічники так само, як і Е. Касірер, не зводять культуру до предметно створеного світу. Феноменологічна редукція виносить за рамки культури як природну, так і соціальну реальність, що дає змогу розглядати її як переддані конструкти свідомості (трансцендентальні сутності), завдяки яким людина здатна до смислоконструюючої інтенціональної діяльності. Отже, культура у феноменології постає не як об'єктивовані результати діяльності, а як її мотивація чи принципи організації.

Феноменологічна інтерпретація культури орієнтує на віднайдення таких **трансцендентальних сутностей**, завдяки яким **конституюється смислообрій творчої діяльності** особи чи спільноти. У "Картезіанських медитаціях" Е. Гусерль зазначає, що наше існування здійснюється у безлічі традицій, тобто **культурний світ у всіх своїх формах існує через традицію.** Тому специфіка феноменологічного розгляду культури виявляється у дослідженні **буття-в-традиції**. Власне, традиція є передумовою розуміння, вона задає горизонт, у межах якого здійснюється розуміння буття. Вивчення переданої структури, елементів та функцій традиції дає змогу виявити специфічний вид буття, яким є культура.

Традиція наперед визначає те, що опиняється перед нашими очима, є своєрідною сферою передумов та упереджень, які спрямовують нашу увагу та окреслюють сферу відкритого для неї буття. А тому історичність буття-в-традиції, за М. Гайдеґером, означає, що власне минуле Dasein (тут-буття) не є чимось, що йде за ним, а є, швидше, чимось, що йде попереду нього. Отже, традиція є власним минулим Dasein, яке передує йому як передуюче людське ставлення до минулого. Вона, з одного боку,

уможливлює, а з другого, – обмежує будь-яке проектування Dasein.

Традиція, передовсім, обмежує людину в повсякденному житті у виборі можливостей, виборі смислів діяльності й орієнтує її на загальновизнані зразки поведінки, на досвід попередніх поколінь, зафіксований у суспільних нормах, вартостях та звичаях. Традиція дає можливість людині діяти немовби автоматично, не замислюючись, оскільки не потребує розумних підстав і постає в ролі певної самоочевидності (інтеційності дії). Авторитет традиції замінює собою особистий вибір. Культура постає як сфера трансцендентальних самоочевидностей, норм і вартостей, які передаються від генерації до генерації, спрямовують орієнтацію індивідів, їхні погляди та дії.

Пріоритетною функцією традиції є збереження **спадщини**, яке здійснюється за будь-яких історичних змін. Спадщина як зміст традиції спрямовує предметність смислів у нашому актуальному досвіді. Отже, ми знаходимось усередині спадщини, яка завжди слугує зразком нашого ставлення до минулого як тривання і майбутнього як його продовження.

Спадщина як поле історичної переддданості є смисловим підґрунтям нашого "життєвого світу". Спадщина містить у собі зразки усталеної поведінки та довіру до них, матрицю дій, практично випробуваних і значущих, тому вона постає інваріантністю будь-яких конкретних історичних світів. Водночас "життєвий світ" кожного Я є спільним світом – співбуттям з іншими. Спадщина, яку несе традиція зумовлює характер взаємин людей одне з одним, тобто задає систему регулюючих та орієнтуючих принципів співбуття.

У суб'єктивному світі особи спадщина виявляє себе у вигляді системи норм, вартостей та орієнтацій, за допомогою яких здійснюється освоєння потенційних ресурсів свого "життєвого світу". Норма для особи є правилом, взірцем, що встановлює можливості її життєдіяльності, за її допомогою особа зіставляє свої наміри з реальними умовами життя та визначає покарання за порушення встановлених правил. Це стосується не лише мі-

жособистісних стосунків, а й будь-якого актуально здійснюваного акту нашого досвіду в горизонті "життєвого світу". А тому для особи спадщина постає структурною єдністю певних видів та рівнів нормативності. Спадщина може нести як негативну, так і позитивну нормативність. Негативна нормативність культури має в собі елементи репресивності, постає своєрідним "гамуванням" природних виявів людського існування, допускаючи лише ті з них і в таких формах, легітимність яких визначає спадщина. Водночас позитивні норми визначають горизонт співбуття-в-традиції і сприймаються особою як те, що прийнято, або як звичай.

Вартість, на відміну від норми, несе в собі соціальну та особистісну значущість речей, явищ повсякденного світу і цим орієнтує особу при виборі чину чи поведінки в конкретних ситуаціях. Цінність стосовно особи є значущою очевидністю, тому що виражає зміст тієї спадщини, яка безпосередньо звертається до людини у життєвому триванні традиції.

Сказане вище, дає підстави стверджувати, що, за своєю сутністю, спадщина є духом народу, що об'єднує його в культурну цілість. Саме тому спадщина задає той горизонт, у рамках якого можлива комунікація та інтеракція різних генерацій. Духовне поле спадщини людина може сприймати або як **святиню**, або з упередженням. Сприймаючи спадщину як святість, люди прагнуть зберегти її у недоторканості для наступної генерації. Вона як минуле "тут-буття" постає самоцінним, нормативно обов'язковим, безсумнівним і таким, що не дозволяє жодної переоцінки. На цей погляд, сьогодення є лише блідою тінню минулого, а золоті часи десь позаду. Гасло такого погляду – бути вірним звичаям та "вірі дідів". Така позиція породжує непримиренне ставлення до будь-якої спроби не лише започатковувати нову традицію, а й нове тлумачення її змісту. В упередженому ставленні до традиції людина зберігає своєрідну "дистанцію" стосовно спадщини, випробовує її дієвість у конкретних ситуаціях. Зміст традиції ніби опосередковується сьогоденням. Цей погляд вимагає від людини, не забуваючи традицію, водночас збагачувати її, не відходячи від її коріння.

Традиція, за своєю сутністю, завжди національна, бо спрямована на збереження у народі того, що є своєрідним і повторюється від генерації до генерації. Вона збирає воєдино національний досвід різних поколінь. Національне виявляється не лише в змісті традицій, а й у способах та формах їхньої трансляції, зокрема в мові, предметному вираженні національної культури, усталених формах організації суспільного життя. Національна традиція вбирає в себе множину "партикулярних" традицій: релігійних, моральних, правових, політичних, естетичних, побутових тощо. Звідси випливає, що національний характер традиції виявляє себе у різних сферах людського духу: в праві, архітектурі, релігії, політиці, літературі, музиці, фольклорі тощо. У такий спосіб аксіологічний підхід до культури передовсім підкреслює в ній такі риси, як **самобутність** та **національну відрубність.**

У 60-х роках ХХ ст. стає актуальною **філософія цивілізації.** Це час, коли індустріальна цивілізація в Західній Європі та Америці вичерпала свої можливості й світ був поставлений на межу виживання через енергетичну та екологічну кризу. Це дало поштовх європейській та американській соціальній філософії до осмислення перспектив цивілізаційного розвитку. Як результат, з'явилися праці **Даніела Бела** (1919 р. н.), **Збігнєва Бжезинського** (1928 р. н.), **Джона Гелбрейта** (1908–2006), **Елвіна Тофлера** (1928 р. н.), що прогнозували до кінця другого тисячоліття появу постіндустріального суспільства. Щоправда, життя внесло корективи, й сьогодні цивілізація, до якої прямує людство, отримала назву **інформаційної**.

Для глибшого осмислення цивілізаційних процесів виокремимо такі підходи їхнього дослідження: **глобально-технократичний** та **локально-культурологічний.**

**Глобально-технократичний підхід** характеризує цивілізацію як етап лінійно-прогресивного розвитку людства, що становить собою єдине ціле. За цим підходом, **цивілізація** – такий етап історичного поступу людства, на якому основою життєдіяльності людини стають штучно створені засоби та умови життя. Ця основа включає матеріально-технічні, виробничо-

технологічні та соціально-організаційні способи життєдіяльності суспільства. Отже, такий підхід розглядає суспільство в його історичному розвитку, але бере лише його техногенний аспект. Тому цивілізація постає як постійна зміна техніки й технології, завдяки систематичному використанню наукових знань у виробництві. Штучний світ експансує життєвий світ людства.

Глобальний підхід стверджує, що цивілізація історично виникає на певному етапі розвитку культури, який пов'язаний із виділенням у традиційному суспільстві ремесел та застосуванням металевих знарядь. Е. Тофлер, аналізуючи цивілізаційний розвиток, виокремлює в ньому три етапи, що послідовно змінюють один одного: **аграрний**, **індустріальний** та **інформаційний**[397].

Аграрна цивілізація виникла на узбережжі Середземного моря (Єгипет, Вавилон, Месопотамія, Греція) приблизно в II–I тисячолітті до н. е. Головним економічним ресурсом тут була **земля**, обробка якої ґрунтується на силі м'язів людини з використанням енергії природних стихій: води, сонця, вітру. Саме в цей період зароджуються початки науки та освіти, що мали елітарний характер.

Індустріальна цивілізація виникла на Атлантичному узбережжі (Англія, Іспанія, Португалія) в XVII ст. Перехід до неї означав зміну матеріально-технічних засад функціонування цивілізації. Тут земля як ресурс поступилася місцем **капіталу** та **технічним засобам** матеріального виробництва. Цей етап цивілізації супроводжують технічні та науково-технічні революції, а тому людина більше покладається не на фізичну силу, а на розум. У зв'язку з цим виникає потреба в масовій інституалізованій освіті, яка стає дійсністю в XVIII ст. Факт інституалізації освіти та науки, а також їхнього зрощення стали могутнім джерелом прискорення індустріальної цивілізації.

Інформаційна цивілізація виникла лише в 50-х роках XX ст. на Тихоокеанському узбережжі (США, Японія), а згодом в 60–

[397] *Тоффлер Е.* Третя хвиля. К.: Вид. дім "Всесвіт", 2000. – С. 19–20.

70-х роках утвердилася в Західній Європі. Головний ресурс – **інформація** та **знання**, на основі яких здійснюється її експансія з зазначених вище країн у країни Центральної Європи та Азії.

Інформаційна цивілізація стала дійсністю завдяки якісному стрибку в нагромадженні, інтелектуальній обробці, збереженні та передачі інформації. Така інтелектуальна революція зумовлена появою **персональних комп'ютерів, мереж колективного користування** та **індустрії знання.** Інформація та знання перетворилися в найважливіший ресурс економіки, що став товаром, який продають та купують. Інформація сприяє впровадженню інновацій, які слугують джерелом додаткових прибутків, а володіння релевантною інформацією легко трансформується в економічні переваги, що забезпечують перерозподіл природних ресурсів, праці та капіталу. Наприклад, Індія за 15 років перетворилася з країни "третього світу" в ще одного "економічного тигра". У 1994 році в індустрії знання працювало 8,4 тис. осіб. На кінець 1999 року загальне число лише програмістів у цій галузі становило 280 тис. чоловік. У 1998 році Індія виробила 16,7% усього програмного забезпечення у світі.

**Комп'ютерна революція,** як стрибок у розвитку технікотехнологічної основи інформаційної цивілізації, бере свій розгін після Другої світової війни. Перші електронно-обчислювальні машини (ЕОМ) були створені в Англії (1943), США (1946) та в Україні (1951). Україна, на жаль, втратила свої пріоритети в створенні комп'ютерної техніки й сьогодні знаходиться серед аутсайдерів комп'ютерної революції.

Багато аналітиків поділяє історію розвитку комп'ютера на три стадії. На першій стадії електронно-обчислювальні машини були громіздкими і настільки дорогими, що однією ЕОМ користувалася приблизно сотня науковців. "Машин було так мало і вони були такі дорогі, що людина наближалась до комп'ютера з таким самим благоговінням, як стародавній грек до оракула", – зазначав Джон Кемені, колишній ректор Дартмутського університету. До речі, тільки спеціально обраним асистентам дозволяли безпосередньо працювати з комп'ютером.

Друга стадія в еволюції комп'ютера розпочалася на початку 70-х років XX ст., коли було створено перший у світі персональний комп'ютер. Він став доступний кожному, оскільки його програмне забезпечення є "дружно налаштоване" до користувача.

Третя стадія еволюції комп'ютера сьогодні відома як повсюдна комп'ютеризація і означає час, коли всі комп'ютери будуть з'єднані між собою, а співвідношення між кількістю комп'ютерів і населенням зміститься у протилежний бік – на кожну людину припадатиме аж сто комп'ютерів[398].

Функціонування інформаційної цивілізації, як глобальної, неможливе без **мереж колективного користування інформацією**. Спочатку це були локальні мережі, а згодом було створено глобальну мережу Інтернет. У 80-х роках XX ст. Інтернет був новинкою, у 90-х він був корисною технологією, а в новому тисячолітті він став незамінним знаряддям бізнесу, політики, освіти тощо. Завдяки Інтернету людство має спільну всесвітню поштову систему, торговий центр, бібліотеку, університет. Мірою розповсюдження Інтернету, вважає американський експерт із міжнародних відносин Томас Фрідмен (1953 р. н.), він стане турбодвигуном, який рухатиме глобалізацію вперед. Безперечно, "у нашому світі все дедалі тісніше переплітається, і нині, чи ви представляєте якусь компанію, чи країну, небезпеки, які вам загрожують та перспективи, які вам відкриваються, дедалі більше зумовлює той, з ким ви пов'язані. Ця система глобалізації теж характеризується одним словом: **мережа"**[399]. Коли в мережі нарешті з'являться програми зі справжнім штучним інтелектом, настане четверта стадія комп'ютеризації. Тоді можна буде спілкуватися з Інтернетом так, ніби він – розумна істота.

Стан розвитку інформаційного ринку та технічних можливостей передачі інформації дають змогу з упевненістю говорити про зародження глобальної інформаційної інфраструктури.

---

[398] *Кайку М.* Візії: як наука змінить XXI сторіччя. Львів: Літопис, 2004. – С. 45–47.

[399] *Фрідмен Т.* Лексус і оливкове дерево. Зрозуміти глобалізацію. Львів: [Б. в.], 2002. – С. 25–26.

Очевидно, її створення можливе лише за умови об'єднання зусиль світового співтовариства. При цьому кожна країна повинна розвивати свою національну інформаційну інфраструктуру як основу інформатизації всіх сфер суспільства.

Використання комп'ютерів у мережах, або "мережевий комп'ютинг", називають п'ятою інформаційною революцією (після чотирьох попередніх, які пов'язують із винайденням друкарського верстата, телефону, радіо та персонального комп'ютера). Вона інтегрує ефекти всіх попередніх, оскільки створює технологічну основу для поєднання інтелектуальних здібностей і духовної потуги людства. Вже зараз результати мережевої інформаційної революції починають суттєво впливати на всі сфери життя суспільства: політику, економіку та культуру.

Інформатизація суспільства покликала до життя нову галузь економіки: **індустрію знання,** яка здійснює розробку програмних продуктів та забезпечує функціонування **інформаційного космосу**. Це принципово нове соціокультурне середовище життєдіяльності людини, яке називають **віртуальним світом**. Опосередковуючи взаємодію людини з природно-соціальним світом, він зумовлює сутнісні трансформації функціонування як суспільства, так і культури.

Інформаційне суспільство – це співіснування двох світів: звичного фізичного та **віртуального**, створеного людиною, що існує в штучному комп'ютерному середовищі. В доінформаційних суспільствах, окрім фізичного світу, існував лише світ, створений уявою та творчістю людини – як фольклор, твори літератури та мистецтва. Цей уявний світ не мав універсального глобального характеру і впливав на фізичний світ лише обмежено опосередковано через морально-виховні або соціально-культурні механізми.

Віртуальний світ або віртуальна реальність містить у собі й частину фізичного світу, подану в пам'яті комп'ютерів, причому величина цієї частки стрімко зростає. Принципово важливим є не просте співіснування цих двох світів, а їхня постійна взаємодія

та взаємовплив. Річ у тім, що в інформаційній ері фізичний світ не може існувати й розвиватися без віртуального світу.

Сучасні телекомунікаційні та мережеві технології, забезпечуючи зв'язок глобальних і локальних мереж, сприяють тому, що окремі **"острівці віртуальності"** об'єднуються в єдине ціле. Як наслідок, формується єдиний, інтегрований на програмно-апаратному рівні віртуальний світ, в якому змінюються звичні для фізичного світу просторово-часові відношення. Віддаль втрачає своє лімітуюче значення. Зв'язок і взаємодія суб'єктів та об'єктів у віртуальному світі не залежать від того, чи знаходяться вони в безпосередній близькості, чи на різних континентах.

Віртуальна реальність щоразу активніше проникає в сфери культури освіти, дозвілля та побуту. З'являються віртуальні музеї, віртуальні бібліотеки, віртуальні фоно- та кінотеки, розвивається дистанційне та програмоване навчання. Поширеними стають віртуальні ігри, "домашній театр" тощо.

Отже, глобальний підхід до цивілізації, по суті, розглядає етапи техногенного розвитку західної цивілізації та екстраполяцію її здобутків на цілий світ. Справді, індустріальна, а тепер інформаційна цивілізація демонструють усьому світу свою техніко-технологічну потугу та **експансивність.** Проте темп освоєння цивілізаційних здобутків у різних суспільствах неоднаковий. Для традиційного суспільства властиві стійкі консервативні тенденції відтворення соціальних взаємин та способу життя. Звичайно, є й новації у сфері виробництва та регуляції стосунків між людьми, але впровадження цивілізаційних здобутків іде дуже повільно в порівнянні з життям поколінь. У традиційному суспільстві може змінитися їх кілька, але структури суспільного життя, техніка та технологія залишаються незмінними.

Техногенному суспільству, навпаки, властива постійна перебудова основ попередніх способів життєдіяльності. Вартістю тут є новація. Вона заступає традицію. Тому в техногенному суспільстві за життя одного покоління техніка та технологія змінюються кілька разів. Таке суспільство орієнтує кожного на те, що він може досягти визнання та успіхів через знання і власну творчість.

Незважаючи на те, що нова техніка та технологія інтегрують та уніфікують усі сфери діяльності людей, з'ясувалося, що процеси модернізації сучасного суспільства не нівелюють прагнення людей до утвердження своєї культурно-національної самобутності, мови, релігії, традицій і звичаїв. Йдеться про те, що "чим більш глобалізованим стає світ, тим більш життєво значущим для людей стають пошуки особистої та колективної ідентичності"[400]. Парадоксальність людського життя в умовах глобалізації, на думку Т. Фрідмена, репрезентують чудові символи – "лексус" (надмодерне японське авто) та оливкове дерево. "Лексус" символізує технологічну революцію, без якої неможливо досягнути процвітання в системі глобалізації. Оливкові дерева "символізують усе, що закорінює нас, дає нам самобутність і визначає наше місце під сонцем. Оливкові дерева – це родина, громада, плем'я, нація, релігія, а головне – місце, яке ми називаємо домом"[401]. А це означає, що глобально-технократичний підхід до інтерпретації цивілізації характеризує лише одну її іпостась.

***Локально-культурологічний підхід*** репрезентують праці **Пітіріма Сорокіна** (1889–1960) та **Арнольда Джозефа Тойнбі** (1889–1975), які визначають цивілізацію як якісне відмінне етнічне чи історичне соціальне утворення. Тому цивілізаційний розвиток здійснюється не за єдиним зразком, а, навпаки, кожна цивілізація йде своїм шляхом. Британський історик А. Тойнбі спростовує хибну ідею одноваріантного прогресу людства. Навпаки, історичний процес передбачає багатоваріантність цивілізаційного розвитку, до того ж представники одного і того ж типу суспільства по-різному реагують на виклик історії. З цього приводу А. Тойнбі у своїй праці "Дослідження історії" зазначає, що одні гинуть, інші виживають, але такою ціною, що потім вже ні на що не придатні; треті так вдало протистоять виклику долі, що відчу-

[400] Преодолевая барьеры: Диалог между цивилизациями. М.: Логос, 2002. – С. 54.
[401] *Фрідмен Т.* Лексус і оливкове дерево. Зрозуміти глобалізацію. Львів: [Б. в.], 2002. – С. 54.

вають себе не лише не ослабленими, але навіть створюють досить сприятливі умови для переборення прийдешніх випробовувань; є й такі, що йдуть за піонерами, як вівці за своїм ватажком. На думку філософа, поступ окремих цивілізацій пов'язаний не з їхнім відбруньковуванням від попередніх спільнот того самого виду, а, швидше, з мутаціями спільнот-посестр суспільств. Як поступ, так і розпад суспільств здійснюється своєрідно й з різною швидкістю. В основі їхнього життя лежить життєва енергія, що становить собою переплетення енергій окремих людей.

Виходячи з такого підходу, А. Тойнбі нараховує 13 локальних цивілізацій. На його думку, 5 головних цивілізацій визначають долю XX ст. – це китайська, індійська, ісламська, російська та західна. Щоправда, локально-культурологічний підхід багатоваріантний. Так, наприклад, **Самуел Гантінґтон** (1927 р. н.), ґрунтуючись на цьому підході, в праці "Зіткнення цивілізацій" пропонує дещо іншу класифікацію цивілізацій. Він вважає, що після періоду "холодної війни" на зміну націям-державам прийшли цивілізації. На його погляд, цивілізації – це культурні спільноти, що різняться своєю історією, мовою, традиціями, а найбільше релігіями. Філософ виокремлює вісім головних цивілізацій – західну, конфуціанську, японську, ісламську, індуїстську, слов'яно-православну, латиноамериканську та африканську.

Західну цивілізацію він описав у своїй праці "Зіткнення цивілізацій"[402]. На його думку, вона є спадкоємницею попередніх, а передусім античної. Серед багатьох здобутків античної цивілізації С. Гантінґтон відзначає грецьку філософію, раціоналізм, римське право, латинську мову та християнство.

**Західне християнство,** насамперед католицизм, а пізніше протестантизм, він вважає, чи не найважливішою характерною рисою західної цивілізації. У західних християнських народів було добре розвинене почуття релігійної єдності, яке відокремлювало їх від турків, маврів, візантійців та інших. Коли люди

[402] *Хантінгтон С.* Захід: унікальність versus універсалізм // Філос. думка, 1999. №1–2. – С. 82–100.

Заходу в XVI ст. надумали підкорити світ, то робили це не лише задля золота, а й в ім'я Бога.

Другою характерною ознакою культурних спільнот, яка, за своїм значенням у розмежуванні культур поступається лише релігії, є **мова**. Захід тут специфічний, бо, на відміну від більшості цивілізацій, є **багатомовним**. Успадкована латина не зробила його одномовним, оскільки кожен народ волів спілкуватися національною мовою. Розвиток мов призвів до утворення в цивілізації Заходу двох мовних груп романської та германської.

Важливою ознакою західної цивілізації було й те, що спочатку Церква як така, а потім кожна з церков існували окремо від держави. Бог і Цезар, церква й держава, духовна та світська влада становили собою дуалізм, що панував у західній культурі. Розмежування владних повноважень між церквою та державою, що характеризує західну цивілізацію, не притаманне жодній іншій. Це розмежування прижилося на Заході через успадковане від римлян уявлення про визначальну роль закону для цивілізованого існування спільноти. Середньовічні мисленники виробили ідею природного права, яким мали керуватися монархи, а Англія розвинула свою традицію звичаєвого права. Згодом традиція влади закону стала засадовою стосовно конституціонізму та захисту прав людини.

Особливість західної цивілізації полягає й у соціальному плюралізмі груп, класів, асоціацій та наявністю **громадянського суспільства**. До складу більшості суспільств Західної Європи входили відносно сильна й автономна аристократія, значні маси селянства та невеликий, але важливий за значенням клас ремісників і торгівців.

**Соціальний плюралізм** став головним принципом у західних країнах стосовно виникнення парламентів, зборів та інших інституцій, що репрезентували інтереси аристократії, духівництва, купецтва та інших соціальних груп. Ці органи забезпечували форми представництва, які в процесі модернізації розвинулися в інституції сучасної демократії. Жодна з сучасних цивілізацій, окрім західної, немає такої спадщини, як представницькі органи.

Наведені вище особливості західної цивілізації сприяли формуванню ідеології **індивідуалізму** й традиції пошанування індивідуальних прав та свобод, що було унікальним порівняно з іншими цивілізаціями. Індивідуалізм залишився невід'ємною рисою Заходу, тоді як іншим цивілізаціям XX ст. притаманний колективізм. Це стало підвалиною розвитку такої особливості Заходу, яка вирізняє його з-поміж інших цивілізацій, як **пріоритетність свободи особистості** серед інших вартостей громадянського суспільства.

Зазначені вище риси західної цивілізації не вичерпують усіх її особливостей, але вони завжди й скрізь були притаманні західному суспільству. Хоча майже кожна з особливостей сама собою не є унікальним надбанням Заходу. Але їхнє поєднання й створило своєрідність цієї цивілізації, її традиційне підґрунтя.

На думку С. Гантінґтона, саме ці риси західної цивілізації дали змогу їй відіграти провідну роль у процесі модернізації як свого розвитку, так і цілого світу. Вони надають їй **унікальності,** а вона цінна, стверджує С. Гантінґтон, не тим, що універсальна, а тим, що унікальна[403].

Локально-культурологічний підхід дає змогу віднайти в близьких, за своєю культурою, державах-націях низку особливостей, що стають підставою для їхнього подальшого зближення в головних сферах соціального життя.

Питання сутності цивілізації та культури, їхня близькість та відмінність посідає чільне місце в новітній соціальній філософії. Свій особливий погляд на культуру та цивілізацію висловив О. Шпенглер. На його думку, цивілізація – фатум, доля кожної культури. Він стурбований тим, що цивілізація змертвлює культуру, позбавляє її життєвого джерела, й культура стає приреченою на продукування масових стандартів, стереотипів поведінки та життєдіяльності, культура перетворюється в ерзац культури. Виходом із цього глухого кута, на думку таких чільних

[403] *Хантінгтон С.* Захід: унікальність versus універсалізм // Філос. думка, 1999. №1–2. – С. 89.

американських футурологів (З. Бжезинський, Е. Тофлер) є зміна цивілізаційних основ культури, перехід до принципово іншої цивілізації. Такий перехід Західна Європа та США розпочали в 60-х роках XX сторіччя.

У 80-х роках XX ст. американські вчені **Джон Нейсбіт** та **Йонезі Масуда** констатували виникнення нового типу цивілізації – інформаційного суспільства. На їхню думку, інформаційна цивілізація – це найближча перспектива людства в цілому. Вони обґрунтували її настання можливостями й темпами принципово нової модернізації індустріального суспільства. **Модернізацію** вчені пов'язують з утвердженням авторитету раціональності, наукової істини та науково-технічного прогресу як універсального закону соціального розвитку. Такий оптимізм ґрунтується на тому, що модернізація індустріального суспільства відкрила нові обрії цивілізаційного розвитку.

Реальне індустріальне суспільство, на думку Й. Масуди (1910–2002), можна використати, як аналогову модель, на основі якої можна прогнозувати майбутнє інформаційне суспільство. Нове суспільство має будуватися навколо абсолютно нового каркасу – комп'ютерно-комунікаційних технологій із їхньою фундаментальною функцією заміщувати або **підсилювати розумову працю людей**[404]. В інформаційному суспільстві пріоритетною галуззю стане інтелектуальне виробництво, осереддям якого є індустрія знань.

Якщо в індустріальному суспільстві центром виробництва товарів і своєрідним символом цивілізації був завод, то в інформаційному суспільстві символом цивілізації й центром виробництва та розподілу інформаційних благ стає соціальна структура, заснована на комп'ютері, що складається з інформаційних мереж і банків даних. Якщо в індустріальному суспільстві головним суб'єктом активності є підприємство, економічна група, то за інформаційного ладу найважливішим суб'єктом соціальної активності є **вільна спільнота**, соціоекономічна гру-

[404] *Масуда Й.* Комп'ютопія // Філос. і соціол. думка, 1993. №6. – С. 37.

па, яка може складатися з різних локальних об'єднань та інформаційних товариств.

Якщо індустріальне суспільство є ладом централізованої влади та ієрархії класів, то інформаційне, навпаки, є багатоцентровим, із взаємодоповнюваними функціями. Якщо мета індустріалізму – це досягнення національного добробуту, то інформаційне суспільство ставить за мету **реалізацію цінності часу** для кожної людини. Метою всіх і кожного стане досягнення повноцінного життя в процесі пошуків великих майбутніх можливостей.

Суттєва різниця й між політичними системами цих цивілізацій. Якщо політична система індустріального суспільства – це парламентська республіка та мажоритарне правління, то інформаційне суспільство за політичну систему матиме **демократію участі.** Вона стане політикою участі громадян; політикою автономного управління громадянами, що ґрунтується на договорі про участь і синергізмі, який бере до уваги думку меншості.

Різними в цих цивілізаціях є також соціальні проблеми. В індустріальному суспільстві є три головні: безробіття, спричинюване падінням виробництва, війни, що випливають із міжнародних конфліктів та диктатура тоталітаризму. Проблемами інформаційного суспільства стануть футурошоки, зумовлені неспроможністю людей адекватно відповідати на швидкі соціальні трансформації, дії індивідуальних і групових терористів, зазіхання на **індивідуальну недоторканість** та криза підконтрольності. Якщо індустріальні суспільства вважають розвиненими, коли вони досягають стадії високого масового споживання товарів тривалого користування, то найбільш розвиненою стадією інформаційного суспільства буде рівень високої масової когнітивної творчості. Якщо в індустріальному суспільстві матеріальні цінності є універсальними стандартами всіх соціальних вартостей, то в інформаційному суспільстві універсальним стандартом вартостей стане прагнення до **задоволення досягнення мети**.

Загальноприйнятим духовним стрижнем індустріального суспільства вважають свободу особи, що означає пошанування

фундаментальних прав людини, визнання її значущості та наголошення на її гідності. Духом же інформаційного суспільства буде **дух глобалізму**, тобто симбіозу, в якому людина та природа зможуть жити разом у гармонії, етично погоджуючи **сувору самодисципліну** й **суспільний доробок.**

Свою концепцію Й. Масуда назвав "комп'ютопія", оскільки прогнозована ним перспектива може й не реалізуватися. На його думку, існують два шляхи розвитку комп'ютерної технології: а) суспільство з абсолютним соціальним контролем на основі новітньої технології, б) суспільство самореалізації людини відповідно до екологічної ситуації в природному довкіллі. Поки що інформаційна цивілізація йде першим шляхом.

Щодо перспектив цивілізаційного розвитку, то в західноєвропейському та американському світогляді домінує думка про універсальність західної цивілізації, що саме вона демонструє недалеке майбутнє людства. Власне, це підтверджує і концепція Й. Масуди.

Прибічники цього підходу стверджують, що західна цивілізація (до якої, крім країн Західної Європи, входить і США) заполонила світ своїми товарами, послугами, інформацією, комп'ютерами, фільмами, поп-музикою тощо, які з дедалі більшим ентузіазмом сприймаються геть на всіх континентах. Сьогодні, добре це чи погано, як вважає Т. Фрідмен, глобалізація стала засобом поширення світом мрію про Америку. В сучасному глобальному селі люди знають, що можна жити інакше, вони знають про американський стиль життя, і багато хто хоче й собі урвати якомога більший його шматок з усіма вершками. Отже, глобалізація, на думку Т. Фрідмена, означає тотальну американізацію світу.

Нав'язування пріоритетів західної цивілізації зумовлено тим, що за часом вона модернізувалася першою. В її основі лежить розвиток наукових та інженерних знань, що відбувся в XIX ст. та відкрив людству безпрецедентні можливості для контролю та формування навколишнього середовища. Модернізація означає індустріалізацію, урбанізацію, піднесення рівня писемності,

освіти, добробуту та соціальної мобільності, а також складнішу й різноманітнішу структуру зайнятості. А тому, як зазначає С. Гантінгтон, нав'язують хибну думку, що в міру того, "як інші суспільства наслідуватимуть схожі моделі освіти, праці, добробуту та класової структури, західна культура стане універсальною культурою світу"[405]. Негативною стороною модернізації є як нівелювання культур, так і стирання її унікальних особливостей, що стали об'єктом експансії з боку західної цивілізації.

Проте з'ясувалося, що стосовно цивілізаційної експансії різні культури ведуть себе по-різному. Одні (динамічні культури) асимілюють здобутки інформаційної цивілізації, **вестернізуються**, тобто втрачають свої традиційні цінності, настанови та звичаї і сприймають ті, що панують на Заході, інші (традиційні культури, статичні) цивілізація поглинає. Але є й такі, що здатні цивілізаційно трансформуватися й зберігати свою самобутність. Це говорить про те, що цивілізаційний процес можна свідомо спрямовувати й регулювати. З цього приводу С. Гантінгтон запитує: "Чи мусять незахідні суспільства відійти від власних культур із метою модернізації?" Даючи відповідь на це питання, він стверджує на основі свідчень історії, що лідери незахідних суспільств схильні думати, що відхід від власної культурної самобутності неминучий. Прикладом може бути політика Петра I, який над усе прагнув рубати "вікно в Європу". В результаті такі лідери своєю політикою протиставляли модернізацію самобутній культурі. Та цивілізаційний імпорт із Заходу так і не дав цим країнам суттєвої допомоги в проведенні модернізації.

Існування цивілізацій неможливе без обопільних впливів та запозичень. Сучасні транспортні засоби та комунікації значно розширили ці взаємовпливи. Більшість великих цивілізацій світу існує вже приблизно 1000 років, а деякі налічують навіть кілька тисяч. Їхнє існування продемонструвало, що запозичення з інших цивілізацій збільшувало їхні шанси на виживання. Так,

---

[405] *Хантінгтон С.* Захід: унікальність versus універсалізм // Філос. думка, 1999. №1–2. – С. 83.

Китай запозичив з Індії буддизм, але це аж ніяк не індуїзувало Китай, а, навпаки, відбулася китаїзація буддизму. Китайці й досі чинять опір енергійним спробам Заходу християнізувати їхній життєвий світ. Якщо вони запозичать християнство на якомусь етапі своєї історії, то найімовірніше воно буде абсорбоване й адаптоване у такий спосіб, який сприятиме зміцненню традицій китайської культури. Отже, модернізація та економічний розвиток не обов'язково вимагають культурної вестернізації і не спричиняють її. Ідея конвергенції, як доконечність того, що світ буде наслідувати лише західну модель розвитку, занадто спрощує цивілізаційний процес.

Глобальна цивілізаційна експансія Європи у другій половині XIX ст. та всеохопне домінування американських стандартів життя в другій половині XX ст. сприяли поширенню цивілізаційної експансії Заходу в світі. Все ж на сьогодні європейського глобалізму вже не існує й відходить у минуле американська гегемонія. Перспектива розвитку західної цивілізації полягає в тому, що вона наближається до стадії універсальної держави. Це означає, що держави-нації Заходу інтегруються у дві напівуніверсальні держави Європи та Північної Америки. Їх не можна назвати імперіями, оскільки вони становлять собою системи федерацій, конфедерацій та територій, що перебувають під юрисдикцією міжнародного права.

Торкаючись питання майбутнього співіснування сучасних та традиційних культур, С. Гантінгтон зазначає: "Не викликає сумніву те, що між сучасними та традиційними культурами існують суттєві відмінності. Світ, в якому деякі суспільства є високо сучасними, а інші – все ще традиційними, буде, очевидно, менш однорідним, ніж світ, в якому всі суспільства пройшли етап модернізації. Проте з цього не випливає, що суспільства з модернізованою культурою мають бути більш схожими одне на одне, ніж суспільства з традиційною культурою. Лише кілька сот років тому всі суспільства були традиційними. Чи був той світ менш однорідним, ніж майбутній світ модернізованої сучасності? Очевидно, ні.... Сучасні суспільства мають багато спільних

рис, але вони не конче мають злитися у щось однорідне. Теза про те, що саме так має статися, ґрунтується на уявленні, що сучасне суспільство неминуче наближається до одного типу, на кшталт західного, тобто сучасна цивілізація – це західна цивілізація, а західна цивілізація – це сучасна цивілізація"[406].

Справді, світ стає цілісним з інформаційного, фінансового та технологічного погляду. Діяльність має глобальні наслідки. Водночас людство існує як держави-нації, які мають різні культурні та моральні норми й принципи. Тому найактуальнішим є питання збереження їхньої культурної самобутності у процесах глобалізації. Безперечно глобалізація експансивна. Її не можна уникнути. Проте, на думку Т. Фрідмена, кожна країна спроможеться розробити численні фільтри, щоб оборонити свою культуру від зовнішнього і внутрішнього тиску глобальної капіталістичної економіки, що призводить до нівеляції культурних особливостей.

Захоплення у першій половині XX ст. ідеєю модернізації соціального життя та її здобутками, що виявилося у кризі індустріальної цивілізації, зрештою, призвело до кардинальної зміни світоглядної парадигми. У 60-х роках XX ст. як протест проти диктатури розуму та з метою віднайдення механізмів самозахисту соціуму від згубних техніко-технологічних і наукових новацій виникає світогляд **постмодерну**. Він обстоює **цінність різноманітності,** тобто розширює плюралістичний погляд на світ і орієнтує на існування розмаїття культур. Їхнє існування породжує в сучасному світі такі тенденції: **ізоляцію** шляхом абсолютизації своєї унікальності та відрубності, **живосильне витіснення** одних культур іншими та **діалог культур.**

Тенденція, спрямована на ізоляцію культури, безперспективна, оскільки вона втрачає здатність протистояти цивілізаційній експансії, тоді як діалог культур передбачає і збереження національної ідентичності, і їхнє взаємозбагачення. З приводу

---

[406] *Хантінгтон С.* Захід: унікальність versus універсалізм // Філос. думка, 1999. №1–2. – С. 83–84.

тенденції до живосильного витіснення окремих культур К. Леві-Строс висунув, на основі вартісної інтерпретації, **ідею рівноцінності культур**. Він переконливо довів, що інші (первісні або неєвропейські) культури не можна вважати менш значущими, ніж європейську. Ця ідея є доброю підставою для вироблення імперативу розвитку культури в наступному сторіччі, згідно з яким, нікому не дано, ніхто немає права живосилом витісняти одну культуру іншою, незважаючи на її цивілізаційний стан.

Однак не треба сподіватися, зазначає Т. Фрідмен, що нам вдасться зберегти кожну культуру достеменно такою, як вона є. Попри те, він вважає, що "не варто зберігати культуру, якій бракне внутрішньої волі й злагодженості, щоб самій боротися за виживання. Як і в біологічному світі, народження, розвиток та відмирання культур – це частина еволюції. Однак те, що відбувається сьогодні, завдяки глобалізації, – це якась **турбоеволюція**"[407]. З'ясувалося, що навіть найміцніші культури не спроможні їй опиратися. Їм потрібна допомога, щоб вижити, інакше вони вимиратимуть набагато скоріше, ніж еволюція встигатиме їх відроджувати.

На думку авторів книги "Долаючи бар'єри. Діалог між цивілізаціями", зупинити руйнівні процеси щодо культур можливо тільки через діалог. Призначення діалогу полягає в тому, щоб люди змогли "подивитись один на одного по-новому – не з минулого, а з майбутнього, в якому їм доведеться жити, і де всі вони неминуче будуть значно ближчі один одному"[408], ніж тепер. Такий погляд допоможе людям зрозуміти, що культурне розмаїття – не синонім ворожості, і що глобалізація не суперечить їхній індивідуальній самобутності. Діалог може стати тим інтелектуальним інструментарієм, який гуманізуватиме глобалізацію, перетворить її в ефективний спосіб культурного обміну. Якщо глобалізація, переконаний Т. Фрідмен, даватиме

[407] *Фрідмен Т.* Лексус і оливкове дерево. Зрозуміти глобалізацію. Львів: [Б. в.], 2002. – С. 397.
[408] Преодолевая барьеры: Диалог между цивилизациями. М.: Логос, 2002. – С. 39.

людям широкий вибір, якщо вона стане конфедерацією різних культур, а не їхньою гомогенізацією, якщо вона створюватиме культурно розмаїтий всесвіт, а не безликий, стандартизований простір, тоді вона буде тривкою і врівноваженою.

## Ï è ò à í íÿ äëÿ ñà ì îêî í ò ðî ë þ

1. *Яка специфіка філософського розуміння культури?*
2. *У чому суть натуралістичного підходу до культури А. Гелена?*
3. *Яка особливість марксистського розуміння культури?*
4. *У чому суть соціологічного підходу до культури?*
5. *Яка особливість аксіологічної інтерпретації культури?*
6. *Яка головна ідея символічної концепції культури Е. Касірера?*
7. *Що таке традиція у феноменологічній інтерпретації культури?*
8. *Який зміст глобально-технократичного підходу до цивілізації?*
9. *В чому суть локально-культурологічного розуміння цивілізації?*
10. *Розкрийте основні риси інформаційної цивілізації, за Й. Масудою.*
11. *Назвіть головні риси західної цивілізації, за С. Гантінґтоном.*
12. *Які, на Вашу думку, перспективи цивілізаційного розвитку України?*
13. *Які є прогнози на майбутнє в культурно-цивілізаційному поступі людства?*

## Ë³ ò åðà ò óðà

1. Гелен А. О систематике антропологии // В кн.: Проблема человека в западной философии. М.: Прогресс, 1988. С. 152–201.
2. Каган М. К вопросу понимания культуры // Вопр. филос., 1989. №4. С. 78–81.
3. Кайку М. Візії: як наука змінить XXI сторіччя. Львів: Літопис, 2004. 544 с.
4. Кассирер Э. Опыт о человеке. Введение в философию культуры // Избранное. Опыт о человеке. М.: Гардарика, 1998. С. 440–702.

5. Масуда Й. Комп'ютопія // Філос. і соціол. думка, 1993. №6. С. 36–50.
6. Скотний В. Філософія: історичний і систематичний курс. К.: Знання України, 2005. 576 с.
7. Тоффлер Е. Третя хвиля. К.: Всесвіт, 2000. 480 с.
8. Фрідмен Т. Лексус і оливкове дерево. Зрозуміти глобалізацію. Львів: [Б. в.], 2002. 624 с.
9. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М.: Издательство АСТ, 2003. 603 с.
10. White L. The Science of Culture. N.Y., 1949.
11. White L. The Concept of Cultural Systems. A Key to Understanding Tribes and Nations. N.Y., 1975.

# Розділ 18

## ГЛОБАЛІЗАЦІЯ ТА ПЕРСПЕКТИВИ СТАЛОГО РОЗВИТКУ ЛЮДСТВА

***Коло питань:*** Глобалізація як цивілізаційний феномен. Етапи глобалізаційної інтеграції. Науково-технічний прогрес: тенденції, риси і ризики глобалізації. Глобальні загрози людству. Римський клуб: глобальне прогнозування розвитку людства. Сталий розвиток як ідея гідного життя людини. Імперативи сталого розвитку. Глобальні сценарії поступу людства.

Людство ввійшло в XXI сторіччя. Яким буде це сторіччя? Що принесе воно людству? Чого очікувати в майбутньому? Ці та інші запитання хвилюють сьогодні кожну цивілізовану людину. Адже на зламі епох людство переосмислює свій історичний шлях, виявляє нові тенденції розвитку й нові загрози та здійснює пошук шляхів, які б забезпечили цивілізаційний поступ і водночас гідне життя Людини.

На зламі тисячоліть **головною тенденцією** цивілізаційного розвитку людства є **процес глобалізації.** Під таким процесом зазвичай розуміють **зростаючу взаємозалежність і взаємозв'язок сучасного світу**, які виявляються в поширенні глобальних норм і цінностей, демократії, а також глобальних угод і договорів, враховуючи міжнародні угоди про охорону довкілля і захист прав людини.

Рушійною силою глобалізації став **вільноринковий капіталізм**, який характеризують не лише вільна торгівля товарами та послугами, але й вільний рух капіталу. На початку XXI ст. глобалізація вийшла за рамки економічно-фінансової системи й охопила майже всі сфери суспільної діяльності: політику, ідеологію, культуру, освіту та спосіб життя. Щоб зрозуміти сутність глобалізації, доречно звернутися до її витоків, причин і джерел.

У 80-х роках XX ст. **Роланд Робертсон**, **Ентоні Гіденс**, **Зигмунт Бауман**, **Ульріх Бек** та інші започаткували філософське осмислення феномену глобалізації. Насамперед глобалізація – це феномен **західної**, **індустріальної цивілізації**. В її становленні виокремлюють три етапи. *На першому етапі* (XV–XIX ст.) глобалізація мала характер **колонізації**. Вона стала можливою лише завдяки промисловій революції. Загальновідомо, що в XV–XVI ст. здійснено технічні винаходи, які мали значний вплив на формування індустріальної цивілізації: компас, порох і пароплав. Ці винаходи допомогли британцям, португальцям та іспанцям відкрити нові землі, які вони частково експлуатували, а частково колонізували. Проте це була експансія християнська, а не суто європейська. Християнську експансію здійснювали в ім'я Бога, слідуючи при цьому Його заповідям. І лише в XVIII–XIX ст. колонізація, безперечно, стала європейською.

Швейцарський культуролог **Дені де Ружмон** (1906–1985) вважає, що Європа географічно об'єднала світ, власне вона його відкрила, дослідила, приручила, розбудила, змусила вирушити до своєї єдності. Європа розпочала з того, що поєднала континенти, які до її появи нічого не відали про взаємне існування. Вона дала змогу людству усвідомити свою єдність[409].

Відкриваючи нові землі, здійснюючи **географічну** та **промислову** експансію, Європа включала їх у сферу свого впливу, модернізувала життя народів світової "периферії", експортуючи свої суспільні практики, господарські та політичні форми, ка-

[409] *Ружмон Д. де.* Європа у грі. Шанс Європи. Відкритий лист до європейців. Львів, 1998. – С. 79.

пітали й техніку. Європейці заселили найвіддаленіші куточки планети, виготовили карти всіх континентів й океанів, назвали острови й моря своїми іменами. Залишивши свої країни, вони принесли європейську культуру й цінності, до яких прилучали "периферію", оскільки були переконані, що вона з часом стане частиною їхньої цивілізації.

Проте це був період не лише конституювання єдності світу, його супроводжували й дезінтегративні процеси. Континенти, які відкрила Європа і в яких вона панувала, звільнялися від її опіки – першою Північна Америка (з кінця XVIII ст.), Латинська Америка (перша половина XIX ст.), Індія, Індонезія, Південно-Східна Азія та Близький Схід (після Другої світової війни), а з 1960 року – майже вся Африка. Світ збунтувався проти Європи в ім'я вартостей свободи, справедливості та рівності для всіх народів, поваги до всіх людей, які вона сама визначала та поширювала.

Здійснюючи колоніальну експансію світу, Європа не усвідомлювала себе як цілісність. На думку Д. де Ружмона, до XX ст. вона була **королевою планети**, а відтак майже не відчула і не усвідомила себе як організовану структуру. Тому цілком закономірно, що національна, політична та економічна експансії наприкінці XIX – на початку XX ст. перетворюються у боротьбу між державами-націями за перерозподіл світу, за власні колонії та ринки збуту. Така боротьба вилилася у міжнаціональний конфлікт, що переріс у Першу світову війну. Ця війна започаткувала процес деколонізації, який завершився у 1960 році крахом колоніальної системи.

Незважаючи на те, що війна продемонструвала безперспективність національної експансії у формі колонізації, її дух продовжував існувати та живити національні місіонерські ідеї. Друга світова війна була трагічною спробою реанімувати колоніальну ідею та втілити її у новому перерозподілі світу. З одного боку, в ній брала участь гітлерівська європейська коаліція, а з іншого, – сталінська азійська. В жерло Другої світової війни було втягнуто не лише народи Європи та Азії, а й Північної Америки, Японії

та Китаю. Війну виграли дві позаєвропейські імперії – США та СРСР.

Європа, констатує Д. де Ружмон, вийшла з війни деморалізованою і **колонізованою,** втративши всі свої монополії. Вона духовно програла війну. Її вразили такі хвороби, як **тоталітарний дух**, **антисемітизм** та **націоналізм**. Саме вони актуалізували потребу в об'єднаній Європі. Позаяк війна була продовженням колоніальної експансії, то, програвши її, Європа втратила пріоритет у стратегії глобалізації.

У повоєнні 40-і роки розпочинається *другий етап глобалізації* – **європеїзація.** Перед Європою постали два шляхи розвитку: або її дезінтеграція на суперницькі націоналізми, що неминуче призведе до тоталітаризму, або федеральна інтеграція націй, які відмовляються від догми їхнього абсолютного суверенітету і в тій чи тій формі приймають спільну структуру. Федералізм – єдина відповідь на виклик історії, оскільки ґрунтується на пошануванні численних елементів, які творять Європу і водночас забезпечує їхню плідну конкуренцію в умовах миру. По суті, було закладено нову стратегію глобалізації Європи – **федералізацію**.

Федералістська ідея глибоко вмотивована тим, що це єдиний спосіб запобігти війнам на національному ґрунті, а також запобігти колонізації. І справді, за одне покоління Європа була епіцентром двох світових воєн. Федерація може стати єдиною гарантією національної незалежності, **безпеки, процвітання** та **свободи**. Вона орієнтує на те, щоб встановити живу рівновагу між різними націями та Європою, а далі між Європою і світом. Федералістська думка шукає таємницю гнучкої, **постійно рухливої рівноваги між народами** на основі поваги, а не підкорення чи знищення.

Євроінтеграція на засадах федералізму починається зі становлення Європейського Співтовариства (ЄС) на основі Римського договору (1957). За цим договором заснували Європейський спільний ринок, що сприяв формуванню **інтернаціональних** економічних і політичних зв'язків на рівні національних інститутів (держав, міжурядових, неурядових організацій тощо).

Наступним кроком у євроінтеграції стало об'єднання ресурсів для подолання відставання від США та Японії в галузі мікроелектроніки, біотехнології, виробництва нових матеріалів. Із 70-х років XX ст. починається географічне розширення ЄС, яке сьогодні об'єднує 27 країн.

У XXI ст. розпочинається новий етап євроінтеграції, який пов'язують із прийняттям єдиної грошової одиниці (євро) та розвитком інформаційних технологій. Вільний обмін інформацією відкриває нові перспективи "електронної Європи", пріоритетами якої є освіта, підвищення кваліфікації, електронна торгівля. Європа із Попелюшки знову стала Королевою, яка усвідомлює себе як цілісність, як організовану структуру. Такий унікальний феномен світового порядку зумовлений не географічно, а **духовно**, як певне постійне ставлення до життя. "Шукати щоразу далі, й створювати стільки ризику, скільки розв'яжеш нових проблем, – такою є, – на думку Д. де Ружмона, – справжня формула Прогресу в її західному визначенні"[410].

Сьогодні ЄС, вважає Е. Ґіденс, презентує форму транснаціонального урядування. Всупереч тому, що про ЄС говорять і прихильники, і критики, він не є якоюсь наднаціональною державою. Водночас він не є і простим об'єднанням націй. Для того, аби ввійти до ЄС, країни добровільно відмовилися від частки свого суверенітету. Незважаючи на свою аж ніяк не демократичність, ЄС вимагає від своїх членів відповідати демократичним критеріям. Це означає, що транснаціональна система може зробити дієвий внесок у демократію як усередині держав, так і в стосунках між ними.

Поряд з євроінтеграційними процесами, які демонструють прагнення до керованої глобалізації з відновленням партнерських взаємин Європи з регіонами, в 40-х роках XX ст. американці запропонували свій варіант глобалізації. США доклали немало зусиль для послаблення європейського домінування в

[410] *Ружмон Д. де.* Європа у грі. Шанс Європи. Відкритий лист до європейців. Львів, 1998. – С. 87.

нинішньому світі, щоб перебрати на себе роль лідера в процесах глобалізації.

Після Другої світової війни для Америки полем гри раптом став увесь світ, адже суперництво з Радянським Союзом точилося за кожний куточок світу. Міжнародна система холодної війни з її конкуренцією за вплив та гегемонію між капіталістичним Заходом і комуністичним Сходом до 90-х років XX ст. визначала стратегію розвитку світу.

*Третій етап глобалізації* розпочинається в 90-х роках XX ст. У цей час формується **глобальна капіталістична система**. Самобутніми атрибутами сучасного етапу глобалізації є **інтеграція** та **мережі.** Світ дедалі тісніше переплітається, невпинно інтегруючи ринки, держави та технології. У цій новій ері глобалізації, зазначає Т. Фрідмен, домінує американська потуга, американська культура, американський долар і американський флот. А тому невипадково в сучасних концепціях глобалізації превалює американська ідея "плавильного казана", на противагу ідеї федералізації.

Що ж таке "глобалізація", у вимірах якої живе людство? Які її реальні масштаби? Як вона впливає на розвиток цивілізацій і людства в цілому? У розумінні глобалізації спостерігаємо плюралізм підходів і різноманіття дефініцій. Більшість сучасних дослідників – як українських, так і зарубіжних – вважають глобалізацію спонтанним процесом, який зумовлений появою **інформаційної економіки**, як поєднання вільноринкового капіталізму та інформаційних технологій. Справді, виробництво глобалізується, оскільки недорога комп'ютерна техніка щоразу більше полегшує рух інформації через національні кордони. Світ оповитий комунікативними мережами, які забезпечують швидкий зв'язок за допомогою телебачення, факсів та електронної пошти. Число користувачів інтернету зростає щорічно на 25–30 відсотків, а ціна продукування, збереження і передавання інформації стрімко знижується.

Безперечно, становлення суспільства знання сприяє економічному процвітанню, демократії і свободи. "Суспільство,

вибудоване довкола інформації, – пише американський соціолог Френсіс Фукуяма, – більше схильне продукувати дві вельми поціновувані сучасною демократією речі: свободу і рівність. Стрімко зросла свобода вибору…, зазнають тиску і починають розпадатися ієрархічні структури всіх видів, як політичні, так і корпоративні. Великі, неповороткі бюрократичні структури, які за допомогою правил контролю і примусу прагнули контролювати в своїх пенатах усе, потерпіли крах при переході до економіки, заснованої на знанні, яка, навпаки, "уповноважувала" особу, надаючи їй повний доступ до інформації"[411].

Низка дослідників глобалізації: У. Бек, М. Кастелз, Дж. Сорос вважають, що вона зумовлена вільним рухом капіталів і зростаючою залежністю національних економік від глобальних фінансових ринків і **транснаціональних корпорацій** (ТНК). Справді, ТНК постають акторами глобалізації у сфері ринку, ресурсів, технології та комунікацій. Саме тому У. Бек визначає глобалізацію як вплетення національних держав та їхнього суверенітету в павутину транснаціональних акторів і як підпорядкування їхнім владним можливостям, орієнтації та ідентичності[412]. Тож глобалізація означає вплив ТНК на всі сфери суспільного життя. У цьому необхідно вбачати дуже важливу характеристику глобалізації – її **некерованість.** Тріумф ринкового порядку означає катастрофічну нестабільність глобальної капіталістичної системи.

Під глобалізацією часто розуміють набуття людством рис певної **однорідності,** завдяки потужному впливу західної цивілізації на решту людства, тобто його **вестернізацію**. Глобалізація постає процесом цивілізаційної гомогенізації людства, як внаслідок дії чинників конвергенції, так і внаслідок експансії найбільш розвинених країн – "цивілізаційних лідерів".

Процес глобалізації супроводжується **уодноманітненням**, яке виявляється в уніфікації потреб, цінностей, норм та ідеалів.

---

[411] *Фукуяма Ф.* Великий крах. Людська природа і відновлення соціального порядку. Львів: Кальварія, 2005. – С. 10–11.
[412] *Бек У.* Что такое глобализация? М.: Прогресс-Традиция, 2001. – С. 26.

Безперечно, глобалізація – експансивна, її не можна уникнути. Єдина надія, на думку Т. Фрідмена, що "кожна країна спроможеться розробити численні фільтри, щоб оборонити свою культуру від зовнішнього і внутрішнього тиску глобальної капіталістичної економіки, тиску, що призводить до нівеляції всяких культурних особливостей. Бо сучасна глобалізація така швидка й потужна, що культури, яким забракне снаги це зробити, просто позникають, як зникає кожен біологічний вид, нездатний пристосуватися до зміни середовища"[413].

Одним із найважливіших фільтрів, вважає дослідник, є здатність до "**глокалізації**". Під глокалізацією він розуміє здатність культури, стикаючись з іншими сильними культурами, вбирати ті впливи, що природно їй підходять і могли б її збагатити, та опиратися справді чужим речам. Глокалізація потрібна для того, щоб будь-яка країна чи культура змогла засвоїти окремі її аспекти, скористатися ними й збагатитися, але не дати цим стороннім впливам заполонити й пригнітити себе.

Необхідно зазначити, що на початку XXI ст. глобалізацію вже не розглядають як одновекторний процес, тобто вестернізацію. Для нового глобального світу, вважає Р. Робертсон, характерна **"глокалізація",** тобто гомогенізація і гетерогенізація, які взаємодоповнюють і взаємопроникають один в одного. Цю позицію виражає формула: "скільки світів – стільки глобалізацій".

Однак не всі культури здатні ефективно здійснювати глокалізацію. Деякі культури, як зазначає Т. Фрідмен, відверто погані глокалізатори, і через це глобалізація становить для них велику загрозу. Деякі культури впевнені, що відбувається здорова глокалізація, тоді як насправді вони повільно й непомітно асимілюються, втрачають самобутність. Може трапитися так, що ці культури асимілюють у рідній країні, яка стала прохідним двором для інших країн і культур. Отже, наслідком глобалізації може бути втрата культурної самототожності.

---

[413] Фрідмен Т. Лексус і оливкове дерево. Зрозуміти глобалізацію. Львів, 2002. – С. 386.

Якщо Т. Фрідмен розглядає глокалізацію оптимістично, то З. Бауман – песимістично. На думку З. Баумана, глокалізація – це новий розподіл привілегій і безправ'я, багатства й бідності, перспектив і безнадійності, сили й безсилля, свободи і поневолення. Глокалізація, як він вважає, – це процес нової **всесвітньої стратифікації** на глобалізованих багатих і локалізованих бідних.

Нарешті глобалізацію характеризує така **цілісність людства**, яка виявляється у скороченні відстаней, розмиванні державних бар'єрів, створенні єдиного економічного, фінансового, інформаційного та інших просторів на основі **комунікативних технологій**. З одного боку, ця зростаюча цілісність суто комунікативної природи, з іншого, – людство тісніше "сплітається" спільними проблемами, спільною долею та спільними небезпеками. Водночас глобалізація – це боротьба за життєві преференції і світове панування. Така інтерпретація глобалізації не виключає збереження і розвитку соціального різноманіття в рамках світового співтовариства.

Глобалізація зазвичай відбувається примусово, без урахування вірогідних руйнівних наслідків, без урахування думки і настроїв тих, кого "глобалізують". Агенти глобалізації (ті ж ТНК) користуються аксіоматичною впевненістю в тому, що втягування націй і держав (як і кожної людини) в глобальну комунікаційну гру, у вир всесвітнього ринку – це безперечне благо, а чинення опору цьому – гріх, злочин. Отже, у соціокультурному розумінні глобалізація репрезентує процес владного втягування народів і культур до всесвітнього комунікаційного загалу. Цим можна пояснити дуалізм, нездоланну амбівалентність глобалізації, яка поєднує позитивний потенціал розповсюдження цивілізаційних здобутків із руйнівною силою примусовості. А тому глобалізації важко протистояти.

У боротьбі між капіталом й урядами перемагають транснаціональні корпорації, які стали цілком **безконтрольні**. Вони відіграють головну роль не лише в організації економіки, але й суспільства в цілому, хоча б тому, що здатні вилучати у суспільства його матеріальні ресурси (капітал, податки, робочі місця). У

такий спосіб функціонуюча глобальна економіка руйнує основи національної економіки і національної держави[414]. Національна держава більше не в змозі контролювати розвиток економіки, а відтак соціальні наслідки цього процесу – безробіття, міграція, злидні – накопичуються в соціальній сфері.

На думку Дж. Сороса, світ вступив у період глобального дисбалансу. Адже жодна країна не в змозі опиратися владі світових фінансових ринків, а інституції для визначення правил гри у міжнародних масштабах практично відсутні. Механізму ж колективного ухвалення рішень в умовах глобальної економіки просто не існує[415].

Річ у тім, що глобальна капіталістична система (ГКС) майже непомітна, бо не має жодної формальної структури. Більшість її суб'єктів навіть не усвідомлюють свою підвладність їй; точніше, вони визнають, що підвладні певним безособовим, інколи руйнівним силам, та не розуміють, які це сили. Глобальна капіталістична система поділяється на **центр** та **периферію**, причому центр дістає прибуток за рахунок периферії. Але, щонайважливіше, ГКС виявляє певні імперіалістичні тенденції. Аж ніяк не шукаючи рівноваги, вона з непрогнозованою настирливістю домагається експансії. Вона не заспокоїться, поки залишатимуться незалучені ринки та ресурси. Економічно-фінансова глобалізація вступає в суперечність із національними культурами, загрожуючи їхньому розмаїттю. Екстериторіальність ГКС суперечить тому, що головною одиницею політичного й соціального життя залишається нація-держава. Тож розвиток світової економіки не відповідає, на думку Дж. Сороса, розвитку світового суспільства. Крім того, взаємини між центром та периферією також нерівноправні. Вони суперечать тим демократичним принципам західної цивілізації, які є її гордістю. А тому міжнародне суперництво за капітал реально загрожує глобальній капіталістичній системі її розпадом.

---

[414] *Бек У.* Что такое глобализация? М.: Прогресс-Традиция, 2001. – С. 10.
[415] *Сорос Дж.* Криза глобального капіталізму. К.: Основи, 1999. – С. 25.

В інтерпретації сучасного етапу глобалізації є як її прибічники-радикали, так і опоненти-скептики. Прихильники радикальної глобалізації ототожнюють її з процесами лібералізації та демократизації, позитивно оцінюючи її здобутки. На їхню думку, ера національної держави минула. Натомість прихильники поміркованої глобалізації вбачають у ній нові форми експлуатації, нерівності, обмеження свободи, колонізації (вестернізації, американізації).

Скептики вважають глобалізацію міфом, оскільки уряди як і раніше можуть контролювати економічне життя і держава добробуту залишається недоторканою. Згідно з поглядами скептиків, поняття глобалізації покладено в основу ідеології, що поширюється захисниками вільної торгівлі, які прагнуть демонтувати системи добробуту і скоротити державні видатки.

І радикали, і скептики розглядають глобалізацію лише у площині економіки. Однак участь у глобалізаційній системі зовсім не гарантує успіху. Нагальне завдання, яке стоїть перед країнами, полягає в тому, щоб знайти здорову рівновагу між збереженням своєї самототожності та інтеграції на основі нових технологій у світовий ринок.

Глобалізаційна інтеграція разом із науково-технічним прогресом до 60-х років XX ст. для західної людини мала оптимістичне підгрунтя. Віра у соціальний поступ була настільки непохитною, що жодні невдачі не могли заступити позитивні результати. В ментальності західної людини існувало глибоке переконання, що "наука і техніка можуть розвиватися без упину, без обмежень і без попередньо накресленої мети"[416].

Науково-технічний капіталізм (НТК) стимулював розвиток науки й техніки, ініціював нестримну планетарну науково-технологічну активність, ідеологію вільноринкової економіки та необмеженого споживацтва. Проте він не створив міцної морально-світоглядної основи, яка б гарантувала людству достойне май-

[416] *Фермеерс Е.* Очі панди. Філософське есе про довкілля. Львів: Стрім, 2000. – С. 16.

бутнє. Суперечності між економічним та соціальним розвитком НТК вилилися в 70-х роках XX ст. в енергетичну та екологічну кризи, за якими настала економічна криза індустріально розвинених країн. Людство зіткнулося із загрозами, антропогенними за своєю природою. Водночас з'ясувалося, що такі загрози мають **глобальний характер.** А це означає, по-перше, що вони стосуються не окремих регіонів чи країн, а людства в цілому, тобто зачіпають життєві інтереси всіх народів і держав; по-друге, вони загрожують усьому людству, якщо не будуть вирішені вчасно; по-третє, вони вимагають для свого розв'язання спільних і невідкладних зусиль усіх народів і держав.

Серед низки загроз домінантною є **небезпека застосування зброї масового знищення** (ядерної, водневої, біологічної чи хімічної). Ядерна епоха розпочинається від 1945 року з трагічних подій, коли американці скинули на японські міста Хіросіму та Нагасакі атомні бомби. Проте це не зупинило розробки атомної та водневої зброї. Створення водневої бомби американцями (1952) і росіянами (1953) започаткувало тривалу, економічно виснажливу гонку озброєнь. Її облагороджували аргументацією про можливість мирного використання розщепленого ядра та ядерного синтезу як невичерпного джерела енергії. Однак фінансують такі розробки зазвичай військові відомства, які монопольно використовують їхні результати для модернізації озброєнь.

Незважаючи на усвідомлення небезпеки самознищення людства, оскільки в ядерній війні не буде ні переможців, ні переможених, ядерна зброя повільно почала "розповзатися" по планеті. Сьогодні поряд із такими ядерними державами, як США, Росія, Китай, з'явилися нові: Індія, Пакистан і Корея. Ще якихось декілька років і до цих країн долучиться й Іран.

У XXI ст. людство зіткнулося ще з однією глобальною загрозою – **міжнародний тероризм**. Одинадцяте вересня 2001 року стало чорним днем не лише для США, а й для всього цивілізо-

ваного світу. Безпрецедентний терористичний акт показав, що людство незахищене від масового знищення.

Не меншою загрозою є **нерівномірність глобального економічного** та **соціального розвитку**, що породжує дисгармонію у стосунках між державами. Це призводить до поглиблення соціальної нерівності між країнами так званого "золотого мільярду" і решти світу. За останнє десятиріччя XX ст. соціальна нерівність зросла вдвічі. Так, соціологічні дослідження, за сприянням ООН (2002), показують, що 20% населення споживають 75% доходів, а 25% – лише 2% доходів, прожитковий мінімум 1 млрд людей складає 1 долар у день.

Величезною загрозою виживання людства є **нераціональне використання природних ресурсів** як усередині країн, так і на міжнародному рівні. Світ зіткнувся з проблемою **незворотного виснаження природних ресурсів**. Річ у тім, що індустріальне суспільство, керуючись ідеєю прогресу, перетворилося на марнотратного споживача енергії та інших допоміжних джерел без огляду на майбутнє. У промислово розвинених країнах продовжують хижацьку експлуатацію земних надр. Якщо таку тенденцію не буде змінено, то, за прогнозами експертів, 10-ти мільярдне населення планети в 2100 році буде позбавлене можливості користуватися нафтою, газом та іншими корисними копалинами.

Особливо відчутним стало **забруднення довкілля** та перетворення його в непридатне для життя людини. Забруднення та затруювання ґрунту, води і повітря виявляють повсюдно. Швидкими темпами відбувається руйнування різних біотопів[417], що загрожує існуванню тваринного і рослинного світу. Деградація екологічних систем прогресує, стаючи загрозою для існування людини на Землі. "Якщо історія людини на цій планеті має закінчитися деструкцією, якщо людина знищує природу, в

[417] Біотоп (від гр. *bios* – життя, *topos* – місце) – ділянка середовища мешкання тварин рослин і мікроорганізмів, яку характеризує відносна однорідність умов (напр., діброва, полонина, болото тощо).

якій живе, і саму себе, то де ж були допущені помилки? Як вона дійшла до того, щоб розвинути такий вид діяльності, що знищує довкілля, а їй самій загрожує небезпекою?"[418]

Одна з найсерйозніших глобальних проблем сьогодення, як в екологічному, так і в соціальному плані, – це стрімке **зростання населення**. Нині на планеті проживає понад 6 мільярдів чоловік. Щорічно кількість населення планети збільшується на 90 мільйонів. Безпрецедентне зростання населення в другій половині XX сторіччя створює величезне навантаження на запаси продовольства, екосистему та біологічне розмаїття. Феномен зростання народонаселення разом із вичерпанням енергоресурсів та забрудненням довкілля утворює ядро екологічної кризи.

Найбільшу стурбованість світового співтовариства викликають **екологічні проблеми**, що стосуються збереження та відновлення довкілля. Саме їхньому вирішенню і була присвячена остання чверть XX сторіччя. Це не лише проблеми виживання самої людини. Згідно з науковими дослідженнями, впродовж усієї історії Землі біологічні системи накопичили таку кількість генетичної інформації, яка призвела до появи саморегулюючих механізмів існування біоти (фауни й флори, що утворюють екологічну цілісність) Землі. Руйнуючи ці екологічні системи, людина руйнує й саморегуляцію біоти, що може мати катастрофічні наслідки. В епоху НТР людство стало настільки технічно й технологічно потужним, що здатне знищити всю планету, покласти край не лише цивілізації, але й життю на Землі.

Саме тому XX ст. уже ввійшло в історію людства як сторіччя глобальних екологічних проблем. **Екологічні проблеми** – це суперечності, що виникають у процесі взаємодії суспільства та природи внаслідок неконтрольованого антропогенного впливу. Екологічні проблеми зумовлені людською діяльністю, в ході якої людина свідомо чи несвідомо порушувала існуючі пропорції та рівновагу, що згодом відновлювалися самою природою. Діяль-

[418] *Фермеерс Е.* Очі панди. Філософське есе про довкілля. Львів: Стрім, 2000. – С. 19.

ність людини була локальною, відповідно диспропорції та дисбаланс, які виникали в природі, теж мали локальний характер. А тому екологічні проблеми не загрожували життю людини.

У XX ст. завдяки створеній техніці та технології діяльність людини набула **планетарного** характеру, а її наслідки – **глобального**. "Підкорення природи, що мало на меті щастя людей, своїми надмірними успіхами, які поширюються й на природу самої людини, перетворилося на виклик людському буттю як такому. Усе тут нове, безпрецедентне і за своїм проявом, і за своїми масштабами. У досвіді попередніх поколінь, якому відповідала вся мудрість щодо належної поведінки, ми не знайдемо чогось подібного до того, що здатна сьогодні зробити людина і що в змозі вона ще зробити, раз у раз вдосконалюючи цю здатність"[419].

Наслідком нестримного підкорення природи є **глобальна зміна клімату** і ризики, які супроводжують цей процес. Так, за останні 500 років людство знищило 60% лісів на планеті, що відчутно позначилося на біосфері. Ліси – це легені планети, що забезпечують свіже повітря, регулюють клімат, тепло- і водообмін на планеті. Катастрофічні зміни клімату та його наслідки поки що не зупинили вирубку лісів. Сьогодні щохвилини у світі зникає 21 га лісів. Україна теж доклала до цього своїх рук. Залісення у нас складає 14% території, тоді як в Європі – 30%. Карпати стали "оголені" завдяки хижацькому вирубуванню лісів і продажу деревини за кордон. Повені в Закарпатті – результат такої варварської діяльності. Тепер повені будуть щороку.

До цього необхідно додати **руйнацію озонового захисного шару** Землі, який поглинає ультрафіолетове випромінювання сонця. Коли 1982 року над Південним полюсом виявили величезну дірку в озоновому шарі, це викликало серйозне занепокоєння світової спільноти. Дані, отримані від супутників, підтвердили, що над північною півкулею рівень озону також невблаганно зменшується – у деяких регіонах майже на один

[419] *Йонас Г.* Принцип відповідальності. К.: Либра, 2001. – С. 7.

відсоток щорічно. За прогнозами науковців, якщо руйнування озонового шару не припинити, то до 2075 року на Землі можуть захворіти на рак шкіри 60 мільйонів людей.

Американський журналіст Едвард Голдсміт у 80-ті роки XX ст. так охарактеризував екологічний стан людства: "Третя світова війна оголошена. Вона ведеться проти природи і природа відступає. Природний світ вмирає. Він вмирає швидко, настільки швидко, що якщо тенденція збережеться, природа втратить здатність підтримувати **складні форми життя, такі як існування людини**. Нам доведеться переглянути свої погляди на сучасний світ. В основі цих поглядів лежить твердження, що наука, техніка і виробництво зможуть створити рай на землі. Сучасна людина обожнила себе. Проте вона – фальшивий бог. Те, що створено на землі – не рай, а жах, до якого вона вже не може адаптуватися. Наш світ стає світом для роботів, а не для живих істот"[420].

Через двадцять років американський журналіст Т. Фрідмен, аналізуючи глобалізаційні тенденції, вбачає в них не меншу загрозу виживанню людства. За найближчі десять років, якщо до глобалізованого життя долучатиметься дедалі більше людей і якщо ми не навчимося виробляти більший обсяг продукції з менших обсягів сировини, то ризикуємо випалити, висушити, вирубати, випродати й вимостити бетоном усі рештки незайманої природи: ліси, річки, болота – і то з небаченою в людській історії швидкістю.

Це лише констатація фактів, однак існують і наукові розробки, які засвідчують не лише наявність екологічних проблем, а їхній кризовий та катастрофічний характер.

У середині 70-х років XX ст. радянський учений Микола Будико спрогнозував довгострокове потепління клімату на планеті. В основі прогнозу лежала доволі проста ідея: вуглекислий газ, який викидає суспільство в атмосферу (1,4x10 у 20 степені), при спалюванні органічного палива створює

[420] Див. Homo sapiens против homo technocraticus. К.: Лыбидь, 1991. – С. 2.

**"парниковий ефект"** через поглинання відбитого від Землі сонячного випромінювання. Сьогодні вже відомо, що парниковий ефект породжується не лише вуглекислим газом, але й метаном і фреонами. За останні 100 років найтеплішими були 80-і роки, середня температура зросла на 0,4°С. За його прогнозами, до 2000 р. температура мала підвищитися на 1,3° С, а до 2050 – на 3°–4° С. На перший погляд, це незначні аномалії, але вони зумовлюють серйозні негативні наслідки. Зокрема, будуть збільшуватися посушливі роки в посушливих зонах і вологі у вологих. Це насамперед позначиться на сільському господарстві, на здоров'ї людини та біосфері загалом. Уже сьогодні людство зіткнулося з цілком новою проблемою – падіння рівня ґрунтових вод. Це результат викачування підземних вод зі швидкістю, яка перевищує їхнє природне поповнення з дощів і талого снігу.

Незначне підвищення температури за останнє десятиріччя зумовило танення полярної криги і льодовиків Арктики та Антарктиди, Аляски і Ґренландії, снігового покриття в Альпах, Андах, на Памірі та в Тибеті[421]. Відповідно піднімається рівень світового океану, що загрожує затопленню берегових територій. У березні 2005 р. зникли сніги в Кіліманджаро, які покривали гори впродовж 12 тис. років.

Утім, загроза колапсу атмосфери не спонукала до глобальної співпраці. Навпаки, хоч науковці одностайно вважають, що парниковий ефект у XXI ст. може підвищити температуру на планеті до небезпечного рівня, держави не поспішають розв'язувати цю проблему. Так, за останні 100 років концентрація вуглекислого газу в атмосфері збільшилася на 12–18%. У США промисловість і транспорт споживають кисню більше ніж його відтворюють на території країни. Водночас США не підписує міжнародну Кіотську (1997) угоду про контроль за викидами двоокису вуглецю в атмосферу.

Для філософії екологічна проблематика – не прикладна, а суто теоретична. Філософію цікавлять питання трансформації

[421] Браун Л. Виклики нового століття // Стан світу 2000. К.: Інтелсфера, 2000. – С. 6.

буття людини й довкілля. В 70-х роках XX ст. починають розробляти понятєвий апарат для осмислення глобальних екологічних проблем та їхньої еволюції. Зокрема, це стосується сутності екологічної кризи. **Екологічна криза** – глобальна зміна якості довкілля, яка веде до руйнації природних умов існування сучасних розвинених форм життя на Землі та динамічної рівноваги біосфери, що склалася загалом. На відміну від кризових соціальних явищ, екологічна криза загрожує існуванню людини як біологічному виду і взагалі життю на Землі. Змінюються біосферні показники довкілля, які залишалися практично стабільними з моменту виникнення людини. **Екологічна катастрофа** (загибель, кінець) – це незворотні явища якісного порядку, де людина не спроможна змінити перебіг процесів у системі "суспільство–природа". Однак необхідно усвідомлювати, що термін "катастрофа" має значення кінця та знищення лише при лінійному баченні накопичення, виробничої доцільності та споживання.

В 70-х роках XX ст. з'являються численні футурологічні концепції осмислення перспектив розвитку людства, а також їхнє глобальне моделювання. Серед футурологічних концепцій варто зазначити праці американського філософа Е. Тофлера, в яких він попереджав про шок від зіткнення з майбутнім. Ми побудували цивілізацію, констатував Е. Тофлер, яку не розуміємо і яка виходить із-під контролю. Як можна жити в такому суспільстві? Навіть якби лише одна технологія вийшла з-під контролю, то й тоді б наші проблеми були б достатньо серйозними. Фактом же є те, що й інші соціальні процеси стали некерованими, незважаючи на наші спроби впоратися з ними[422].

Е. Тофлер був одним із перших, хто звернув увагу на можливість глобальної екологічної катастрофи. Ніколи раніше жодна цивілізація не створювала засобів, здатних у прямому розумінні цього слова знищити не місто, а всю планету. Ніколи раніше всім океанам не загрожувало забруднення, а з лиця Землі не зникав щодня один вид тварин чи рослин внаслідок людської жадоби

[422] *Тоффлер Э.* Шок будущего.М.: Издательство АСТ, 2003. – С. 487.

або недогляду; ніколи раніше видобуток корисних копалин так по-варварськи не спотворював планету; ніколи раніше засоби для розпилення аерозолей не руйнували шар озону, а теплове забруднення не загрожувало клімату планети: війна проти природи вже досягла поворотного рубежу, і біосфера більше не в змозі протистояти промисловому наступу. Це результати того, що технократично орієнтована економіка прагнула досягти максимуму матеріального добробуту. Технократам, наголошує Е. Тофлер, притаманна недалекоглядність. Вони переймаються безпосередніми прибутками та їхніми наслідками. Тому для технократа, що в Детройті, що в Києві, економічний ефект – головна мета, а технологія – головний засіб[423].

Створене глобалізацією світове суспільство є суспільством ризиків, у якому в будь-який момент може розпочатися процес спіралевидної руйнації. Справді, ми стикаємося віч-на-віч із ситуаціями ризику, з якими ніхто впродовж попередньої історії не зіштовхувався. Ризики тісно пов'язані з нововведеннями. Тому цілком закономірно, що найбільше ризиків спричиняють наука і технологія. Водночас їх залучають до того, щоб протистояти таким ризикам. Глобалізація втягує у гру всілякі інші форми ризику та невизначеності, особливо ті, що пов'язані з глобальною електронною економікою. Очевидно, вирішення глобальних проблем шляхом відмови від досягнень цивілізації, призупинення науково-технічного та економічного розвитку – безперспективні. Навпаки, використання досягнень НТР і міжнародне співробітництво всіх країн може слугувати основою для вирішення глобальних проблем та запобігти ризикам.

Починаючи з 70-х років XX ст., відбувається екологізація та глобалізація мислення передусім західної цивілізації та об'єднання зусиль для розробки **стратегії виживання.**

Особливе місце в дослідженні глобальних проблем людства займає **Римський клуб** – міжнародна неурядова організація, створена в квітні 1968 р. з ініціативи **Ауреліо Печеї** (1908–1984),

[423] *Тоффлер Э.* Шок будущего. М.: Издательство АСТ, 2003. – С. 489.

першого президента Римського клубу. Мета клубу – **глобальне прогнозування** перспектив розвитку людства. Завдяки Римському клубу сформувався особливий напрям наукових досліджень – **глобалістика.**

На думку А. Печеї, Римський клуб – це невидимий коледж, мета якого сприяти тому, щоб люди якомога глибше усвідомлювали труднощі людства. Члени Римського клубу виконали понад 15 фундаментальних досліджень щодо перспектив розвитку сучасної цивілізації. Всі дослідження є **науковим прогнозуванням**, тобто алгоритмічно обґрунтованим передбаченням. Члени клубу розробили **методологію дослідження складних ієрархічних систем,** яка виявляє критичні точки розвитку людства та конструює його альтернативні варіанти. Необхідно пам'ятати, що прогноз – це не імператив, а "віртуальна реальність", тобто один із варіантів майбутнього, який може бути реалізований або й ні. Все залежить від програми дій стосовно того чи того прогнозу. Песимістичний прогноз лише попереджає про можливі загрози. Нобелівський лауреат Деніс Габор, член Римського клубу, вважав, що майбутнє не можна передбачити, але його можна сконструювати. Майбутнє може стати реальністю за допомогою методів "соціальної інженерії".

Першу доповідь Римському клубу підготували американські професори Донела та Деніс Медовзи у співпраці з Джеєм Форестером у вигляді математичної моделі світового розвитку: "Світова динаміка" (1971). Модель була побудована на екстраполяції в майбутнє п'яти чинників: зростання чисельності народонаселення, індустріалізація, забруднення довкілля, виробництво продуктів харчування та видобуток природних ресурсів. Результати цього дослідження були оприлюднені для широкого загалу в книзі "Межі зростання" (1972). Вона репрезентує два можливі сценарії майбутнього:

– Якщо існуючі світові тенденції зростання народонаселення, обсягів виробництва, виснаження ресурсів та забруднення довкілля залишаться незмінними, то впродовж наступних 100 років буде досягнуто **фізичну межу зростання** на планеті з по-

дальшим різким та неконтрольованим зменшенням населення та економічним занепадом.

– Існує можливість змінити ці тенденції фізичного зростання і перейти до стану **економічної** та **екологічної стабільності** суспільства, що стало розвиватиметься і в майбутньому. Це дасть змогу задовольнити базові матеріальні потреби всіх людей на Землі, а кожна людина отримає рівні можливості для реалізації свого людського потенціалу.

Праця "Межі зростання" мала широкий міжнародний резонанс, оскільки вперше на такому рівні привернула увагу суспільства до необхідності обмежити матеріальне виробництво, а відтак – і споживання людства. Ці висновки отримали назву **"концепції нульового зростання".**

Автори другої доповіді Римському клубу "Людство на роздоріжжі" (1974) Михайло Месарович та Едуард Пестель у комп'ютерній глобальній моделі врахували специфіку соціально-економічного та політичного розвитку регіонів. Вони висунули ідею "**обмеженого зростання**", вважаючи, що прогрес у його традиційному розумінні несумісний із природними засадами людського існування.

Незважаючи на песимістичний характер їхнього прогнозу, його обговорення позитивно вплинуло на світогляд людства. Завдяки цьому та іншим дослідженням було проведено і зафіксовано принципову відмінність між поняттями **зростання** та **розвиток.** Під зростанням розуміють збільшення обсягів виробництва за кількісними параметрами, під розвитком – зміну якості за рахунок розширення або реалізації потенційних можливостей. Людство має усвідомити, що наша планета еволюціонує в часі без зростання. Тому людське суспільство, що є підсистемою обмеженої за фізичними параметрами і незростаючої Землі, повинно, зрештою, адаптуватися до схожої парадигми розвитку. Тож, хоча існують межі для зростання, не існує меж для розвитку, що відбувається на сталій основі.

Наступні доповіді Римському клубу репрезентують стратегії виживання, в яких обґрунтовано потребу в **духовній революції**

**людства.** В результаті трансформації масової свідомості постане нова культура "гармонійного глобалізму". Пошукам шляхів утвердження **глобально орієнтованого мислення** присвячена доповідь Римському клубу "Цілі для людства" (1977), виконану під керівництвом американського філософа і соціолога Ервіна Ласло. У цій доповіді розглянуто "атлас цілей" для різних регіонів світу та глобального рівня. Головною метою людства названо безпеку, забезпечення продовольством, оптимальне використання речовинно-енергетичних ресурсів. Їх використали для аналізу **внутрішніх меж зростання** цивілізації. Такі межі, на думку авторів, зумовлені головними принципами організації суспільства і найперше недалекозорими політичними рішеннями, що випливають із вузькокорисливих інтересів. Розв'язання екологічних, економічних та інших глобальних проблем вимагає виходу за рамки цих "внутрішніх меж", перебудови всієї системи мислення і планування на основі **світової солідарності** для досягнення глобальних цілей і більшої відповідальності за досягнення наслідків діяльності окремих соціальних груп та індивідів.

Одним із найяскравіших представників глобального руху Заходу був перший президент Римського клубу Ауреліо Печеї. У його доповідях "Людські якості" (1977) та "Сто сторінок для майбутнього" (1981) представлено співзвучну з Е. Ласло стратегію виживання людства. А. Печеї пропонує проект практичних дій, в якому **людина** постає як **вихідний пункт, головна мета й засіб діяльності**. На думку вченого, потрібен якісний стрибок у людському мисленні, тобто **революція в самій людині**, її вдосконалення. Така революція призведе до морального й духовного відродження людства, утвердить почуття "глобальної відповідальності". Головними етапами людської революції є: етичне, філософське, гуманітарне оновлення людської думки і культури в цілому; розробка бажаних молодіжних альтернативних проектів майбутнього; рух за інноваційне навчання на широкій суспільній основі.

Духовно-культурні трансформації потребують політико-структурних змін соціальних систем у бік їхньої більшої керо-

ваності. Головні елементи таких змін – це трансформація напруженості "Схід-Захід" в активне співробітництво; самоперебудова країн, що розвиваються з метою їхньої органічної інтеграції в світову систему. Водночас потрібно розробити і прийняти **програму глобальних дій** на основі добровільної коаліції націй[424].

А. Печеї наголошував, що ніхто не знає, яка із проблем започаткує незворотну ланцюгову реакцію, що поставить людину на коліна. Ніхто не знає, коли це відбудеться. І цілком можливо, що найближчі роки – це дарований людству відтинок часу, щоб одуматись, поки не пізно, і змінити курс. Він обґрунтовує **шість провідних цілей**[425], щоб стимулювати відповідальніше ставлення людини до життя, повсякденних справ, політичних дій, науково-технічних досліджень.

Перша мета орієнтує людство на бережливе ставлення до природи, її ресурсів, життєвого потенціалу. Необхідно усвідомити, що існують біофізичні межі не тільки для розширення людської діяльності, але й для присутності людини на планеті.

Друга мета орієнтує на внутрішні можливості людини, які теж небезмежні. Розумові, фізичні, моральні та інші властивості людини до пристосування не можна експлуатувати безкінечно. Тому техніко-технологічні та соціальні системи треба будувати так, щоб вони відповідали природі людини.

Третя мета стосується культурного спадку. Загальнолюдські цінності мають стати принципами нового світового економічного порядку. На думку А. Печеї, цінності культури перебувають у кризовому стані. Їх треба рятувати від вандалізму, недбалості та саморуйнації. Бо саме культурні традиції, вважає вчений, зберігають найфундаментальніші стимули віри й любові, гордості й справедливості, почуття прекрасного та прагнення до добра.

Четверта мета зосереджена на конституюванні світового співтовариства, на потребі поєднання міждержавних зусиль для

---

[424] *Рессеі А.* One Hundred Pages for the Future. Reflection of the President of the Club of Rome.N.Y., 1981. – P. 184–186.
[425] *Печчеи А.* Человеческие качества. М.: Прогресс, 1985. – С. 290–291.

вирішення глобальних проблем сучасності; створення нових управлінських структур світового рівня.

П'ята мета спрямована на оптимальне розселення людей на планеті. Сьогодні нагальною потребою стає загальний, єдиний план людського розселення, що враховував би всі заходи національного й регіонального масштабу.

Шоста мета орієнтує на створення єдиної економічної системи, системи фінансування, ресурсозабезпечення й зберігання, територіального розміщення виробництва тощо.

Завдяки доповідям Римського клубу зароджувалося усвідомлення того, що людство і саму Землю необхідно рятувати, причому негайно, бо згодом уже буде пізно. У Стокгольмі (1972) було проведено першу Конференцію ООН із проблем довкілля, яка вперше визначила спільні дії міжнародних організацій стосовно охорони довкілля. На конференції прийняли Декларацію, яка закріпила право людини на **сприятливі умови життя в навколишньому середовищі**, **якість якого дає змогу гідно жити та процвітати**.

Головною проблемою для міжнародного співтовариства стала розробка сценарію **екологічно виваженої глобалізації**. Впродовж 80-х років XX ст. щорічно проводили форуми з проблем глобалізації та пошуку моделі бажаного суспільного розвитку. На першій конференції в Торонто (1980) "Крізь 80-і: мислимо глобально, діємо локально" відбулася зміна акцентів у розв'язанні глобальних проблем: **технологічний** підхід поступається місцем **соціально-ціннісному**. Прийшло усвідомлення того, що сама собою сучасна технологія не створює проблем і не вирішує їх. Все залежить від соціальних чинників їхнього використання: на благо чи на шкоду людині й людству, а також – від ціннісних орієнтацій.

Активний процес пошуку стратегії розвитку людства на XXI ст. стимулювала доповідь Міжнародної комісії з питань охорони довкілля під назвою "Наше спільне майбутнє" (1987), підготовлена спеціальною комісією ООН із довкілля та розвитку на чолі з прем'єр-міністром Норвегії Гру Харлем Брундтланд.

Саме в цій доповіді вперше було сформульовано ідею **сталого розвитку** (sustainable development). Під ним розуміють такий розвиток, який дає змогу задовольняти потреби сьогодення, не наражаючи на небезпеку здатність майбутніх поколінь задовольняти свої власні потреби. Отже, світове співтовариство висунуло ідею сталого розвитку, в основі якої лежить стратегія оптимізації всієї діяльності людства в його взаємодії з довкіллям.

Останнє десятиріччя XX ст. було періодом активного пошуку людством шляхів і засобів розв'язання глобальних проблем сучасності, а саме: побудова без'ядерного світу, захист довкілля, освоєння космосу й ресурсів Світового океану, забезпечення високого рівня та якості життя тощо. Спільні зусилля людства сприяли поширенню ідеї "сталого розвитку". Важливу роль у цьому відіграло нове дослідження, здійснене Медовзами у 1991 році, яке врахувало зміни у світі за минулі 20 років. Його результати були опубліковані в книзі "Поза межами" (1992). Проаналізувавши 13 різних сценаріїв розвитку цивілізації до 2100, вони дійшли таких висновків:

– Використання людьми багатьох важливих ресурсів і масштаби багатьох видів забруднення вже вийшли поза межі ресурсно-екологічного потенціалу планети. Без істотного зменшення потоків сировини та енергоресурсів у наступні 50 років у світі відбудеться неконтрольований спад виробництва продовольства й промислової продукції та споживання енергії на душу населення.

– Розбудова сталого суспільства поки що технічно та економічно можлива. Але перехід до сталого суспільства вимагає ретельного балансу між довготерміновими і короткотерміновими цілями з наголошенням на якості життя, ніж на обсягах виробництва. Сталий розвиток суспільства вимагає більше ніж просто радикального підвищення продуктивності використання ресурсів та технологічних новацій, він також вимагає загальної зрілості людської цивілізації.

Із 13 досліджених сценаріїв лише у двох відбувався перехід до суспільства сталого розвитку, а в решті – занепад цивілізації.

Важливо зазначити, що комп'ютерна симуляція на основі математичного моделювання й системного аналізу показала, що суто технологічно-ринкова відповідь людства на виклики сьогодення не задовольняє. Технологічний ресурс та економічна гнучкість, безумовно, необхідні й важливі для досягнення сталого розвитку, але аж ніяк не достатні. Вирішальним чинником є ціннісна орієнтація людства, тобто його "мудрість". Обидва позитивні сценарії включали цю компоненту як основу для усвідомлення корекції людьми своєї життєдіяльності.

Вихідною точкою нової ери людства стала конференція ООН у Ріо-де-Жанейро (1992), відома як Саміт "Планета Земля". Головний документ "Порядок денний на XXI сторіччя" – це, по суті, глобальна програма дій, яка передбачає інтеграцію економічних, соціальних та екологічних цілей. У програмі сформульовано **імператив XXI сторіччя: сталий розвиток,** який визначає стратегію глобалізації. У цьому документі встановлено принципи поведінки держав у сфері **справедливого глобального партнерства зі збереженням та відновленням довкілля.** Так, зокрема, зазначено: "Задовольняючи головні потреби людей та підвищуючи рівень життя для всіх, ми водночас повинні краще захищати й зберігати довкілля та ресурси нашої планети. Жодна країна не може досягти цього сама, але цього можна досягти спільними зусиллями в рамках всесвітнього співробітництва з метою сталого розвитку"[426]. Отже, стратегія сталого розвитку передбачає досягнення суспільного й міжнародного консенсусу стосовно того, щоб утримувати економічну підсистему людства у межах певного масштабу, що дає змогу природній системі Землі її живити і підтримувати.

Ідея сталого розвитку задає стратегію діяльності держав, зміну їхніх пріоритетів стосовно довкілля. Вона передбачає формування системи заходів щодо збереження та відтворення існуючих екосистем, екологічної безпеки життєдіяльності, можливості

[426] Декларация Рио по окружающей среде и развитию // Ойкумена (Український екологічний вісник), 1992. №3. – С. 23–25.

нормального розвитку як сьогодні, так і в майбутньому. Головне соціальне завдання сталого розвитку – викорінення й ліквідація бідності та злиднів, зменшення розриву в рівнях життя між найбіднішими та розвиненими країнами, зменшення розриву в прибутках найбагатших та найбідніших верств населення.

На перший погляд може видатись, що ось уже головну роботу зроблено: план на XXI ст. укладено і чільні принципи впровадження концепції сталого розвитку визначено відповідно до актуальних умов. Однак документи подібного ґатунку мають яскраво виражений декларативний характер і радше окреслюють загальний сенс ідеї, пропонують загальну схему, але не експлікують її зміст у наявні умови і залишають окремим країнам справу визначення конкретних способів і методик досягнення реалізації таких принципів, як і визначення ступеня ймовірності їхнього втілення на практиці.

Міжнародне співтовариство ввійшло в XXI ст. з усвідомленням того, що найбільш значущою вартістю є не просто **життя як виживання**, а гідне ***Людини життя***. Суттю нової земної цивілізації в XXI ст. має стати **глобальний гуманізм,** а не монопольно найвища якість життя і розвитку лише для країн "золотого мільярда".

Щоб успішно реалізувати стратегію сталого розвитку суспільства, найперше необхідно з'ясувати: що таке **сталий розвиток** та в чому полягає суть цієї сталості? Річ у тім, що базові міжнародні документи були опубліковані англійською мовою, тому загальновизнаним став термін "sustainable development". Семантичний аналіз оригіналу словосполучення "sustainable development" означає розвиток, який може **постійно підтримуватися** і **продовжуватися**. Це доволі проста і приваблива ідея, яка добре зрозуміла на рівні буденної свідомості. Проте низка науковців вважають, що це словосполучення не відображає суті бажаного розвитку, позаяк констатує **нульове** економічне зростання. Сталий, як відомо, найчастіше означає постійний, незмінний і це явно суперечить самій ідеї розвитку як постійній зміні.

Президент Міжнародної академії ноосфери, акад. А. Урсул, визначає сталий розвиток як "стратегію керованого, підтримуваного, регульованого розвитку, що не руйнує навколишню природу, забезпечує неперервний суспільний прогрес"[427].

Зазвичай сталий розвиток розглядають як ідеальну модель бажаного майбутнього розвитку суспільства, результат довготривалої стратегії оптимізації всієї діяльності людства та його взаємин із природним довкіллям.

Незважаючи на плюралізм дефініцій, не треба розглядати сталий розвиток як стаціонарний стан, не є він і стійким економічним зростанням, головним показником якого є неухильне зростання ВНП. Сталий розвиток, як теорія, є концепцією революційного переходу від системи економічного зростання до сталого розвитку суспільства, що ґрунтується на оцінці прогресу не за кількісними параметрами економічного зростання, а за параметрами якості людського життя та стану довкілля.

Річ у тім, що конференція "Ріо-92" не запропонувала науково-конструктивного визначення терміна "сталий розвиток". Проте після Саміту Землі було створено Раду Землі на чолі з Морісом Стронґом, яка запропонувала таке визначення сталості розвитку: **сталий розвиток – проста концепція – жити справедливо в рамках наших екологічних можливостей.** У змісті терміна виокремлено два імперативи: **екологічної** та **соціально-економічної** сталості. Сьогодні вимоги людства до природи перевищують її можливості, а тому людство має зменшити використання природних ресурсів, своє споживання та виробництво відходів. Окрім того, людство має нейтралізувати руйнівні конфлікти, породжені соціальною та економічною нерівністю як між країнами, так і між поколіннями.

Конференція "Ріо-92" запропонувала всім країнам розробити національні концепції сталого розвитку, які мають ґрунтуватися на двох головних засадах:

---

[427] *Урсул А.* Переход России к устойчивому развитию. Ноосферная стратегия. М.: Ноосфера, 1998. – С. 36.

– **Принцип справедливості у задоволенні потреб.** Згідно з цим принципом сталим є лише такий розвиток, який забезпечує потреби нинішніх поколінь, не загрожуючи життю і здоров'ю прийдешніх поколінь.

– **Принцип екологічних обмежень.** Він передбачає, що, приймаючи економічні рішення, потрібно постійно враховувати екологічні обмеження. На технологічні новації та економічне зростання людства мають накладатися обмеження задля збереження довкілля. Необхідно враховувати також можливості біосфери відновлювати свій потенціал, що зазнав антропогенного впливу.

Роз'яснюючи ці принципи, сучасний бельгійський філософ **Етьєн Фермеерс** (1934) пише: "Людина має дотримуватися наступного правила: мій спосіб життя повинен стати таким, щоб і кожний ближній міг споживати таку ж кількість енергії та сировини, як і я, і це не порушувало б стаціонарного характеру системи. Разом з тим треба намагатися не створювати потреби, які не сумісні з відповідною організацією виробництва та споживання (наприклад, потреби, які стимулюють марнотратство)"[428]. Власне, філософ перефразував тут етичне правило І. Канта: Чиніть завжди так, щоби правила, якими ви керуєтесь, могли стати загальними правилами поведінки. Якщо так вчинить кожний і продовжуватиме так чинити, то Земля наша зможе продовжувати існувати неушкодженою. Якщо наслідки якогось вчинку багатьох людей або однієї людини протягом тривалого часу набудуть незворотного характеру, то цей вчинок суперечитиме моралі відповідального глобального мислення.

Через 5 років, у червні 1997 року, в Нью-Йорку відбулася XIX спеціальна сесія Генеральної Асамблеї ООН із проблем довкілля та сталого розвитку – "Ріо+5". Вона констатувала незадовільне виконання рекомендацій "Ріо-92" більшістю країн світу. Причиною передусім був згаданий вище декларативний,

[428] *Фермеерс Е.* Очі панди. Філософське есе про довкілля. Львів: Стрім, 2000. – С. 49.

тобто юридично незобов'язуючий, характер документів саміту. Серед інших причин нехтування принципами "Порядку денного на XXI сторіччя" є загальний рівень екологічної свідомості та культури, брак у багатьох держав необхідних економічних й технологічних ресурсів.

У Йоганнесбурзі (2002) відбулася наступна конференція ООН зі сталого розвитку – "Ріо+10". У доповідях та підсумкових документах підтверджено прихильність міжнародної спільноти до сталого розвитку, аргументовано необхідність створення гуманного, справедливого і турботливого глобального суспільства. Наголошено на необхідності взаємної відповідальності, глобального консенсусу та партнерства між усіма народами на планеті. Наступні генерації мають успадкувати світ, вільний від приниження та ганьби, що їх спричинюють бідність, деградація довкілля та моделі неусталеного розвитку.

У доповіді Генерального секретаря ООН Кофі Анана сформульовано такі тези:

– Необхідно усвідомлювати відповідальність один за одного, особливо за малозабезпечених та за майбутнє цивілізації. Природа – храм краси і джерело духовного збагачення.

– Не варто більше замовчувати інформацію про загрозливий стан нашої планети. Лицемірством є твердження, що охорона довкілля є надто затратним заняттям. Бездіяльність може призвести до ще більших збитків.

– Якщо подивитися правді в очі, то стане зрозуміло, що вигодами звичної для нас моделі розвитку користуються окремі країни та особи, а більшість людей від неї страждають. Прагнення до процвітання, що призводить до хижацької експлуатації довкілля, скоро заведе людство в глухий кут[429].

Однак прийняті резолюції мають вигляд побажань і завдань без визначення шляхів і засобів їхнього розв'язання. Зокрема, поставлено завдання до 2015 року збільшити до 50 відсотків част-

[429] Доклад Всемирной встречи на высшем уровне по устойчивому развитию. Йоганнесбург, Южная Африка, 26 авг. – 4 сент. 2002 г. Нью-Йорк, 2002. – С. 188.

ку населення на планеті з доходами понад 1 дол. на день, а також забезпечити йому доступ до якісної питної води.

Дослідження, проведені Інститутом Всесвітнього Спостереження про прогрес до сталого розвитку, підтверджують, що протягом 90-х років XX ст. глобальні економічні тенденції були явно сприятливими, але екологічні були згубними. Економічна система, яка добре працювала в минулому, коли потреби економіки вільно реалізовувалися в межах продуктивності земних екосистем, більше не працює так само добре. "Виклик полягає в тому, щоб змінити економічну систему таким чином, щоб вона не руйнувала природних систем, які є її опорою, з тим, щоб економічний розвиток міг продовжуватися", – зазначає американський вчений Лестер Браун[430].

Натомість практика засвідчує, що будь-які пропозиції щодо "розумного обмеження" і "справедливого перерозподілу ресурсів" приречені на провал. Так само, як і рекомендації населенню країн третього світу відмовитися від намагань досягнути західного життєвого рівня або проводити радикальну демографічну політику. Річ у тім, що людство живе не лише у вимірах глобальної капіталістичної економіки, а й керується прихованим "економічним міфом", який характеризує **ідеал зростання.** В основу поведінки людей він покладає прагнення **максимальної вигоди**. Ми всі живемо в полоні цього міфу. Залежно від того, які теорії людство розвине в його рамках щодо себе та своїх перспектив, які цінності переважатимуть у суспільстві, зрештою залежатиме і наше майбутнє.

На думку американського політика Альберта Ґора, основне завдання, що має вирішити людство, – це відновити природну рівновагу екосистеми Земля з урахуванням соціальної справедливості, ліберальної демократії та вільно ринкового капіталізму. Ми маємо перетворити **збереження довкілля** на головний

[430] *Браун Л.* Виклики нового століття // Стан світу 2000. К.: Інтелсфера, 2000. – С. 9.

організуючий принцип нашої цивілізації[431]. Водночас людська цивілізація сьогодні настільки складна і розмаїта, що дуже важко скоординувати спільні дії. Тому А. Гор запропонував Глобальний План Маршалла для ефективного практичного втілення організаційного принципу збереження довкілля. Згідно з цим планом, необхідно стабілізувати населення землі, створити та запровадити природнозберігаючі технології, здійснити екологічну переорієнтацію економіки та змінити правову систему регулювання еко-економічної діяльності.

Враховуючи світові тенденції поступу людства, Всесвітня Бізнесова Рада Сталого Розвитку (Женева, 1996) розробила три базові сценарії розвитку до 2050 року, в яких з'ясовувалися критичні пороги у використанні природи та наскільки еластичною є глобальна екосистема. Чи зможе людство завчасно розпізнати точки незворотної деградації екосистеми? **Сценарій FROG** заснований на припущенні, що люди й надалі ігноруватимуть соціальні та екологічні загрози, покладаючи надії на динаміку економічного зростання та технологічні новації. Економічне зростання є пріоритетним для більшості країн, а перехід до сталого розвитку визнають лише на словах, але не розглядають як нагальну проблему. Практичні рекомендації глобальних самітів не реалізовують. Країни, що розвиваються, вважають за доцільне спочатку прискорити їхнє зростання (First Raise Our Growth), а тоді вже переходити до сталого розвитку.

За цим сценарієм, людство здійснює лише локальні заходи щодо покращання довкілля, зменшення викидів у атмосферу, запроваджує нові технології та екологічну освіту. Поширюються уявлення про покращання стану довкілля, проте на глобальному рівні ситуація лише погіршується. До 2030 року економічне зростання та зростання населення набуває загрозливого характеру. Однак проблеми не розв'язують, а сперечаються, як на них реагувати. До 2050 року, за цим сценарієм, збуваються найгірші

[431] *Гор А.* Земля у рівновазі. Екологія і людський дух. К.: Інтелсфера, 2001. – С. 267.

прогнози про занепад глобальної екосистеми і критичне виснаження ресурсів. Урбанізація та соціальна нерівність збільшують напругу до критичної межі. Це все загрожує як загибелі екосистеми, так і людста в цілому.

Висновок із цього сценарію можна зробити такий, що лише традиційної довіри до технологічних новацій і ринкових сил може виявитися недостатньо для вирішення довгострокових екологічних і соціальних проблем.

За **сценарієм GEOPOLITY** впродовж перших 20-ти років накопичуються як справжні, так і уявні ознаки наближення екологічної та соціальної кризи. Домінуючий "економічний міф" громадськість буде розглядати як небезпечно вузький, особливо в країнах швидкого економічного зростання, що призводить до втрати традицій (Азія). Національні уряди втрачають довіру своїх громадян. Відбувається переорієнтація на бізнесові структури і, зокрема, транснаціональні корпорації. Однак вони також неспроможні або не бажають адекватно реагувати на кризову ситуацію.

Оскільки ні уряди, ні бізнес не здатні розв'язувати соціальні та екологічні проблеми, то народи починають шукати інших лідерів, зокрема, серед релігійних установ і потребують нових соціальних інститутів для виходу із кризи. Усвідомлення потреби в ефективних діях веде до **нового глобального консенсусу** щодо доцільності поєднання технократичних рішень, міжнародних санкцій і прямого контролю за ринками задля забезпечення екологічних і соціальних цінностей. Формуються нові міжнародні інституції такі, як Глобальна Екологічна Організація (GEO), які будуть наділені широкими повноваженнями з розробки та запровадження глобальних стандартів і заходів щодо збереження довкілля та запобігання суспільній деградації навіть за рахунок економічних втрат.

Відтак десь після 2030 року національні уряди відновлять свою роль адміністративних центрів громадянського суспільства. Новий державний апарат разом із міжнародними інституціями очолить та спрямує перехід до сталого розвитку. Отже, за цим

сценарієм, людство переходить до сталого розвитку, але з деякою затримкою й шляхом розбудови нової структури управління, що жорстко координує дії на міжнародному рівні. Щоправда, цей сценарій репрезентує систему мислення азійських держав, зокрема Китаю.

За **сценарієм JAZZ** різноманітні незалежні гравці – бізнес, урядові органи, місцеві громади, неурядові органи – тісно співпрацюють і створюють низку спеціалізованих коаліцій для вирішення соціальних і економічних проблем у максимально прагматичний спосіб. Головною у цьому сценарії є **динамічна взаємодія різних суб'єктів**, а його назва походить від джазової музики із її зовнішньою хаотичною структурою, чергуванням імпровізацій та строгої гри, коли солісти виходять на перший план і знову відходять, об'єднуються у грі та знову розходяться. Постає світ розгалуженої економіки знань і послуг, соціальних і технологічних новацій, експериментів, швидкої адаптації, широких зв'язків і потужного глобального ринку, який динамічно змінюється.

Нові екологічні та соціальні стандарти досягають переважно за допомогою такого потужного чинника, як **власний інтерес.** Зокрема, у цьому високо конкурентному та взаємопов'язаному світі бізнес бачить власну стратегічну користь у поєднанні екологічної та економічної ефективності, у більшій соціальній відповідальності, а чимало бізнес-корпорацій стають лідерами переходу до сталого розвитку. За цим сценарієм, громадські організації та органи влади, поінформовані споживачі та бізнес діють разом, як партнери, бо інакше разом програють. Вони всі разом вчаться інтегрувати екологічні та соціальні цінності в ринкові механізми.

На думку Е. Тофлера, настав час драматичної переоцінки напрямків змін, переоцінки, яку здійснюють не політики, не соціологи, не духовенство, не революційна еліта, не техніки, не ректори коледжів, а всі люди разом. Нам потрібно, вважає філософ, ініціювати неперервний плебісцит стосовно майбутнього: "Який світ ми хочемо мати через десять, двадцять чи тридцять

років?" Поки що на порозі нового тисячоліття ми наосліп несемось у майбутнє.

## Ï è ò à í íÿ äëÿ ñà ì îêî í ò ðî ë þ

1. *Охарактеризуйте етапи глобалізаційної інтеграції.*
2. *Сформулюйте головні риси глобалізації, за Т. Фрідменом.*
3. *З якими глобальними проблемами людство ввійшло в XXI сторіччя?*
4. *Охарактеризуйте глобальні екологічні проблеми людства.*
5. *Які мегаризики породжені науково-технологічною революцією?*
6. *Яка роль Римського клубу в осмисленні глобальних проблем людства?*
7. *Викладіть головні ідеї гуманістичного маніфесту А. Печеї.*
8. *Які принципи сталого розвитку задекларував Саміт Землі "Ріо-92"?*
9. *Чому ідея сталого розвитку визнана стратегією сучасної глобалізації?*
10. *Які імперативи становлять суть концепції сталого розвитку?*
11. *Охарактеризуйте глобальні сценарії сталого розвитку.*

## Ë³ò åðà ò óðà

1. Бек У. Что такое глобализация? М.: Прогресс-Традиция, 2001. 304 с.
2. Браун *Л.* Виклики нового століття // В кн.: Стан світу 2000. К.: Інтелсфера, 2000. С. 3–22.
3. Ґіденс Е. Нестримний світ: як глобалізація перетворює наше життя. К.: Альтерпрес, 2004. 100 с.
4. Гор А. Земля у рівновазі. Екологія і людський дух. К.: Інтелсфера, 2001. 393 с.
5. Печчеи А. Человеческие качества. М.: Прогресс, 1985. 312 с.

6. Ружмон Д. де. Європа у грі. Шанс Європи. Відкритий лист до європейців. Львів: [Б.в.], 1998. 277 с.
7. Стіґліц Дж. Глобалізація та її тягар. К.: КМ Академія, 2003. 250 с.
8. Тоффлер Э. Шок будущого. М.: Издательство АСТ, 2003. 557 с.
9. Фермеерс Е. Очі панди. Філософське есе про довкілля. Львів: "Стрім", 2000. 65 с.
10. Фрідмен Т. Лексус і оливкове дерево. Зрозуміти глобалізацію. Львів: [Б.в.], 2002. 624 с.
11. Фукуяма Ф. Великий крах. Людська природа і відновлення соціального порядку. Львів: Кальварія, 2005. 380 с.
12. Robertson R. Globalization or Glocalization? // Journal of International communication, 1994. P. 33-52.

# Зміст

Передмова ....3
Розділ 1. ФІЛОСОФІЯ, ЇЇ ПРЕДМЕТ ТА НАУКОВИЙ СТАТУС ....6
Розділ 2. ФІЛОСОФІЯ. СВІТОГЛЯД. КУЛЬТУРА ....41
Розділ 3. СТАРОДАВНЯ ФІЛОСОФІЯ: СТАНОВЛЕННЯ ТРАДИЦІЙ ....75
Розділ 4. БУТТЯ СВІТУ ТА ЛЮДИНИ В АНТИЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ ....109
Розділ 5. БУТТЯ БОГА, СВІТУ ТА ЛЮДИНИ У ФІЛОСОФІЇ ДОБИ СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ ТА ВІДРОДЖЕННЯ ....144
Розділ 6. ПРОБЛЕМА СУБСТАНЦІЇ ТА АБСОЛЮТУ У НОВОЧАСНІЙ ФІЛОСОФІЇ ....181
Розділ 7. НЕКЛАСИЧНА ОНТОЛОГІЯ ТА ЇЇ ПРОБЛЕМАТИКА ....217
Розділ 8. ФІЛОСОФСЬКІ ТРАДИЦІЇ В УКРАЇНІ ....254
Розділ 9. ГНОСЕОЛОГІЧНІ ПАРАДИГМИ НОВОЧАСНОЇ ФІЛОСОФІЇ ....291
Розділ 10. МОДЕЛІ ПІЗНАННЯ ТА НАУКОВОГО ЗНАННЯ В НОВІТНІЙ ФІЛОСОФІЇ ....324
Розділ 11. ПАРАДИГМИ РОЗВИТКУ НАУКИ: КЛАСИЧНА, НЕКЛАСИЧНА, ПОСТНЕКЛАСИЧНА ....358
Розділ 12. МЕТОДОЛОГІЯ ГУМАНІТАРНОГО ПІЗНАННЯ ТА ЗНАННЯ ....391
Розділ 13 СУБСТАНЦІЙНЕ РОЗУМІННЯ ЛЮДИНИ В НОВІТНІЙ ФІЛОСОФІЇ ....425
Розділ 14. ФУНКЦІОНАЛЬНІ КОНЦЕПЦІЇ СУТНОСТІ ЛЮДИНИ: ДУХОВНИЙ ВИМІР ....461
Розділ 15. СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ: КЛАСИЧНИЙ ПІДХІД І НЕКЛАСИЧНІ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ СУСПІЛЬСТВА ....495
Розділ 16. ФІЛОСОФІЯ НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕЇ В УКРАЇНІ (XIX–XX ст.) ....532
Розділ 17. КУЛЬТУРА ТА ЦИВІЛІЗАЦІЯ: ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ ....568
Розділ 18. ГЛОБАЛІЗАЦІЯ ТА ПЕРСПЕКТИВИ СТАЛОГО РОЗВИТКУ ЛЮДСТВА ....603

Навчальне видання

**Людмила РИЖАК**

# ФІЛОСОФІЯ ЯК РЕФЛЕКСІЯ ДУХУ

Навчальний посібник

*Рекомендовано*
*Міністерством освіти і науки України*

Редактор *Лілія Баран*
Технічний редактор *Світлана Сеник*
Комп'ютерне верстання *Наталія Лобач*

Формат 60x84/16. Умовн. друк. арк. 37,2.
Тираж 500 прим. Зам.
Видавничий центр Львівського національного університету
імені Івана Франка. 79000 Львів, вул. Дорошенка, 41.

СВІДОЦТВО
про внесення суб'єкта видавничої справи до Державного реєстру видавців,
виготівників і розповсюджувачів видавничої продукції.
Серія ДС №3059 від 13.12.2007