**НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ БІОРЕСУРСІВ І ПРИРОДОКОРИСТУВАННЯ УКРАЇНИ**

**Кафедра філософії**

**Ф І Л О С О Ф І Я**

**Навчальний посібник**

**для аспірантів**

**Київ 2017**

**ВСТУПНЕ СЛОВО**

У сучасних умовах здобуття освітнього ступеня доктора філософії (PhD) передбачає набуття аспірантом загальнонаукових (філософських) компетенцій та універсальних навичок дослідника. Вивчення філософії сприяє формуванню ряду здатностей, як то:

* Комплексність та системний підхід до проведення наукових досліджень на рівні доктора філософії.
* Здатність до цілісного викладу основних проблем філософії на рівні об'єктивного, ідеологічно незаангажованого сучасного бачення.
* Здатність до абстрактного мислення, аналізу та синтезу.
* Здатність до пошуку, оброблення та аналізу інформації з різних наукових джерел. Здатність працювати з різними джерелами інформації, аналізувати та синтезувати її, виявляти невирішені раніше задачі (проблеми) або їх частини, формулювати наукові гіпотези.
* Здатність бути критичним та самокритичним, критично сприймати та аналізувати чужі думки й ідеї, шукати власні шляхи вирішення проблеми.
* Комплексність у проведенні досліджень у галузі гуманітарних наук.
* Комплексність у оволодінні інформацією щодо сучасного стану і тенденцій розвитку світової і вітчизняної науки.

Навчальний посібник рекомендовано при вступі до аспірантури, для підготовки здобувачів освітнього ступеня доктора філософії, при підготовці до складання іспитів з філософії.

Бажаємо успіхів !

**ЛЕКЦІЇ З КУРСУ «ФІЛОСОФІЯ»**

**Тема 1. Сутність філософії та її роль у суспільстві**

План

* 1. Світогляд, його структура і функції.
  2. Типи світоглядів.
  3. Поняття «філософія».
  4. Предмет філософії.
  5. Соціальні умови формування філософії.
  6. Духовні джерела філософії.
  7. Філософські проблеми і дисципліни.
  8. Специфіка філософського знання.
  9. Філософські методи.
  10. Функції філософії.
  11. Світогляд, його структура і функції

Людина є соціоприродною істотою, єдністю біологічного (природного) та духовного начал. Духовне та природне, як її суттєві якості, існують і виявляють себе у тісному взаємозв’язку. Людина укорінена в життя не тільки інстинктом, а й духом, поєднує в собі природу і культуру, тіло і дух.

Людина живе свідомо, мотивує свої вчинки (не лише пропускає через свідомість, але й певним чином виправдовує). Завдяки свідомості вона організовує своє життя в часі (співвідносить сучасне з минулим і майбутнім), в просторі (бере до уваги співвідношення «ближче — дальше»), враховує в своїй діяльності причинні зв’язки тощо. Свідомість потрібна їй не тільки для організації та підтримання природного існування. Вона духовно укорінює людину в життя. Через релігію, мистецтво, філософію людина духовно входить у життя, живе зі смислом, вносить у життя певний сенс, формує та сповідує певну духовну настанову щодо життя.

Втрата сенсу життя, духовних орієнтирів є глибокою трагедією людського буття. Опитування людей, врятованих від самогубства, свідчать, що більшість з них ішла на це, вважаючи, що життя втратило сенс, зневірившись в ідеалах, інших людях, в собі. Однак відомо, що в найнестерпніших умовах виживали, сягали висот у мистецтві, науці, спорті духовно не зломлені люди. Тому духовний вимір людини є таким само суттєвим, як і біологічний, природний.

Суспільство витворило певні форми, в яких культивується (твориться, зберігається і передається) духовність. Це — мистецтво, мораль, релігія, філософія. їх гармонійне поєднання в певній особі, в суспільстві формує світогляд. Він постає як духовна цілісність, у якій із найзагальніших позицій осмислюються світ, суспільство і людина.

*Світогляд — система найзагальніших знань, цінностей, переконань, практичних настанов, які регулюють ставлення людини до світу.*

Суттєвою рисою світогляду є насамперед певна цілісність поглядів, які стосуються важливих життєвих проблем: що таке світ, чи існує Бог, куди прямує людство, в чому полягає покликання людини тощо. Ці проблеми роз­глядаються з певної духовної висоти, на основі узагальнення життєвого досвіду народу, особистості.

Центральна проблема світогляду — відношення людини до світу. Людина, на відміну від тварин, тільки частково включена в світ. Вона виокремлює себе з нього, протистоїть йому, вступає з ним у певне відношення, але так, наче перебуває поряд або ззовні світу. Між людиною та світом існує дистанція: вона усвідомлює світ як щось зовнішнє.

Виокремлюють три основні типи виявів відношення людини до світу: пізнавальний, оцінювальний і практичний. Пізнавальне відношення людини до світу виявляється в тому, що світогляд охоплює насамперед найбільш загальне знання про світ, історію людства й окрему людину. Це знання має відповідати дійсності, бути істинним, щоб гарантувати успішну практичну діяльність. Водночас світогляд включає цінності, ідеали, які регулюють соціальні стосунки в суспільстві і на основі яких відбувається оцінювання соціальних явищ (добро — зло, прекрасне — потворне, справедливе — несправедливе, корисне — некорисне тощо). У цьому полягає оцінювальне відношення людини до світу. Практичне відношення людини до світу передбачає наявність у світогляді певних практичних настанов: чинити або не чинити так чи інакше.

У філософії постійно дискутується проблема, яке з цих відношень людини до світу є вихідним. Німецькі мислителі Георг-Вільгельм-Фрідріх Гегель (1770—1831) та Едмунд Гуссерль (1859—1938) вихідним вважали пізнавальне відношення, їх співвітчизник Макс Шелер (1874— 1928) стверджував, що замилування світом (оцінювальне відношення) породжує практичне і пізнавальне відношення. Марксизм виходив з того, що практичне відношення є специфічно людським відношенням до світу і воно породжує інші типи відношення. Однак жодна з позицій не є бездоганною, незалежно від кількості аргументів вони вразливі для критики. Очевидно, що ці відношення виникли одночасно, органічно пов’язані між собою, взаємозалежні. Надання переваги будь-якій із позицій має своєю перед­умовою переконання, віру в те, що важливіше, суттєвіше для людини — пізнання, практична діяльність чи вміння оцінювати.

*Структура світогляду органічно зумовлює його функції:*

Функція тлумачення, розуміння світу. Вона є однією з найважливіших, оскільки покликана розтлумачити людині світ, описати його доступною, зрозумілою мовою. Адже світогляд — це світорозуміння. Людина може безпечно жити тільки в тому середовищі, світі, який розуміє. У світі, що не узгоджується з її уявленнями, недоступному для розуміння, непіддатливому для тлумачення, жити важко, а для багатьох людей неможливо. Навіть анімізм, найпримітивніший світогляд наших далеких предків, одухотворюючи навколишню природу, був спрямований на те, щоб зробити її зрозумілою та близькою, спорідненою людині. Психологи довели, що людина нерідко може задовольнитися навіть надуманими, неточними поясненнями, але втрачає впевненість, рівновагу, дезорієнтується, стикаючись з незрозумілими явищами. Розум конфліктує з тим, що недоступне можливостям його сприйняття. З цієї причини піфагорейці тривалий час приховували відкриті ними ірраціональні величини в математиці.

Однак буває, що світогляд ґрунтується на тому, що розуму не все підвладне, що існують глибинні таємниці буття, які неможливо збагнути розумом. Психологи, наприклад, стверджують про притаманне людині прагнення до дива, чогось незвичайного; що багатьом людям нецікаво жити в достеменно зрозумілому світі. Цим породжена віра в НЛО, екстрасенсорику тощо.

Світогляд як світорозуміння може бути раціоналістичним — таким, що визнає всевладдя розуму (Гегель визнавав, що світ — це об’єктивний розум, який за логікою подібний до суб’єктивного розуму людини), та ірраціоналістичним — таким, що вважає основою світу недоступне, непідвладне розуму (воля у Ніцше).

Оцінювальна (аксіологічна) функція. Щоб орієнтуватись у світі, недостатньо тільки здатності пояснити його. Потрібно ще й оцінити світ: відповісти на запитання, яким він є для людини — добрим чи злим, прекрасним чи потворним, вартим того, щоб у ньому жити, чи таким, що зму­шує покинути його? У пошуках і знаходженні відповідей на такі запитання виявляється оцінювальна або аксіологічна функція світогляду. Опозиційність світоглядних цінностей (добро — зло, праведне — грішне тощо) цілком зрозуміла, адже людина постійно перебуває в полі напруги між проти­лежними полюсами, і світогляд покликаний утримувати людське в людині через заперечення тваринного. З аксіологічної точки зору світогляди поділяють на оптимістичні й песимістичні, гуманні та антигуманні.

Праксеологічна функція. Вона виявляється у відповідях на питання як жити людині в світі, а отже, містить певні практичні настанови щодо світу і буття людини в ньому. З цього погляду виділяють практично-активні та споглядальні світогляди. Релігійні вчення Індії, як правило, є споглядальними, а протестантизм як ідеологія європейської буржуазії Нового часу проникнутий активізмом.

Виокремлені три пласти (знання, цінності, практичні настанови) і функції світогляду дають змогу краще зрозуміти будь-який тип світогляду. Так, марксизм як світогляд є раціоналістичним, оптимістичним, практичноактивним; фашизм — ірраціоналістичним, оптимістичним, активним; буддизм — ірраціоналістичним, песимістичним, пасивним.

Крім вищезазначених, світогляд виконує функції об’єднання нації, релігійної общини, соціальної групи. Взаєморозуміння й узгодженість суб’єктів цих соціальних утворень можливі лише за умови, що вони поділяють певний світогляд.

* 1. Типи світоглядів

Залежно від специфіки формування та функціонування розрізняють буденний та інституалізований світогляди. Буденний — сукупність поглядів на світ і покликання людини, які сформувались у певного народу, спільноти під впливом практичного життя і функціонують стихійно, без видимих зусиль з боку тих, хто їх дотримується. Інституалізований світогляд підтримується певними соціальними інституціями.

Буденний світогляд є своєрідною «життєвою філософією» спільноти, яка має власне світобачення, своєрідне розуміння покликання людини тощо. Такі погляди правильніше було б назвати не світоглядом (у сенсі світорозуміння), а світосприйманням, оскільки вони виражаються в чуттєвих образах. Світосприймання народу фіксується в його фольклорі — піснях, казках, приказках, збагачується історичним досвідом. Так, світосприймання українського народу ввібрало в себе досвід землероба і козака-лицаря, за­хисника своєї землі. Світосприймання є стихійним, несистематизованим. А світогляд постає цілісною системою поглядів, яка свідомо формується і підтримується. Він є світорозумінням, інституалізованим формоутворенням, передбачає наявність певних соціальних груп, які свідомо поширюють його в суспільстві.

У своєму формуванні та розвитку світогляд пройшов певні історичні етапи, що дало підстави виділити три історичні його типи: міфологічний, релігійний, філософський. А для повноцінного уявлення про філософію як тип світогляду необхідно з’ясувати її суттєву відмінність від міфології та релігії.

Міфологічний світогляд. Історично міфологія передує релігії та філософії. Вона є лоном, у якому вони формувалися. Міфологія є світоглядом родового і нерозвинутого класового суспільства. Суб’єктом-носієм міфу є рід або інша спільнота, з якої ще не виокремилась особа. Міфологія є синкретичною (нерозчленованою), цілісною формою свідомості. В ній органічно поєднані зародки релігії, філософії, моралі, права, естетичних канонів і навіть науки. Міфологія не знала трансцендентного (що існує поза реальним світом, тобто поза простором і часом) Бога. її боги хоча й відрізняються від людей, але тільки за ступенем могутності, розуму, а не за суттю, своєю природою.

Сила й істинність міфу для кожної приналежної до роду особи зумовлені цілісністю роду як соціальної спільноти. Якщо хтось із членів роду порушував норму Поведінки (табу), то покарання, за тогочасним переконан­ням, випадало не обов’язково йому, а будь-кому з роду. Проте це було рівноцінним покаранню справжнього винуватця, адже рід був єдиним цілим. Природно, що в таких умовах порушення норм одним членом роду пов’я­зувалось з нещасним випадком («покаранням») будь-кого з роду. Це зумовлювало взаємоконтроль членів роду. При цьому зв’язок між «злочином» і «карою» функціонував без звертання до потойбічного світу. Примітивні міфології не знають ідеї потойбічного світу як пекла і раю. На­віть у Старому Завіті Бог, укладаючи договір з Авраамом, апелює не до потойбічного світу, а до роду в особі Авраама: якщо ти будеш слідувати Завіту, примножу твій рід, як пісок на березі моря, коли ж порушуватимеш Завіт, помщусь і далекому поколінню. Це засвідчує силу міфу — силу родової тотальної спільноти над індивідом. Міф — це насамперед зовнішній контроль над індивідом.

Релігійний світогляд. Релігія виникла як засіб соціального контролю за поведінкою особи після того, як вона виокремилась з роду, усвідомила свою окремішність. Як наслідок родові зв’язки слабнуть; особа перестає вважати справедливим покарання одних за гріхи інших — кожен має сам нести свій хрест, і соціальний механізм покарання, який становить основу міфу, вже не спрацьовує.

Релігія постулює потойбічне життя як відплату за земне життя. У «цьому світі» можна грішити і прекрасно жити, але на «тому світі» за все доведеться відповісти. У такий спосіб релігія здійснює соціальний контроль за поведінкою особи.

Релігія виникає в такому суспільстві, де зовнішній контроль (звичаї, табу) виявляється недостатнім, тому для зміни чи посилення його виникає внутрішній контроль — мораль. Всевидячий і всемогутній трансцендентний Бог, з одного боку, і совість як соціальний контролер — з іншого створюють силове поле, яке утримує особу в межах норм, вироблених культурою суспільства.

Виникнення релігії — величезний поступ в історії людства. Вона морально зрівняла всіх людей: нікому не дозволено порушувати заповіді Бога — ні царю, ні рабу, ні чоловікові, ні жінці, ні здоровому, ні каліці. Як особи, як носії моральної свідомості — всі люди рівноцінні та рівноправні.

Принципова відмінність релігії від міфології полягає в тому, що носієм міфологічного світогляду є рід чи інша тотальна спільнота, а релігія спрямована на особу. У зв’язку з цим змінилися способи контролю та впливу на особистість. Серцевиною міфу є страх і зовнішній контроль, релігії — віра і мораль. Релігія поясненню світу приділяє значно менше уваги, ніж міфологія. Головне для неї — моральне регулювання соціального життя.

Філософський світогляд. Філософія виникла водночас із релігією. Носієм філософського світогляду також є особа. Принципова відмінність філософського світогляду від попередніх типів полягає в тому, що він заснований на розумі, тоді як релігія — на вірі, міфологія — на страхові. По­друге, релігія та міфологія оперують чуттєвими образами, філософія — абстрактними поняттями. І нарешті, філософія цілком позбавлена функції та засобів соціального контролю. Міфологію та релігію індивід приймає в готовому вигляді, часто несвідомо і примусово, особиста творчість при цьому відсутня. Філософія ж є справою особи, вона ґрунтується на засадах свободи.

* 1. Поняття «філософія»

Термін «філософія» має давньогрецьке коріння. Він походить від двох грецьких слів: «філео» — любов (у деяких філософіях від: «філос» — приязний, друг) і «софія» — мудрість і означає любов до глибоких теоретичних міркувань, а в дослівному перекладі — «любов до мудрості». Українські філософи XVIII—XIX ст., і передусім Г. Сковорода, позначали філософію словом «любомудріє». Вперше термін «філософія» з’явився у вжитку відомого давньогрецького мислителя Піфагора (прибл. 570—497 р. до н. е.), який вважав, що «мудрість» — це якість, притаманна лише богам, а люди здатні тільки до неї прагнути, поважати, любити її. А як назву специфічної галузі знань його вперше вжив славетний давньогрецький філософ Платон (429—347 р. до н. е.). Спочатку філософія охоплювала увесь комплекс людських знань про світ, оскільки ці знання на той час не мали дисциплінарної диференціації. Знання були синкретичними, тобто єдиними, такими, що концентрували в собі всю інформацію про світ, його будову і сутність, про людину та її місце в світі, про щастя, сенс людського буття тощо.

*Філософія (грец. philosophia — любов до мудрості) — теоретичний світогляд, вчення, яке прагне осягнути всезагальне у світі, в людині і суспільстві.*

Як універсальний спосіб самоусвідомлення людиною самої себе, сутності світу і свого призначення в ньому філософія започатковується у VII—VI ст. до н. е. в таких осередках людської цивілізації, як Давні Індія та Китай, досягнувши своєї класичної форми у Давній Греції.

* 1. Предмет філософії

Питання, що вивчає філософія, є одним з найпроблематичніших для неї, оскільки предмет її історично змінювався. У різні епохи у філософії домінували то вчення про буття, то вчення про пізнання, то політичні чи етичні проблеми. Крім того, в Європі до XVII ст. філософія охоплювала все знання про світ, тобто зародки всіх наук, окрім хіба що математики й медицини. Навіть у XX ст. все ще тривав процес відокремлення від філософії певних галузей знання, які інституціалізувалися в окремі наукові дисципліни (психологія, соціологія, політологія).

Еволюція предмета філософії не є чимось винятковим в історії науки: предмет вивчення конкретних наук, наприклад математики, також історично змінювався. Тому при визначенні предмета філософії слід брати до уваги не тільки те, яких історичних форм набувала філософія, а й загальну тенденцію, що пронизує конкретні її формоутворення. Якщо виходити із загальної спрямованості філософії, то її можна трактувати як осягнення всезагального розумом чи інтуїцією.

Найбільш загальні засади сущого (буття — небуття, простір — час, причинність, сенс людського існування, істина, добро, свобода тощо), з яких «конструюється» світ, і є предметом філософії. При цьому філософія намагається звести всі ці різноманітні загальності до одного принципу — Бога, матерії тощо, пояснювати їх, виходячи із цього принципу.

Філософія передбачає здатність підноситись до всезагального. Вона є певною настановою на всезагальне. На основі всезагального (ідей, принципів) філософія намагається пізнати і пояснити світ. А оскільки система ідей є не що інше, як теорія, то філософію можна вважати теоретич­ним світоглядом.

* 1. Соціальні умови формування філософії

На відміну від міфології та релігії, які, будучи духовними засобами соціального контролю з необхідністю породжуються суспільством, філософія покликана до життя особливими соціальними умовами. Уже Арістотель (384— 322 до н. е.) зазначав, що для заняття філософією потрібно мати вільний час, тобто не бути зайнятим фізичною працею. Іншими словами, філософія виникає в тих цивілізаціях, де відбувся поділ праці на фізичну і розумову. Це є хоч і необхідною, але недостатньою умовою. Наприклад, в Давньому Єгипті, Вавилоні існували соціальні стани, не зайняті фізичною працею, але філософії як світогляду чи систематичної інтелектуальної діяльності там не було.

Філософський світогляд заснований на розумі, тобто він передбачає аргументацію, сумніви, дискусії. При цьому предметом філософського дослідження стають найбільш загальні проблеми: що таке світ, чи існує Бог, чи вічна душа, що таке добро і зло тощо. Чи всяке суспільство дозволить мислителю вільно трактувати такі питання? Зрозуміло що ні. В так званому традиційному суспільстві, де дії людей суворо регламентовані, відсутня вільна особа, будь-яке вільнодумство неможливе.

Необхідною передумовою виникнення філософії є терпимість (толерантність) до інакомислення. А вона може виникнути тільки в демократичному суспільстві, де більше покладаються на розум людини і права особи, ніж на традицію і віру. Тож не дивно, що розквіт філософії припадає на епохи панування демократії (Давня Греція, епоха Нового часу), тоді як в умовах традиційного і тоталітарного суспільств філософія деградує до ідеології релігійного типу. Демократія не тільки створює умови, вона, по суті, викликає філософію до життя. Політичні диспути, побудоване на змаганні сторін судочинство пробуджують увагу до законів логіки, формують теоретичну настанову, на якій ґрунтується філософія.

Настанова на загальне, на ідеї, які безпосередньо не мають утилітарного, практичного значення, створює враження, що філософи — це такі собі диваки, які займаються нікому не потрібними справами. Спочатку філософія справді сприймалася як гра надлишкових інтелектуальних сил, забавка розуму. Однак у результаті такої «гри» в Греції, наприклад, виникли засадничі принципи наукового мислення, було створено логіку Аристотеля і геометрію Евкліда (III ст. до н. е.). З огляду на це греки вже могли дозволити собі сказати, що немає нічого практичнішого, ніж добра теорія.

Справді, філософія є позірним відходом від дійсності, адже завдяки цьому вдається краще зрозуміти дійсність.

Соціальна практика демократичного суспільства підносить авторитет розуму. До нього апелюють виробництво, торгівля, судочинство. Вона створює необхідні умови для реалізації свободи особистості і толерантності до інакомислення. Таке суспільство не тільки створює необхідні умови для виникнення філософії, а й закономірно породжує її.

Демократія та філософія суттєво пов’язані. У традиційному чи тоталітарному суспільствах загальне (політичні інтереси, правові та моральні норми) тримаються на освяченій традиції або на силі. Воно не вимагає згоди, виправдання (легітимації) окремого індивіда. В демократичному ж суспільстві індивід обов’язково включений у процес формування та функціонування загальних соціальних цінностей. Для функціонування громадянського суспільства, організованого на легітимності влади, універ­сальності права і безумовній значущості моральних цінностей, принципово важливо утвердити авторитет загального. Позбавлене ореола святості (як у традиційному суспільстві) чи силової підтримки (як у тоталітарному), всезагальне, тобто регулятивні принципи соціального життя, може базуватися в демократичному суспільстві тільки на авторитеті розуму.

Всупереч відомій тезі, згідно з якою рівень розвитку суспільства визначається рівнем розвитку техніки, можна запропонувати іншу: рівень розвитку суспільства визначається рівнем усвідомлення, авторитетом загального — правових і моральних норм, політичних і національних ідей, які забезпечують цивілізованість сучасного суспільства. А формувати вміння підноситись до всезагального, підтримувати його авторитет філософія вважає одним з найважливіших своїх завдань. Та повага, з якою в Західній Європі ставляться до всезагального, значною мірою вихована філософією. І та духовна криза, яку нині переживає наше суспільство, спричинена значною мірою і недостатнім авторитетом загального (недостатньою легітимністю влади, низьким авторитетом правових норм, моральною кризою). В утвердженні цих цінностей громадянського суспільства філософії (філософії права, філософії політики) належить надзвичайно важлива роль.

Соціальні умови не тільки сприяли розвиткові філософії чи гальмували його. Вони часто визначали і коло проблем, що цікавили філософів. Зосередженість індійських філософів на морально-етичних проблемах, китайських — на соціально-етичних, греків на різних етапах — на натурфілософії, гносеології та етиці зумовлена не стільки особливостями духу цих народів, скільки особливостями їх соціального життя. Ключ до розуміння багатьох філософських проблем лежить у соціальній сфері.

* 1. Духовні джерела філософії

Виникнення філософії мало і певні ідейні передумови. Воно стало можливим лише на певному ступені розвитку культури, за певного рівня інтелектуального розвитку. Історично, як зазначалося, філософії передувала міфологія. Пам’ятки культури Давньої Греції дають змогу поетапно простежити перехід від міфологічного мислення до філософського (від міфу до логосу, значенням якого є думка, поняття, розум, смисл). При цьому, як зазначав видатний дослідник давньогрецької філософії О. [Лосєв](#bookmark0), «Три основ­ні міфологічні ідеї — спільне походження, безперервний рух і боротьба протилежностей — посіли провідне місце в тій натурфілософії, яка замінила антропологічну міфологію». А індійська філософія взагалі формувалась у лоні міфології (у Ведах), тому розмежувати їх часом буває важко.

Міфологія не просто передувала філософії, вплинула на її формування. Вона, як пізніше і релігія, була загальним культурним тлом, на якому складалась філософія. Справді, міфологія та релігія є первинними культуротворчими чинниками, серцевиною культури. Світогляд грека гомерівських часів, його мораль, право, мистецтво ґрунтувалися на міфологічних засадах. І хоча філософія, на відміну від міфології та релігії, не так міцно укорінена в міф, однак первісні філософські погляди на космос, необхідність, людину, загальне світовідчуття походять з міфології. Філософія тільки підносила до рівня понять те, що давній грек відчував серцем. Це ж стосується і пізнішої європейської філософії, яка розвивалася в загальному культурному контексті, витвореному християнством. Стиль мислення, проблематика, світовідчуття філософів, навіть філософів-атеїстів, укорінені в світоглядну проблематику християнства. Щодо цього вплив міфології, а потім і релігії на виникнення та розвиток філософії є неоціненним.

На становлення філософії, особливо в її європейському варіанті, відчутно вплинули зародки наукового знання. Не випадково перший етап давньогрецької філософії прийнято називати натурфілософією, філософією природи. Особливе значення мала математика, її поняття та логічна побудова часто слугували взірцем для філософії. Перші філософи, Фалес (прибл. 625 — прибл. 545 до н. е.) і Піфагор (580—500 до н. е.) були й відомими математиками. Тільки на основі певного досвіду, набутого науковим мисленням, можна було аналізувати поняття, логіку та категорії.

Зрештою, виникнення філософії потребує й певного рівня духовної культури загалом. Це насамперед моральні сентенції, які закріплюють життєвий досвід, розвинута система загальних понять у мові, певний рівень усвідомлення світоглядних опозицій (правда і кривда, добро і зло).

Філософія як вершина духу може постати тільки на певному фундаменті. На бідному, недорозвинутому духовному ґрунті вона не проросте.

* 1. Філософські проблеми і дисципліни

Відомо, що серцевиною світогляду і, відповідно, філософії як теоретичного світогляду є трактування відношення людини і світу. Воно є джерелом основних філософських проблем та філософських дисциплін. До найпоширеніших належать проблеми, що таке світ, буття, що насправді існує, а що не існує. Вченням про буття є онтологія.

*Онтологія (грец. ontos — єство і logos — слово, вчення) — вчення про першооснови буття, сфери буття і категорії.*

Вона виділяє різні сфери буття — неживу і живу природу, соціальний світ, сферу ідеальних предметів тощо, зводячи у певні галузі та види все, що становить буття. Онтологія також розглядає найзагальніші характеристики різних видів буття (просторово-часові, причинні та ін.). Вона охоплює вчення про категорії.

Щодо проблеми, що є основою світу, у філософії сформувалися дві основні течії — матеріалізм, прихильники якого виводили все суще з матерії, природи, різних матеріальних утворень, та ідеалізм, який проголошував сутністю всього сущого ідею, дух, Бога.

Друга проблема, яка бере свій початок із центрального світоглядного відношення, — що таке людина? Це запитання належить до сфери філософської антропології.

*Філософська антропологія — вчення про сутність людини, про співвідношення в людині природи та культури.*

На відміну від антропології як медикобіологічної дисципліни, вона вивчає людину під особливим кутом зору — з позиції поєднання в ній біологічного і культурного начал.

Оскільки людина живе в суспільстві, що має свою культуру й історію, філософська антропологія є засадничою (формує фундамент) для філософії історії, філософії культури, соціальної філософії.

Окремі філософські дисципліни визнають і типи світоглядних відношень — пізнавальний, оціночний, практичний.

Проблема пізнаванності світу, способу пізнання та істинності знання вивчається теорією пізнання, або гносеологією.

*Гносеологія (грец. gnosis — пізнання і logos — слово, вчення) — теорія пізнання, одна з головних філософських дисциплін, яка досліджує закономірності процесу пізнання.*

Із гносеологією тісно пов’язана логіка, що вивчає закони і форми правильного мислення.

Оціночне відношення людини до світу є предметом вивчення аксіології — філософської дисципліни, яка досліджує закономірності побудови сфери цінностей. Аксіологія є підґрунтям етики, естетики, філософії релігії, які мають справу з цінностями, але в конкретнішому аспекті, ніж аксіологія. Етика вивчає моральне ціннісне відношення, естетика — естетичне, а філософія релігії — релігійне. Аксіологічною дисципліною вважають і філософію права, яка вивчає такі цінності, як справедливість, легітимність тощо.

Практичне відношення людини до світу є предметом теорії практики, або праксеології, дисципліни, яка ще остаточно не сформувалась. У межах практичного відношення виділяють філософію техніки — дисципліну, яка привертає дедалі більше уваги. Закономірності розвитку філософських ідей, чинники, які зумовлюють його, з’ясовує історія філософії.

Вищезазначене не вичерпує всієї сукупності філософських проблем і, відповідно, дисциплін. Філософія може вивчати будь-який феномен, якщо він посідає вагоме місце в культурі. Саме цим зумовлена поява філософії науки, філософії мови, філософії мистецтва, філософії спорту та ін., які зосереджуються на вивченні цих феноменів під найзагальнішим кутом зору: в чому їх суть, що породило їх, які функції вони виконують у культурі.

Така конфігурація філософських дисциплін не є універсальною та загальноприйнятою. Вона сформувалася в останній період історичного розвитку філософії. До XVII ст. основною філософською дисципліною вважалась метафізика — вчення про світ, Бога і душу. Термін «метафізика» давньогрецькою означає буквально «після», або «над фізикою». Так послідовники Аристотеля назвали твір учителя, в якому розглядалися найзагальніші проблеми, які за критерієм загальності вивищувалися над фізикою. Іммануїл Кант (1724—1804) та деякі інші філософи піддали сумніву правомірність метафізики. І за нею закріпилось значення спекулятивного, тобто суто інтелектуального, відірваного від дійсності знання. У філософії Гегеля, а згодом у марксизмі термін «метафізика» тлумачився як антидіалектика. Нині у філософській літературі термін «метафізика» вживається утрьох значеннях: 1) як найбільш загальна філософія, вихідна філософська дисципліна; існують намагання відродити метафізику в такому сенсі; 2) як відірване від дійсності філософське знання (яке піддається критиці); 3) як антидіалектика.

Філософські проблеми є найзагальнішими, їх важко ранжувати (розташувати, співставити) за ступенем загальності. Скажімо, розгляд філософії можна починати з проблеми буття. Бо справді, буття стосується всього: матеріальних речей, людини, істини, цінностей. У зв’язку з цим онтологію можна вважати вихідною, універсальною дисципліною. Але з не меншим успіхом такою можна вважати філософську антропологію, проблему людини. Адже людину цікавить тільки той світ, який стосується насамперед її. Зрештою, вона визначає, що таке буття і небуття. В певній ситуації ідеали, мрії для людини мають більше буття, більше значать, ніж реальні речі. Це дає підстави починати визначення буття з людини. А відповідно, філософську ан­тропологію можна розглядати як вихідну та універсальну дисципліну. Існують філософські течії, які вихідними вважають аналіз пізнання (гносеологія), мову (філософія мови) тощо. Однак нині домінуючою є тенденція, згідно з якою вихідною філософською дисципліною є онтологія.

Загалом в історії філософії в різні часи на першому плані фігурували різні філософські проблеми та дисципліни. Серед головних були онтологія, гносеологія, етика, що зумовлювалось не так структурою побудови філософ­ського знання, як соціальними потребами, актуальністю певних філософських проблем.

* 1. Специфіка філософського знання

Філософія є світоглядом, але світоглядом особливим — теоретичним, тобто заснованим на розумі. Однак філософія наділена властивістю, яка виводить її за межі світогляду. Вона не обмежується поясненням світу, а й пізнає його, її пояснення ґрунтуються на пізнанні. Релігія, наприклад, не займається спеціально пізнанням світу, щоб потім давати йому своє пояснення. її вихідні засади пояснення задані у священних книгах (Біблія, Коран та ін.). Для філософії світ завжди є проблемою. Вона постійно перебуває в пошуках істини, націлена на пізнання невідомого, просякнута пафосом пізнання. Зрештою, світ як невідоме, як проблема постав лише перед філософією. Для незрілого мислення проблем не існувало. Виникнення філософії засвідчило зрілість духу, його мужність не тільки порушувати проблеми, а й утримувати їх протягом певного часу нерозв’язаними. На цій підставі можна стверджувати, що однією з особливостей філософського знання є його спрямованість на подолання проблем, усвідомлення незавершеності процесу пізнання.

Пізнавальний пафос споріднює філософію і науку. Існує кілька поглядів на спільне та відмінне між цими сферами знання. При розв’язанні цієї проблеми у філософії намітились дві тенденції: одна максимально зближує філософію і науку, навіть проголошує філософію наукою, друга відстоює думку, що філософія не є наукою. Філософію і науку споріднює, як уже зазначалось, націленість на пізнання світу, на істину. Обидві вони засновані на розумі, тобто передбачають аргументи і сумніви. Наука також є теоретичним, загальним знанням. Більше того, історично деякий час філософія і наука існували як єдина система знання. Отже, і філософське, і наукове знання є теоретичним, тобто побудованим на узагальненнях, правилах логіки, що дає підстави розглядати філософію як науку.

Однак між філософським і науковим знанням існує і принципова відмінність. Філософія має справу з найбільш загальними поняттями, які, по- перше, застосовуються у всіх науках, а часто і за межами наук (поняття простору і часу функціонують не лише в науці, а й у мистецтві, техніці, юриспруденції); по-друге, зміст цих понять, хоч вони і використовуються в науках, не є предметом їх спеціального дослідження (природознавство оперує поняттями «закон», «причина», «істина»; гуманітарні науки по­няттями «прогрес», «культура» та іншими, не досліджуючи їх змісту); по- третє, ці загальні поняття не можна звести до емпіричного досвіду (фактів) чи зв’язати математичною формулою, що властиво науковим поняттям. Поняття «причина», «матерія», «ідеал» не мають фактичних відповідників. Якби однозначно на фактах можна було довести, що економіка для розвитку суспільства важить більше, ніж моральні цінності, чи навпаки, що закони науки притаманні самій природі, а не є конструкціями нашого розуму, то філософія була б наукою, як й інші науки, лише з тією відмінністю, що вона оперує найбільш загальними поняттями. Однак усі спроби такого обґрун­тування філософського знання зазнають краху. І по-четверте, цей над загальний характер філософських понять надає їм ще одну особливість: в їх інтерпретації може виражатись і виражається ціннісне відношення людини до світу. Скажімо, в розумінні причини можна стверджувати, що у світі все запрограмовано і від людини нічого не залежить, а можна доводити, що світ — це різні можливості, реалізація яких залежить від людини. Отже, розуміння причинності уже включає ціннісне ставлення до світу. Іншими словами, наукове знання є об’єктивним, воно не залежить від переконань та ідеалів вченого, а філософське — пройняте суб’єктивністю. Воно, будучи світоглядним, охоплює оцінювальне і практичне ставлення людини до світу. Це є знання певного суспільства і певної особи, яка сповідує певні цінності.

Філософське знання неоднорідне. Вчення про простір і час, про закони і правила мислення максимально наближене до наукового, а такі поняття, як «свобода», «ідеал», «Бог», «добро» і «зло», виходять за межі науки. Це дає підстави стверджувати, що філософія не відповідає всім вимогам науковості, вона принаймні відхиляється від того зразка науки, яким є, наприклад, природознавство. Філософію можна вважати наукою, якщо її розглядати як засноване на розумі знання.

Нестрогість, надзагальний характер філософських понять, їх незводимість до фактів становлять сутність філософського мислення. В ньому є свої недоліки, але є й переваги. Філософське мислення є більш вільним, ніж жорстко прив’язане до фактів природничо-наукове. Ця «вільність» змісту філософських понять дає змогу їм бути теоретичною базою, до якої звертається і наука при переосмисленні своїх термінів (наприклад, нове розуміння простору і часу, сформульоване в теорії відносності, в загальних рисах присутнє у філософії Лейбніца, Маха). Вона допомагає філософському знанню виконувати оціночну функцію — фіксувати відношення до світу певної епохи, народу, соціальної групи і навіть особи.

У XX ст. актуальною стала проблема співвідношення філософії та ідеології. Марксизм, наприклад, однозначно зводив філософію до ідеології, інші течії перебувають на протилежних позиціях. Для з’ясування суті проблеми необхідно з’ясувати сутність ідеології, яку можна розглядати у вузькому та широкому значеннях. У вузькому розумінні ідеологія — сукупність ідей, цінностей і практичних настанов, які виражають і захищають інтереси певних соціальних спільнот — націй, класів, груп. За ідеологією приховані інтереси певних соціальних сил. Ідеологія в цьому розумінні є фактично світською релігією, де віра й відданість ідеалам домінують над розумом. Основні завдання такої ідеології полягають в об’єднанні соціальних спільнот і націлені їх на певні практичні, переважно політичні дії. Зрозуміло, що філософія має мало спільного з ідеологією в цьому розумінні. її суб’єктом є окрема особа, а не спільноти і розум, а не віра в ідеали чи вождя. Проте ідеї філософії, як, зрештою, і наукові ідеї, можуть використовуватися в ідеологічній боротьбі. Іншими словами, філософія не є ідеологією нації, класу чи партії, вона не ставить собі за мету виражати і захищати їх інтереси. У ширшому розумінні ідеологія — це дух епохи, нації, залежність ідей від соціального буття, тобто залежність, яка складається об’єктивно, поза інтересами людей. За такого розуміння ідеологію значно важче відмежувати від філософії. Справді, філософські ідеї виникають за певних соціальних умов і є їхнім відображенням. їх розуміння передбачає знання умов, у яких вони формувались. Однак було б невиправдано зводити філософію до ідеології і в широкому тлумаченні. Філософські ідеї завжди вкорінені в певний соціум, тому говорять про індійську, китайську, німецьку, українську філософію. Вони визначаються і етапами розвитку суспільства. При цьому аксіологічний і праксеологічний аспекти філософського світогляду однозначно передбачають соціальну залежність, а отже, ідеологічність. У пі­знавальному ж аспекті, згідно з яким філософія виступає як освоєння світу розумом, вона фактично втрачає ідеологічний характер. Філософське розуміння простору, часу, логіки мислення тощо не є відтворенням соціальних відносин даного суспільства. Філософія охоплює широкий діапазон ідей, і якщо одні з них, наприклад вчення про суспільство, відображають суспільство, в якому живе мислитель, а отже, є ідеологічними у широкому розумінні, то зміст багатьох інших ідей не можна виводити із соціального буття. Філософії притаманна апеляція до наукового пізнання, що виводить її за межі ідеології і в цьому значенні.

Ціннісне відношення до світу споріднює філософію з релігією, про що вже йшлося, і мистецтвом. Мистецтво оперує художніми образами, які, як і поняття філософії, відтворюють дійсність. У художньому образі злилися сам предмет і спосіб його бачення митцем. Немає нічого суперечливого в тому, що один і той самий пейзаж різні художники можуть відтворити в однаково прекрасних картинах по-різному. Подібні ситуації траплялися і в історії філософії, коли різні філософи одне й те ж поняття тлумачили по-різному. Один, наприклад, акцентував увагу на необхідності, що панує у світі, другий, всупереч йому, стверджував про випадковість, третій вважав, що і необхідність, і випадковість існують не у світі, а вносяться у світ нашим мисленням, четвертий намагався встановити діалектичний зв’язок між необхідністю та випадковістю. При цьому аргументи кожної концепції були вагомими. Одна акцентувала увагу на моментах, які недооцінювала друга, третя знайшла, інший підхід, іншу перспективу бачення. Тому філософські теорії, містячи в собі оцінювальний момент, співвідносяться не просто за принципом «істина — хибність», як це буває в науці, де істина однієї концепції виключає всі інші як хибні, а за принципом взаємодоповнення і поглиблення, який притаманний відношенню творів мистецтва.

Однак філософія, будучи багато в чому спорідненою з мистецтвом, суттєво відрізняється від нього. Мистецтво оперує художніми, чуттєвими образами. Художній образ — це загальне в чуттєвій формі, це узагальнення на рівні відчуттів (типові образи з художньої літератури). Це загальне в чуттєвому художньому образі подане особливо, воно лише «проглядається», а не чітко фіксується. Якщо в науці загально (теорія) чітко прив’язане до фактів (конкретного, чуттєвого), то у філософії цей зв’язок характеризується більшою слободою. У мистецтві ступінь свободи між загальним і чуттєвістю в художньому образі значно більший. Тут часто взагалі важко виявити загальне за чуттєвістю. Тому художні твори і мають такий широкий діапазон інтерпретацій.

Отже, філософське мислення «вільніше» (від фактів, чуттєвості), ніж наукове, а художнє — «вільніше», ніж філософське. Це означає, що за характером відношення загального і сфери чуттєвості філософія посідає проміжне місце між наукою і мистецтвом. Більша «прив’язаність» науки до фактів порівняно з філософією і мистецтвом не свідчить про її перевагу над останніми. Кожне з них виконує свою функцію. Наприклад, першими загрозу екологічної кризи відчули митці, вони в певному одиничному неспри­ятливому факті «побачили» загальне — чорну перспективу людства. Відтак, коли чіткіше проступили деякі закономірності, за цю проблему взялися філософи, і тільки тоді, коли криза стала реальним фактом, який можна було емпірично вивчати, вона стала предметом наукового дослідження. Звичайно, художникам багато що «примарюється», але саме вони найбільш відкриті для нового. А раціонально скрупульозні науковці часто беруть до уваги факт в останню чергу.

Філософське світобачення, на відміну від художнього, засноване на розумі, в ньому особа філософа все-таки перебуває на задньому плані порівняно з мистецтвом. Даючи різне тлумачення світу, філософи логікою розуму змушені прийти або до взаємозаперечення, або до різних форм консенсусу, що характерно і для науки. їхні побудови не можуть байдуже співіснувати, як це буває в мистецтві. Цим зумовлена боротьба шкіл і напрямів у філософії.

Отже, специфіка філософського знання полягає в тому, що, будучи надзагальним, воно, на відміну від наукового, не має чіткого укорінення у факти. А на відміну від мистецтва, з яким його споріднює оцінювальне відношення до дійсності, філософія все-таки ґрунтується на засадах розуму, передбачає певну, хоч і не чітку, відповідність дійсності.

* 1. Філософські методи

Оскільки філософія зорієнтована на пізнання і пошук істини, її слід трактувати як процес філософування (міркування, роздумування на філософські теми), як уміння філософувати. Для філософа процес пошуку істини важить не менше, ніж сама істина. Навчання філософії полягає не в засвоєнні десятка філософських думок, висловлювань, хоч і це важливо, а у виробленні вмінь підніматись до філософських узагальнень. Таке вміння набувається в процесі читання філософських творів. Однак його можна формувати і свідомо, засвоюючи філософські методи мислення.

*Метод (грец. methodos — спосіб пізнання) — сукупність правил дії (наприклад, набір і послідовність певних операцій), спосіб, знаряддя, які сприяють розв’язанню теоретичних чи практичних проблем.*

Метод ґрунтується на знанні, він, зрештою, і є знанням, трансформованим у певні правила дії. Оскільки філософія є найбільш загальним знанням, то своїми методами вона намагається з’ясувати спосіб, яким набувається це знання, розкрити механізм його формування. Йдеться саме про методи, а не про один метод філософування, оскільки різна інтерпретація (тлумачення) вихідних принципів, найзагальніших понять передбачає різні методи. І в цьому теж виявляється схожість філософії та мистецтва. Філософи, як і митці, мають різне бачення загального і формують різні методи його осягнення.

Філософія, як відомо, оперує найзагальнішими поняттями (матерія, закон, прогрес, живе, техніка тощо), сутність яких не є предметом дослідження конкретних наук. Якщо вона використовує готові поняття науки чи інших сфер життєдіяльності людини, тоді вона не привносить нічого нового, і закономірно постає питання доцільності такої філософії.

Насправді філософ виробляє свої методи пізнання, свої способи бачення загального, які відкривають нові смислові горизонти загальних понять, дають їм особливу інтерпретацію. Все відбувається, звичайно, з урахуванням наукових та інших даних.

Філософи ще з часів Френсіса Бекона (1561—1626) і Рене Декарта (1596—1650) намагалися досліджувати проблему методів наукового пізнання — індукцію, дедукцію, аналіз, синтез та ін. Часто ці методи вони вважали і методами самої філософії. Однак багато з них розробляли особливі філософські методи, відмінні від методів конкретних наук: діалектика (Гегель, Маркс), метод трансцендентального аналізу (Іммануїл Кант, неокантіанці), феноменологія (Гуссерль та ін.), герменевтика (Вільгельм Дільтей (1833—1911), Мартін Гайдеггер (1889—1976).

Діалектика. Це один з методів філософії, згідно з яким будь-яке явище перебуває у процесі зміни, розвитку, в основі якого — взаємодія (боротьба) протилежностей. Він найпоширеніший серед філософських методів. Термін походить від давньогрецького διαλεκτική — мистецтво вести бесіду, полеміку, діалог. Ще давні греки розглядали діалог (зіткнення різних, навіть протилежних думок) як плідний спосіб досягнення істини. А сам термін змінював свій зміст, але з часів Гегеля за ним міцно закріпилося значення філософського методу, який визнає єдність протилежностей, розглядає поняття і предмети в розвитку. Спосіб мислення попередніх філософів, який будувався на незмінності понять і виключенні суперечностей, Гегель назвав метафізикою. Зрештою, особливого метафізичного методу мислення не існує, тому що не існує особливих метафізичних прийомів, підходів. Метафізика — це недіалектичний, а точніше, за Гегелем, не філософський спосіб мислення. В цьому розмежуванні суто філософського методу в філософії і методу, який не піднявся до філософського рівня, і полягає суть протиставлення діалектики і метафізики у Гегеля.

Філософія, як відомо, намагається сформулювати зміст найбільш загальних понять («необхідність», «живе», «прогрес», «добро» тощо), який неможливо строго послідовно вивести з досвіду чи іншим способом. Використовуючи принцип єдності протилежностей, діалектика стверджу­ватиме, що «необхідність — це не випадковість», «живе — не мертве», «прогрес не є регрес», «добро є запереченням зла». Завдяки такому протиставленню ці поняття набули певної змістовності. А взявши до уваги твердження, що кожне з цих понять містить у собі свою протилежність, що в необхідному є випадкове, в живому — мертве, у прогресі — регрес, у добрі — зло, розкривши особливості перетворень одного на інше, можна побачити діалектичний метод в усій його незвичайності для буденного мислення і плідності для філософського.

Діалектика плідна при аналізі таких найзагальніших понять мислення, які відтворюють універсальні властивості речей, тобто категорій. До них належать категорії «необхідність — випадковість», «простір — час», «кіль­кість — якість», «явище — сутність», «одиничне — загальне», «частина — ціле» та ін. Вони функціонують як протилежні пари, в яких зміст однієї протилежності розкривається через іншу.

Однак цьому методу властиві й деякі вади. Діалектика намагається з’ясувати зміст найзагальніших понять, залишаючись у сфері самих понять (визначаючи поняття через його протилежність), реальна дійсність не береться нею до уваги. Тому Гегеля і Маркса діалектика часто приводила до висновків, неадекватних дійсності. Діалектичний метод плідний на завершальному етапі пізнання, коли зміст понять уже більш-менш сформований і потрібно лише показати їх взаємозалежність, взаємоперехід, рух. А для формування первісного змісту понять діалектиці не вистачає необхідних засобів.

Феноменологічний метод. Головним своїм завданням вбачає формування понять, якими оперує філософія. На думку його прихильників, це відбувається шляхом інтуїтивного вбачання (схоплення) сутностей (загального) в одиничному. Наприклад, феноменолог визначатиме сутність живого, споглядаючи конкретну живу істоту; він змінюватиме в ній все можливе; те, що не піддаватиметься варіації (чого не можна буде змінити або відкинути) і складатиме сутність живого. Рослини, тварини, бактерії, гриби можуть набувати найрізноманітніших зовнішніх форм, однак усьому живому притаманні інстинкт самозбереження (обмін речовин із середовищем, доцільна поведінка, розмноження), певні фази розвитку і смертність. Якщо не знайдеться живої істоти, яка б у нормальному стані відхилялась від цих ознак, то сутність живого схоплено.

Феноменологічний метод найбільш плідно спрацьовує в естетиці, філософії культури, філософській антропології, психології — там, де загальні поняття, типи, види не виводяться логічно одне з одного і не мають чіткої, як у науці, залежності від фактів. Вадою цього методу є довільність інтуїції. Часто його прихильники на основі інтуїції вбачають відмінні сутності.

Трансцендентальний метод. Запроваджений у філософію німецьким мислителем І. Кантом. Суть його полягає в тому, що визначення сущого дається через розкриття суб’єктивних умов (засад) його конституювання (формоутворення). Наприклад, коло в геометрії визначають як неперервну сукупність точок, рівновіддалених від центра, але його суть можна розкрити і через спосіб його побудови людиною (суб’єктом). Художній твір можна трактувати як щось об’єктивне, як певну гармонію частин тощо, але його можна аналізувати і як витвір художнього смаку (суб’єктивна передумова) творця і глядача. Оскільки людина (суб’єкт) певною мірою причетна до існування будь-якого сущого, є своєрідним співтворцем його, цей метод також може мати універсальне значення. Але він передбачає певний ракурс бачення — суб’єкт виступає «творцем» сущого, що часто межує із суб’єктивізмом.

Якщо звернутись, наприклад, до визначення суті «живого» з позиції цього методу, можна зазначити, що «живе»

дане людині (сприймається нею як щось відмінне від неживого) завдяки такій суб’єктивній здатності, як симпатія (співчуття). При сприйманні вона ніби відчуває біль і радість живого саме тому, що вона сама жива. Механічний робот не здатний відчути живе. Отже, «живе» як щось відмінне від неживого конституюється в сприйманні за участю симпатії.

Це оригінальний, незвичний ракурс, під яким людина аналізує суще. А сам метод плідно застосовується в дослідженні діяльності свідомості. Його вади полягають у тому, що, повернувши суще до суб’єкта, він залишає поза увагою об’єктивний зв’язок, який існує між сущим і сущим, не бачить логіки розвитку сущого.

Герменевтика. Цей метод набув значного поширення останнім часом. Він передбачає проникнення в смисл деяких феноменів на основі з’ясування їх місця та функції в культурі, тобто в контексті культури. Скажімо, смисл поняття «живе» з’ясовується на основі функціонування його в певній культурі (в Греції, наприклад, весь космос мислився як щось живе, механістичний світогляд зводив його до механізму тощо). Дух культури (ціле) є основою розуміння окремого (частини).

Аналіз усіх філософських методів спростовує застарілі уявлення про те, що існують тільки два методи — діалектика і метафізика, утверджує думку про множинність філософських методів. Існування різноманітних шкіл і на­прямів у філософії пояснюється саме різноманітністю філософських методів.

* 1. Функції філософії

Значущість певних знань залежить від їх ролі і місця в суспільному та індивідуальному людському бутті, тобто від їх функцій. Філософія виконує найрізноманітніші суспільні функції, що і забезпечує її буттєвість ось уже понад дві з половиною тисячі років. Серед них:

* світоглядна функція, пов’язана передусім із системним абстрактно- теоретичним, понятійним поясненням світу;
* загальнометодологічна функція, що полягає у формуванні загальних принципів і норм одержання знань, її координації та інтеграції;
* пізнавальна (гносеологічна) функція, що полягає в поясненні найбільш загальних принципів буття та вихідних основ нашого мислення;
* прогностична функція, яка розкриває загальні тенденції (передбачення) розвитку людини і світу;
* критична функція з її принципом «піддавай усе сумніву», виконуючи антидогматичну роль у розвитку знань;
* аксіологічна функція з її вимогою дослідження об’єкта з точки зору найрізноманітніших цінностей;
* соціальна функція, завдяки якій соціальне буття не лише одержує необхідну інтерпретацію, а й може зазнати змін;
* гуманістична функція, яка шляхом утвердження позитивного сенсу і мети життя, формування гуманістичних цінностей та ідеалів виконує роль інтелектуальної терапії.
* освітня функція, пов’язана з впливом філософії на свідомість людей. Існуючи в певному суспільному середовищі, філософія прямо чи опосередковано впливає на умонастрої цього суспільства. Водночас освітню функцію не слід уявляти спрощено, вузько. Йдеться не про формування однотипних поглядів і переконань, єдиного світобачення, спрямованого на уніфікацію особи, своєрідну «підгонку» всіх під єдиний стандарт. Мета вивчення філософії в системі вищої освіти полягає не лише в засвоєнні певного обсягу філософських знань і формуванні вміння їх застосовувати (що є дуже важливим і бажаним), а й у тому, щоб актуалізувати інтелектуально- творчу діяльність людини, адже справжня філософія — це завжди теоретизування, завжди праця думки. Опанування змістом філософії є важ­ливою передумовою нашого духовного збагачення, інтелектуального розвитку, світоглядно-методологічної культури, здатності як до адекватного розуміння найскладніших і найрізноманітніших проблем сучасного людського буття, так і участі в їх розв’язанні.

Отже, як стверджував Гегель, філософія не «галерея людських помилок», а пантеон, сповнений величних ідей — ідей про всесвіт, по- різному оформлених й по-різному зіставлених, в яких людина дістає, коли здобуде ключ до цього пантеону, зразки і матеріали своєї світоглядної твор­чості.

Філософи часто порушують такі питання: куди прямує людство, чи не відбувається деградація культури, чи істинні цінності воно сповідує тощо. Оця самокритика цінностей (культури загалом) є однією з найважливіших функцій філософії. Філософи не тільки критикують певні цінності, а й пропонують свою систему цінностей. Але в цьому питанні, як практично в усіх інших, у філософії, існують розбіжності. Одні філософи вважають, що розум філософа не здатний укоренити цінності, він спроможний лише усвідомити систему цінностей, що склалася стихійно. Інші вважають творення нових цінностей основним завданням філософії. У поглядах на практичну роль філософії в житті суспільства існує два протилежних підходи. Перший, сформульований Гегелем у відомому афоризмі «Сова Мінерви вилітає в сутінки»: Мінерва (Афіна) є богинею мудрості, а її посланець (сова) — символ мудрості — приходить тоді, коли день уже минув, події здійснились, — націлює філософію на пасивну позицію. Вона повинна тільки пояснювати те, що в житті вже здійснилось. Таких поглядів дотримуються і філософи, які вважають, що основою життя є воля, інстинкт (непідвладне розуму), відводячи розуму, філософії пасивну роль в житті.

Інший погляд на відношення філософії до життя сформульований у знаменитій 11 тезі Маркса про Фейєрбаха: філософи тільки пояснювали світ, а йдеться про те, щоб його змінити. Маркс звинуватив попередню філософію в пасивно-споглядальному ставленні до життя, а свою філософію замислив як теорію революційного перетворення світу. Наслідки такого зведення філософії до революційної теорії відомі. Ця теорія, яка оголосила себе спроможною розсудити історію і здатною дати теоретичну схему минулого і майбутнього, виявилася, врешті-решт, посоромленою цією ж історією. Можливості розуму щодо перетворення і вдосконалення дійсності виявилися далеко не безмежними, а історична творчість не такою безпроблемною, якою здавалася вона творцям цих філософських ідей. Тому філософія, яка претендувала на роль теорії радикальних глобальних соціальних змін, дискредитувала себе. Однак не може задовольнити і позиція, згідно з якою історію пояснюють заднім числом. Теорія, яка не націлена на майбутнє, втрачає сенс.

Ситуація глухого кута зумовлена тим, що філософія претендувала на невластиві їй функції творця історії. Звідси песимістичні (Гегель) і оптимістичні (Маркс) варіанти відповіді. Насправді ж роль філософії значно скромніша. Вона не повинна перетворюватись на ідеологію. Суб’єктом філософії є не маси, не політичні партії, а окрема особа. Духовне вдосконалення особи (суспільства через особу) є основним завданням філософії. Саме через особу філософія виходить на суспільство і соціальні проблеми.

Філософія за своєю суттю спрямована на утвердження демократичного суспільства, побудованого на засадах свободи особи і пошанування загальних принципів співжиття вільних людей. В утвердженні та функціонуванні громадянського суспільства їй належить особлива роль. Вона покликана розробляти принципи, на основі яких відбувається легітимізація державної влади і права, утверджується соціальна справедливість, досягається громадянська злагода, формуються загальнолюдські цінності.

Світовий філософський процес характеризується кількома основними етапами свого розвитку:

Давня філософія (VII ст. до н. е. — V ст.). її репрезентують давньоіндійська філософія (веданта, міманса, вайшешика, санкх’я, йога тощо), давньокитайська (Лао-цзи, Кун-цзи, Мен-цзи та ін.), давньогрецька (Піфагор, Сократ, Платон, Аристотель та ін.).

Середньовічна філософія (VI ст. — XV ст.). На її теренах працювали такі видатні мислителі, як А. Аврелій (Блаженний), Ф. Аквінський, Абу Алі Ібн-Сіна та ін.

Філософія Нового часу (XVI ст. — перша половина XIX ст.). У ній виокремлюють:

* добу Відродження (М. Кузанський, М. Коперник, Дж. Пікко делла Мірандола, Дж. Бруно);
* Просвітництво і бароко (Ф. Бекон, Т. Гоббс, Дж. Локк, Р. Декарт, Б. Спіноза, Г.-В. Лейбніц та ін.);
* німецьку класичну філософію (І. Кант, Й. Фіхте, Ф.-В.-Й. Шеллінг, Г.-В.-Ф. Гегель);

Сучасна філософія (друга половина XIX — XX ст.). її репрезентують такі філософські течії:

* позитивізм (неопозитивізм, постпозитивізм — О. Конт, Г. Спенсер, Е. Мах, Р. Авенаріус, К. Поппер, М. Шлік, Р. Карнап тощо);
* екзистенціалізм (М. Гайдеггер, К. Ясперс, Ж.-П. Сартр, Г. Марсель, А. Камю та ін.);
* філософія життя (З. Фрейд, Ф. Ніцше, А. Бергсон та ін.);
* філософія науки (Т. Кун, І. Лакатос, П. Фейєрабенд та ін.);
* філософська антропологія (М. Шелер, Г. Плесснер, А. Гелен);
* неотомізм (Ж. Марітен, Е. Жільсон, Ю. Бохенський та ін.);
* феноменологія (Е. Гуссерль, Ф. Брентано, П. Рікер та ін.);
* герменевтика (Ф. Шлегель, Ф. Шлейєрмахер, В. Дільтей та ін.);
* структуралізм (К. Леві-Строс, М.-П. Фуко);
* прагматизм (Ч. Пірс, В. Джеме, Дж. Дьюї).

Отже, філософія відіграє важливу роль в духовній культурі людства. Вона виникає водночас із появою особи, яка покладається на розум у спілкуванні зі світом. А розум за своєю природою націлений на пізнання першооснов у світі, н культурі, в самому пізнанні. Філософія — закономірний продукт людського розуму, вища форма його вияву.

Тема 2. Методологічні проблеми історії філософії. Філософія в Давніх Індії, китаї та Греції. Філософія середньовіччя та епохи відродження

План лекції:

2.1. Методологічні проблеми історії філософії.

2.2. Філософія в Давніх Індії, Китаї та Греції.

2.3. Філософія Середньовіччя та епохи Відродження.

* 1. Методологічні проблеми історії філософії

*Предмет історії філософії*

Серед філософських дисциплін історії філософії належить особливе місце. Оскільки історичний підхід до предмета, дослідження його становлення і розвитку є одним із способів розкриття його суті, історія філософії допомагає осягнути суть самої філософії. Знаючи історію становлення ідей, історичні зразки витлумачення певних філософських проблем, можна краще зрозуміти й оцінити конкретну філософську концепцію. Зрозуміло, що і сучасна філософія не може правильно зорієнтуватися без певної суми знань з історії філософії.

Знання з історії філософії потрібні не тільки тим, хто вивчає філософію, а кожній культурній людині. Адже філософія є не тільки елементом культури, але й системою знання, впливу якої зазнали всі складові духовної культури — релігія, мистецтво, наука, право тощо. Платон (427—347 до н. е.), Августин (Блаженний) Аврелій (354—430), Декарт (1596—1650), Фрідріх Ніцше (1844—1900) були філософами, але вплив їх учень виходить далеко за межі філософії.

Знання з історії філософії важливі ще й тому, що вона вчить світоглядному плюралізму та ідеологічній толерантності, сприяє звільненню від догматизму і духовному розкріпаченню особи. Кожна з філософських систем самодостатня, обґрунтована й оригінальна. Відмінності між ними не завжди зводяться до опозиції «істина — хибність».

Адже не завжди є підстави твердити, що ця філософія більш істинна, ніж інша. Філософські системи виступають як різні рівноцінні інтелектуальні світи.

Історія філософії вивчає філософію, її існування в реальній історії. Об’єктом її вивчення є реальний історико-філософський процес. А те, що вивчає історія філософії в цьому реальному процесі (предмет дослідження), метод, яким вона його вивчає, по-різному трактується істориками філософії.

Існують концепції, які цілком заперечують історичний підхід до філософії. На думку їх прихильників, філософські системи мовби співіснують в історичному просторі, а історія філософії постає співбесідою філософів поза часом. Кожна філософська система є певною відповіддю окремого мислителя на вічні філософські проблеми.

Позитивним у такому підході є те, що він ставить під сумнів ідею більшої досконалості пізніших філософських систем. Бо й справді, було б спрощенням вважати, що філософські системи Гегеля чи Маркса досконаліші за системи Платона чи Аристотеля (384—322 до н. е.). Цей підхід відкриває простір для здорового скептицизму щодо розуміння історичного процесу як культурного прогресу. Можна однозначно констатувати наявність науково - технічного прогресу в історії, але щодо культури, до якої належить і філософія, такий висновок не є очевидним. Твори культури є неповторними витворами свого часу.

Однак філософія є не просто елементом культури, укоріненим у певну епоху. їй притаманна налаштованість на пізнання, науковість. Цей аспект і дає змогу розглядати історію філософії не як співіснування філософських систем, а як історичний процес розвитку пізнання загальних закономірностей відношення людини і світу. Справді, кожна наступна за часом філософська система вибудовується на основі попередньої, заперечує або розвиває її. Завдяки цьому історія філософії є неповторним історичним процесом розвитку філософії. Однак такий підхід ще не вирішує всіх проблем. Історію філософії можна розглядати як історію життя і творчості окремих філософів і як історичний розвиток певних філософських ідей, проблем. За першого підходу на передньому плані фігурує особа філософа, яка, можливо, сприяє кращому розумінню його ідей, за другого — ідеї розгортаються на тлі соціальної історії, яка може допомогти зрозуміти їх суть. Як правило, історики філософії обирають середній шлях, поєднуючи вивчення розвитку ідей з аналізом вчень окремих філософів.

Філософський процес відбувається в реальних умовах суспільного життя. Філософія порушує проблеми, що хвилюють суспільство, зумовлені суспільним життям, а отже — соціально детерміновані. Однак філософське знання, як і наукове, має і внутрішню логіку розвитку, оскільки один мислитель розвиває ідеї іншого за законами логіки.

Залежно від розуміння того, наскільки розвиток філософії детермінується суспільством, а наскільки внутрішньою логікою розвитку ідей, окреслилися два крайні концептуальні підходи. Перший, представником якого був Гегель, розглядав історію філософії як логічне розгортання ідеї. На його думку, одна стадія розвитку ідеї породжує іншу подібно до того, як зерно породжує паросток, паросток — стебло, стебло — колосок. Така концепція отримала назву філіації ідей (лат. filius — син, зв’язок, наступ­ність). За цією концепцією, філософські ідеї розвиваються завдяки своїй внутрішній логіці незалежно від зовнішніх чинників. А історія є зовнішнім середовищем, у якому розгортаються ідеї. Ця концепція є ідеалістичною, розглядає ідеї як щось абсолютне і самосуще.

Інший підхід пояснює розвиток і зміст філософських ідей через детермінацію їх соціальним середовищем. Він позбавляє ідеї будь-якої самостійності. Ця концепція називається вульгарним соціологізмом. Він певною мірою притаманний марксизму і деяким представникам соціології знання (К. Маннгейму та ін.). Прихильники цієї концепції розглядають філософію як складову надбудови, зміст якої визначається базисом — суспільно-економічним життям. Філософські ідеї, вважають вони, не є чимось незалежним від життя, вони позбавлені власної історії, відтворюють соціальні відносини. Так, теоретичні суперечки матеріалізму й ідеалізму в історії філософії інтерпретуються ними як вияв класової боротьби в суспільстві. Цей підхід у його крайніх виявах позбавляє філософські ідеї самостійності та самоцінності, зводить філософію до знаряддя боротьби класів або, в кращому разі, намагається розгледіти за філософськими ідеями соціальні відносини.

Виважена концепція історії філософії заперечує як філіацію ідей, так і вульгарний соціологізм. Можна визнавати соціальну зумовленість ідей, не заперечуючи їх логічної сутності, тобто їх претензій на істину, незалежну від класових інтересів, соціального буття загалом. Зрештою, є багато способів соціальної детермінації ідей, які не обов’язково знецінюють їх самодостатність, не впливають на їх істинність. Соціальні умови, наприклад, можуть визначати коло проблем, яке досліджує філософ, але вони не обов’язково зумовлюватимуть спосіб їх розв’язання. Філософ передусім займається змістом, логікою проблеми.

*Історія філософії та філософія історії*

Концепцію історії філософії зумовлює покладена в її основу загальна схема історичного процесу. Оскільки загальну схему історії задає її філософська інтерпретація, можна стверджувати, що історія філософії значною мірою визначається філософським розумінням історії (філософією історії) — філософською дисципліною, яка вивчає найзагальніші закономірності історичного розвитку людства.

*Історія філософії — галузь філософського знання, предметом якої є закономірності та особливості філософського пізнання на різних етапах історичного розвитку.*

У процесі вироблення розуміння історичного розвитку філософії сформувалося немало концепцій філософії історії.

Найпоширеніша позитивістсько-марксистська концепція філософії історії (її ще називають однолінійною) розглядає історію як безперервний висхідний рух людства від нижчих стадій (формацій) до вищих — від первісного до технічно розвинутого чи комуністичного ладу. Цей процес охоплює всі народи, існує загальна схема послідовності стадій його розгортання. А в основі його — технічний чи економічний прогрес.

У XX ст. німецький мислитель Освальд Шпенглер (1880—1936) у праці «Занепад Європи» висунув оригінальну концепцію історичного коловороту, стверджуючи, що єдиного людства, як і спільного для всіх народів шляху розвитку, немає. Існують окремі ізольовані культури — єгипетська, китайська, грецька тощо, кожна з яких, подібно до організму, проходить певні стадії розвитку — дитинство, зрілість, старість і занепад. Вони виникають і зникають, здійснюючи замкнене коло. А історія — це коловорот, у якому на зміну одним культурам приходять інші.

Кожна з цих схем історії зумовлює відповідні особливості розуміння історії філософії. Абсолютизація їх нерідко породжує проблеми в цьому процесі. Наприклад, якщо розглядати розвиток філософії в Давніх Індії, Китаї та Греції з позиції однолінійної концепції, то з поля зору випаде їх самобутність, а спільність між ними, зумовлена однаковим (приблизно) рівнем технічного та економічного розвитку, постане перебільшеною й штучною. Концепція історичного коловороту сконцентрує увагу на самобутності й неповторності кожної з них, оскільки вони належать до різних культур.

Проблематичним є намагання зрозуміти з позиції однолінійної концепції занепад культури (і філософії) в ранньому середньовіччі. Якщо розвиток є лінійним, прогресивним, то про занепад не може бути й мови. Згідно з концепцією історичного коловороту занепад однієї (античної) культури відкриває простір для іншої (християнської), яка на першому етапі була нерозвинутою. Це дає підстави для тверджень, що схема розгляду історії відповідно впливає і на розуміння історії філософії.

Багато прихильників здобула концепція історії німецького вченого Альфреда Вебера (1868—1958), який вважав, що культура (релігія, мова, мистецтво, почасти філософія) має свою закономірність розвитку, відмінну від розвитку цивілізації (науки, техніки, державного устрою). Культура відносно ізольована, вона розвивається циклічно (за Шпенглером), тоді як здобутки цивілізації легко передаються іншим народам, їх розвиток можна розглядати як однолінійний процес. Особливість філософії полягає в тому, що вона посідає серединне становище. З одного боку, вона вкорінена в національно-культурний ґрунт, з іншого — як знання вона передається від народу до народу.

*Методи історико-філософського аналізу*

Філософські ідеї мислителів минулого найчастіше людина осягає завдяки читанню книг, через виклад їх ідей іншими мислителями. У цьому процесі відбувається логічний аналіз ідей мислителя, безпосереднє вникнення в їх зміст. Але часто цього буває недостатньо. Ідеї мислителя, крім змістовно-логічної, можуть мати й інші інтерпретації. Вони є складниками певної культури, і, щоб зрозуміти, наприклад, ідеї філософії Аристотеля, недостатньо читати лише його твори. Потрібно знати особливості давньо­грецької культури і в контексті цих особливостей «читати» (тобто розуміти) Аристотеля. Ідеї китайських чи індійських мислителів люди європейської культури можуть зрозуміти на основі інтерпретації їх через смисловий кон­текст відповідно до китайської чи індійської культури. Методом такої інтерпретації тексту є герменевтика.

*Герменевтика (грец, hermenevein — пояснювати, тлумачити) — фі­лософський метод тлумачення та розуміння феноменів культури, зокрема текстів, що враховує їх залежності від контексту культури, в якому вони існували, і від культури суб’єкта, який здійснює їх інтерпретацію.*

Філософські ідеї зумовлені певним рівнем соціально-економічного розвитку суспільства, вони виражають соціальні інтереси, на них позначається певне соціальне середовище. їх адекватне розуміння передбачає соціологічну інтерпретацію, яка виходить із соціальної детермінації ідей.

І нарешті, філософія є справою особи. Який мислитель, така його філософія — стверджував німецький мислитель Йоганн Фіхте (1867—1953). Творець обов’язково втілюється у своєму творінні. Знання про мислителя відкриває нові можливості для розуміння його ідей. Такий підхід може бути плідним, якщо ґрунтується на певній психологічній концепції особистості, зокрема на психоаналізі (проникненні у підсвідомість).

Застосування конкретного методу інтерпретації ідей диктується відповідними умовами. Так, для розуміння ідей сучасних чи близьких за часом мислителів, які перебувають в одному культурному регіоні, достатньо логічного методу. Коли ж ідеться, наприклад, про сучасну японську філософію, то її розуміння без знання японської культури буде неповним і проблематичним.

*Західна та східна моделі (парадигми) філософії*

Філософія є складовою культури, світоглядом певного народу. Вона несе на собі карб культури даного народу, властивого йому способу сприйняття світу. Цим зумовлена відмінність однієї національної філософії, наприклад німецької, від іншої — французької. Однак, якщо європейська філософська думка в своїй основі все ж таки єдина (побудована на спільному корені — давньогрецькій філософії), то відмінність між європейською філософією та індійською й китайською суттєва. Деякі філософи євро­пейської традиції стверджують, що всерйоз вести мову про китайську чи індійську філософію взагалі не можна. Вони не замислюються, що з позиції східної традиції так можна висловитись і про західну.

Між європейською філософією, з одного боку, та індійською і китайською філософіями — з іншого, існують відмінності.

Перша відмінність полягає у нечіткому розмежуванні між міфологією та філософією, релігією та філософією на Сході. Індійська філософія тривалий час перебувала в лоні міфології, пізніше тісно перепліталася з релігійними течіями. Зокрема, важко сказати, наприклад, чим є буддизм — філософією чи релігією. Даосизм і конфуціанство в Китаї, виникнувши як філософські системи, трансформувалися в релігійні течії. У Європі ж, попри те, що в певні періоди (наприклад, у середньовіччі) філософія була тісно пов’язана з релігією, а протягом усієї історії існують релігійні філософські течії, філософія не розчинялася в релігії, а в Давній Греції була відокремлена від міфології. Європейська філософська традиція тісно пов’язана з наукою. На Сході такого зв’язку між філософією та наукою не існувало, Схід взагалі не знав теоретичної науки.

Друга відмінність — домінування етичної (Індія) і соціально-етичної (Китай) проблематики, а в європейській філософії — вчення про світ (онтологія) і пізнання (гносеологія). Етичну і соціальну проблематику європейські мислителі також досліджували, але домінувала вона лише на окремих етапах розвитку і не в усіх системах.

Третьою є відмінність суб’єктів філософування. В Китаї та Індії в силу різних обставин особа не посідала того місця в суспільстві, як у Греції чи Римі. Тому в китайській та індійській філософії панують не особи (погляди окремих мислителів), а школи. В Європі ж школи є скоріше винятком, ніж правилом. Крім того, школа в європейській традиції — це не просто коментування поглядів учителя, а розвиток, зміна ідей.

Дослідники культури дещо умовно називають західну культуру, а отже і філософію, екстравертною — націленою на оволодіння зовнішнім світом. Звідси зв’язок: філософія — наука — техніка. Остання і є практичним вті­ленням світоглядних ідей, спрямованих на оволодіння світом. Індійську і китайську культури (особливо індійську) вважають інтравертними — спрямованими на оволодіння внутрішнім світом. Звідси вчення про медитації, практики морального самовдосконалення тощо.

Ці особливості філософських традицій можна пояснювати специфікою духу, психології народів Європи й Азії, але тоді постає запитання: чим зумовлена ця специфіка? Найприйнятнішим є соціально-економічне пояснення цих відмінностей. Цікаві думки про соціально-економічний лад східних деспотій належать К. Марксу і М. Веберу. Маркс назвав їх структуру азійським способом виробництва, який характеризують такі риси:

1. Основна виробнича одиниця — землеробська община, в якій панують натуральні економічні відносини. У «Капіталі» зазначається: «Простота виробничого механізму цих самодостатніх общин, які постійно відтворюють себе в одній і тій самій формі, і, будучи зруйнованими, виникають знову на тому ж самому місці, під тією ж самою назвою, пояснює таємницю незмінності азійських суспільств, яка перебуває в такому контрасті з постійним руйнуванням і новоутворенням азійських держав і швидкою зміною їх династій. Структура основних економічних елементів цього суспільства не заторкується бурями, що відбуваються в захмарній сфері політики».
2. Держава на Сході є верховним володарем землі. Економічною основою, на якій держава поєднала розрізнені общини в єдиний соціальний організм, були іригаційні роботи. Азійські деспотії утворились в долинах рік зі зрошуваним землеробством. Слабкий розвиток (порівняно з Грецією) товарно-грошових відносин, натуральна форма сплати податків, примусовість громадських робіт (будівництво доріг, іригаційних і воєнно- захисних споруд) — усе це сформувало особливості азійського способу виробництва.

М. Вебер зазначав, що міста на Сході, на відміну від міст Заходу, були швидше адміністративно-бюрократичними, ніж торгово-економічними центрами. Він наголошував на особливій ролі бюрократії в цих державах. (До речі, на думку деяких дослідників, риси азійської деспотії — слабкий розвиток товарногрошових відносин, домінування держави над суспільством, бюрократизація суспільства — були притаманні царській Росії, а пізніше — Радянському Союзу).

Ці особливості соціально-економічного ладу спричинили консерватизм суспільного розвитку Індії та Китаю, де одні й ті ж соціальні структури існували протягом тисячоліть. Консерватизмом азійських суспільств можна пояснити й те, що в розвитку філософії в цих країнах малопомітні будь-які зміни. Філософські системи незмінно існують протягом століть, розвиток відбувається, в основному, у формі коментарів до творів учителя — заснов­ника школи. Низький рівень товарно-грошових відносин, домінування родинно-корпоративних зв’язків, деспотичний тип держави зумовили й слабкий розвиток особистості та її ролі в суспільному житті й культурі країн Сходу. Азійський спосіб виробництва перешкоджав і розвитку природознавства. Відомі значні досягнення китайської медицини, технічні винаходи, але теоретичної науки, подібної до тієї, основи якої заклала Греція і яка виникла в Європі в Новий час, Китай та Індія не знали.

Однак ця відмінність ще не свідчить про відсутність єдності, тотожності. Дослідників вражає не так відмінність, що цілком природно, як духовна єдність, спорідненість мотивів, настанов на світ, способів самоусвідомлення людини, що виявилися у східній та західній філософіях, а також в близьких їм за духом релігійних течіях. Це вражає тим більше, що давньогрецька, індійська та китайська культури практично не контактували, що філософія не є технічним знаряддям, яке легко передається від народу до народу. Німецький філософ Карл Ясперс (1888— 1969), який спеціально досліджував цю єдність, назвав період появи філософських традицій між 800 і 200 роками до н. е. «вісьовим часом історії», тобто часом, який повернув хід історії людства. На його думку, саме в цей час у різних кутках Землі в розвинутих цивілізаціях «людина усвідомила буття в цілому, саму себе і свої межі, їй відкривається страх перед світом і власна немічність. Стоячи над прірвою, вона ставить радикальні питання, вимагає звільнення і спасіння. [Усвідомлюючи с](#bookmark1)вої межі, вона ставить перед собою вищі цілі..).

Єдність різних філософських традицій, яка дає підстави вважати їх саме філософіями, виявляється в тому, що всі вони тяжіють до раціонального (заснованого на розумі) пояснення світоглядних проблем. І структура порушуваних проблем (онтологічна, гносеологічна, етична, соціальна), практично однакова.

Давньокитайський філософ Конфуцій (551—479 до н. е.) назвав мудреця двічі народженою людиною, порівняв пробудження до духовного життя з народженням. Ця духовна відкритість, жадоба пізнання, самопізнання і є найхарактернішою рисою всіх філософських традицій, а єдність пояснюється тим, що людина (давній грек, індус і китаєць), піднявшись до рівня особи, яка керується розумом, не могла задовольнитись традиційними відповідями на світоглядні проблеми і спробувала дати власні. Те, що в XX ст. ідеї індійської філософії завдяки старанням німецьких філософів Артура Шопенгауера (1788—1860) і Фрідріха Ніцше органічно ввійшли в європейську традицію, є ще одним свідченням їхньої суттєвої єдності.

* 1. Філософія в Давніх Індії, Китаї та Греції

Філософія, як зазначалося, виникла в VI — IV ст. до н. е. одночасно в трьох цивілізаціях — індійській, китайській і грецькій. Про зародження філософії свідчить протиставлення загальноприйнятих думок про світ справжнім знанням про нього — істині. Філософія починається там і тоді, де і коли виникає сумнів щодо виправданості традицій, пануючих думок, коли фіксуються розбіжності видимого і сущого, загальноприйнятого і справжнього.

Таке протиставлення може бути породжене різними чинниками: соціальними, що формують самосвідомість особи (торгівля, держава з регульованими соціальними відносинами); ознайомлення з іншими народами та їх звичаями; криза традиційної міфології; зародки наукового знання. Ці чинники породжують основну онтологічну (що таке (справжнє) буття і небуття) і гносеологічну (що є істина, а що тільки видимість її, як досягти істини) проблеми.

Загальна характеристика онтологічних і гносеологічних здобутків давньогрецької філософії і європейської традиції загалом до епохи Відродження, а китайської та індійської філософії до XX ст. полягає в тому, що відношення між видимим та істинно сущим світом будувались на правдоподібності. Кожна традиція і кожен мислитель будували різні моделі співвідношення між видимими і невидимими сторонами світу (буття), але чітких доказів, зокрема емпіричних фактів, які б свідчили про справжній характер цього співвідношення, не було. Цим, зокрема, зумовлена така різноманітність онтологічних і гносеологічних концепцій цього періоду.

Прорив у надемпіричний позачуттєвий світ (світ, який лежить за порогом людських відчуттів) було здійснено в Європі в XVI—XVII ст. з допомогою приладів і математичного природознавства, що поклало край умоглядним спекуляціям про світ, про буття. Тепер онтологічні та гносео­логічні моделі вибудовуються з огляду на стан розвитку наукового знання: головна вимога до них — бути науковоподібними. Ніхто вже не наважиться стверджувати, що основою світу є вода, вогонь чи щось подібне. Атомізм Нового часу не може бути демокрітівським. Атомізм давньогрецького філософа Демокріта (прибл. 460 — прибл. 371 до н. е.) — це лише цікавий здогад, який можна й і торувати, а хімічний атомізм ґрунтується на експерименті, є основою хімічного виробництва. З цим не може не рахуватися жодна сучасна філософія природи.

Європейська наука змусила заговорити про потойбічний (для людських чуттів) світ, що спричинило зміну моделі філософування про нього. Проте існує сфера філософського знання, де істина не пов’язана з науково- технічним поступом. Це — сфера моралі. Морально-етичні концепції, як і раніше, відчутно впливають на практику моральних стосунків у суспільстві. Тому роздуми давніх людей про світ мають тільки історико-культурне значення, а їхні стичні вчення і тепер збуджують інтерес. Адже здебільшого вони стосувалися реального життя і вибудовувались на його основі.

*Давньоіндійська філософія*

Історія індійської культури сягає глибини віків. Активну участь в її творенні брали арії — кочові племена, які, за археологічними та етнографічними свідченнями, вийшли, ймовірно, з півдня України. Вже в II тис. до н. е. на території Індії склались дрібні державні утворення. [Давньоін­дійське](#bookmark64) суспільство було кастовим, світоглядом його була міфологія, викладена у Ведах — збірниках гімнів. Веди освячували кастовий лад і проголошували панування касти жерців (брахманів) над всіма іншими кастами, в тому числі військовою аристократією — кшатріями. [Звідси](#bookmark65) назва ведійської міфології — брахманізм . Основний мотив ведійської літератури — панування духовного над матеріальним, брахманів над іншими кастами.

У середині І тис. до н. е. в давньоіндійському суспільстві сталися відчутні соціально-політичні зміни: розвивалися ремесла і торгівля, зростали міста, замість дрібних держав виникали великі державні об’єднання.

Домінуюче становище в суспільстві перейшло до кшатріїв: війни сприяли усвідомленню ними своєї соціальної значущості, що спонукало їх взяти владу в свої руки. Все це зумовило зміни й у світоглядній сфері: брахманізм поступився місцем релігійним течіям — джайнізму і буддизму, що постали як ідеологічний протест проти кастової природи брахманізму, складності його обрядів. Джайнізм і буддизм були світоглядами, зрозумілішими і прийнятнішими для простих людей.

Одночасно зі змінами соціальних відносин і світоглядних ідей формуються основні школи індійської філософії. Як і в інших країнах, філософія в Індії виникає у зв’язку з кризою міфології. Але перехід від ранньокласового до розвинутого класового суспільства відбувався в Індії по­ступово. Тому і в сфері ідеології не було різких стрибків: більшість філософських систем зберігає міфологічні теми, розвиває їх. Творцями більшості філософських шкіл були жерці-аскети, чим пояснюються такі особливості індійської філософії, як проповідь аскетизму та містичного споглядання, пасивність і самозаглиблення. Ці особливості зумовлені не специфікою духу індусів, а соціальними умовами розвитку індійського суспільства.

Серед багатьох шкіл індійської філософії чітко окреслюються два їх типи: ортодоксальні, класичні (даршан) і неортодоксальні, некласичні (настіка). Ортодоксальні визнають безумовний авторитет Вед. Неортодоксальні, хоч і запозичують з Вед деякі ідеї, не визнають їх святості.

Ортодоксальні, класичні (даршан) філософські школи. До них належать веданта, міманса, вайшешика, санкх’я, ньяя і йога. Основою світу вони проголошують Брахмана, Бога, духовну субстанцію. Спочатку брахман поставав як особа Бога, згодом він трансформувався в духовну субстанцію, основу всього сущого. Так, уже в Упанішадах (коментарях до Вед) відзначається: «Те, чим породжуються ці істоти, чим живуть народжені, в що вони входять, вмираючи, те й намагайтеся пізнати, то і є Брахман». Брахман породжує, відтворює і підтримує все суще. Але він є безособовим началом.

Носієм принципу індивідуальності є атман, який облаштовує світопорядок, є внутрішнім правителем. Ці два космогонічні начала чимось нагадують матерію і форму Аристотеля. [Але](#bookmark2) ця аналогія приблизна.

Сутність людини також включає атман і брахман. Мета людського життя полягає в тому, щоб подолати низку нескінченних перевтілень і злитися з космічними атманом і брахманом, розчинитися в них. Існує декілька сходин, які ведуть до осягнення брахмана. Вищою з них є медитація, заснована на практиці йоги. Завдяки злиттю з космічним брах3маном атман людини долає безкінечність перевтілень — сансару, яка породжена кармою — відплатою за попереднє життя. Такою постає загальна конструкція світу й місця людини в ньому у веданті й мімансі, які найбільше наближені до Вед.

Вапшешика визнає дев’ять субстанцій — землю, воду, світло, повітря, ефір, час, простір, душу і розум. Перші чотири складаються з атомів. Атоми різняться між собою кількісно і якісно. Внаслідок їх сполучення і роз’єднання, якими керує світова душа, відбувається виникнення і зникнення речей.

Санкх’я вважає основою світу матерію (пракриті) і атман — принцип індивідуальності й духовності. Ньяя і йога відомі не так онтологічними побудовами, як методологіями, які застосовують й інші школи. Ньяя основну увагу приділяла теорії пізнання і логіці, розробила вчення про силлогізми. Йога сформулювала сукупність правил (методологію) регулювання фізіологічних і психічних процесів людини, завдяки яким, на думку її прихильників, настає прозріння і досягається істина.

Неортодоксальні, некласичні (настіка) філософські школи. До них належать буддизм, джайнізм і чарвака-локаята. Буддизм — світова релігія, морально-етичне вчення зі значними філософськими вкрапленнями. Як і більшість шкіл індійської філософії, вважає, що життя — це страждання. «Чотири благородні істини» Будди проголошують: існує страждання, є причина страждання, можна припинити страждання, є шлях, який веде до цього. Причиною страждань є бажання людей. А спосіб регулювання їх є восьмиступінчастий шлях морального вдосконалення людини: правильне розуміння, правильне прагнення, правильна думка, правильна мова, правильна дія, правильний спосіб життя, правильні зусилля, правильна зосередженість. Цей шлях є нічим іншим, як засобом опанування бажаннями. На цьому шляху досягається нірвана — стан незворушності й спокою, який перериває сансару — безкінечність народжень.

Цікавою є онтологічна конструкція буддизму. Він є одним з небагатьох Вчень, що заперечують субстанційну модель світу і розглядають суще як процес, безперервне становлення. Все суще складається з психічних і матері­альних елементів (дхарм), які постійно перебувають у стані буття—небуття, в стані пульсації між цими полюсами. На цій підставі буддизм заперечує існування душі як окремої сутності.

Джайнізм виник водночас з буддизмом, має спільні з ним мотиви. Вважає, що перервати карму (долю, прокляття) сансари можна аскетичним життям.

Чарвака-локаята — єдина матеріалістична школа Давньої Індії. Основою світу вважає п’ять елементів — воду, вогонь, землю, повітря і (іноді) ефір. Кожний з них складається зі своїх атомів, які незнищенні й незмінні. Заперечує ведійське вчення про карму і сансару, існування Бога і душі. її моральному вченню притаманний відхід від усталених традицій індійської культури.

Загалом онтологічні схеми найвпливовіших шкіл (веданта, міманса) являли собою логізацію міфу — переведення міфологічних образів у логічні абстракції. В деяких школах (вайшешика, санкх’я, чарвака-локаята) зроблено перші наївні узагальнення про речовинну будову світу і навіть висунуто ідею атомізму. Індійські мислителі дуже мало уваги приділяли державі, праву, соціальній проблематиці. Провідне місце відводили етичним вченням.

В їх етичних вченнях домінують дві думки: життя — це страждання, а подолання страждань можливе через втечу від світу. Ці мотиви, ймовірно, породжені незначною цінністю життя окремої особи в східних деспотіях. Вони своєрідно відобразили соціальний стан індійських мислителів. В Індії, на відміну від Китаю, де конфуціанці були придворними філософами, мислителі були аскетами, жили осторонь важливих соціальних подій. Цим зумовлена і відсутність ідей щодо раціональної перебудови суспільства, занурення в себе. Розум не застосовано до вдосконалення соціальної сфери, йому залишалось лише регулювати психічні процеси.

*Давня китайська філософія*

Виникнення і розвиток давньокитайської філософії припадає на VI—III ст. до н. е. Цей історичний період вважають золотим віком китайської філософії, коли сформувалися провідні філософські школи — даосизм, конфуціанство, моїзм, легізм, натурфілософія, які помітно вплинули на розвиток китайської філософії, були сформульовані традиційні для китайської філософії проблеми, поняття і категорії.

Давньокитайська філософія, подібно до індійської та грецької, сформувалася в лоні міфології. Однак це не був автоматичний процес. Для переходу від міфології до філософії необхідні були певні соціальні умови, соціальні поштовхи і, зрештою, соціальні сили, яким була потрібна філософія.

Відомо, що філософія розвивається за соціальних умов, коли за індивідом визнається право мати самостійну, відмінну від традиційних поглядів, власну думку, тобто визнається суверенність розуму. Філософія постає в тому суспільстві, в якому індивід є самостійною силою, особою.

Але, за словами російського дослідника соціальної історії давньокитайського суспільства Л. Васильєва, в V—III ст. до н. е. «...індивід як громадянин, вільний і повноправний член суспільства, який би діяв як самостійна соціальна і правова одиниця — подібно, скажімо, до громадян давньогрецького полісу, — в Давньому Китаї фактично не був ні домий. [Соціальною о](#bookmark3)диницею в Китаї завжди вважалась сім’я, клан, община, земляцтво». Однак в цей час відбувається заміна дрібних державних об’єднань ранньокласового суспільства, в якому панували патріархальні родові відносини і родова аристократія, централізованою державою з розвинутими класовими відносинами і розгалуженим чиновницьким апаратом. Ця епоха ввійшла в китайську історію як епоха «боротьби царств». Обстановка того часу, коли руйнувались давні родові традиції, старі соціальні механізми контролю над індивідом, а нові ще не сформувались, бу­ча відносно сприятливою для реалізації особи і відповідного розквіту культури, зокрема філософії.

Саме тоді жили найвідоміші давньокитайські мислителі, засновники провідних шкіл китайської філософії, зокрема Конфуцій і Лао-цзи (VI ст. до н. е.). Тоді ж були написані твори, які на довгі часи стали предметом комен­тування. Але цей період у китайській історії був нетривалим. Уже наприкінці III ст. до н. е. стабілізувалась сильна централізована держава з деспотичною владою, в якій не залишилося місця для вільного індивіда і де про інтелек­туальну свободу не могло бути й мови.

Давньокитайські мислителі цікавились в основному соціально- політичною та етичною проблематикою: питаннями управління державою, відносинами між різними соціальними прошарками, між людьми, батьками і дітьми. Менше уваги вони приділяли онтологічній і гносеологічній проб­лематиці. Одні китайські школи (конфуціанство, моїзм, легізм) займалися переважно соціально-політичною і моральною проблематикою, інші (даосизм) більше переймалися ставленням людини до природи, виводили моральну поведінку із законів природи.

Конфуціанство. Засновником конфуціанства — етичної філософсько- релігійної доктрини — є Конфуцій, який жив і проповідував своє вчення в епоху «боротьби царств». Конфуціанство вважається духовною основою китайського суспільства. Мудрець Кун Фуцзи (справжнє ім’я Конфуція) є водночас і виразником китайської моральності (він висловив те, що китайці на рівні стихійної свідомості вважали істиною), та її творцем, оскільки надав їй чітких канонічних форм.

*Конфуціанство — філософське вчення, яке проголошує верховенство добра у світі, захищає непорушність установлених небом суспільних норм.*

Основою конфуціанської моральної концепції є вчення про жень — людинолюбство. Вчення про жень — це варіант нової моралі, яка підривала основу патріархально-родових звичаїв. Ця мораль покликана була регулювати стосунки людей у містах, державі, які часто не знають одне одного, але інтереси яких стикаються. Для цього конфуціанство посилює роль внутрішнього самоконтролю людини.

Конфуціанська етика передбачає верховенство добра, закликає жити за настановою «Не роби людям того, чого не бажаєш собі, і тоді в державі та сім’ї до тебе не будуть ставитись вороже».

Цю моральну вимогу майже дослівно пізніше повторив Христос. А Кант у XVIII ст. підніс її до рангу основної моральної вимоги. її суть можна передати словами: ототожнюй себе з іншим, постав себе на його місце. В ро­довій общині ця тотожність була природною, бо рід для індивіда — це помножене «Я», нормальні ж стосунки між чужими людьми можливі тільки за свідомо здійснюваного ототожнення себе з іншими.

Головну моральну вимогу, її істинність Конфуцій обґрунтовував не посиланням на Бога, а вказівкою на соціальну корисність. Соціальний прагматизм виявився підставою, яка

зрівнялася з релігійно-звичаєвим виправданням моральних норм. Китайська культура не знає поділу моралі на божественну та людську: те, що всі вважають за благо, і є благом. Цим зумовлена і відсутність пророків у

Китаї, які в своїй критиці занепаду суспільної моралі (в Ізраїлі, наприклад) спиралися на божественні заповіді й повеління.

Людинолюбство Конфуція характеризує відносини, які повинні існувати передусім між батьками і дітьми, між правителями і чиновниками. А вже потім воно поширюється на відносини між усіма іншими людьми. Така дещо звужена сфера «жень» пояснюється тим, що моделлю суспільства (держави) для Конфуція була сім’я. Правитель у такій державі уподібнювався батькові, а підлеглі — дітям. Стосунки між простолюдинами в цій схемі не вартували уваги.

Конфуцій тлумачить людинолюбство досить широко. Як моральний принцип, воно підноситься до рівня регуляторів державного життя, зрівнюється з правом і навіть підноситься над ним. «Якщо керувати народом за допомогою законів і підтримувати порядок покаранням, то народ буде прагнути ухилятись [від покарань] і не буде відчувати сорому. Якщо ж керувати народом на основі людинолюбства і підтримувати порядок за допомогою ритуалу, то народ буде відчувати сором і виправиться». Конфуціанство, підпорядковане соціальному прагматизмові, можна вважати й певним відлунням відносин патріархального устрою, за якого мораль була єдиним регулятивним засобом. Конфуціанський правитель повинен бути носієм найвищих моральних якостей, взірцем для народу. Якщо благородний муж втрачає людинолюбство, то чи можна вважати його благородним? — запитує мислитель. Якщо ж «благородний муж», правитель, не відповідає моральним вимогам, він не може бути правителем.

Важливе місце у вченні Конфуція посідає поняття \*лі» (правило, норма, ритуал, церемоніал). Неухильно дотримуватись усталеного «лі» — одна з головних вимог конфуціанства. Без «лі» не може існувати держава. Якщо не існує «лі», то немає відмінностей між правителями і підданими, верхами і низами, літніми і молодими.

У висловлюваннях Конфуція значна увага приділена питанням державного управління, настановам, як стати гарним чиновником. У його поглядах на ці питання простежується підхід чиновника, адже сам Конфуцій певний час був державним службовцем в одному із царств. Конфуціанство в Китаї називалось «школою службовців». Воно, по суті, було ідеологією чиновників, літераторів, істориків, які належали до особливого соціального стану китайського суспільства. Внаслідок «війни царств» у Давньому Китаї родова аристократія була відсторонена від влади, країною управляло чиновництво. Позбавлене власної економічної опори, воно, на відміну від аристократії, вбачало в імператорі батька-благодійника, було схильне ототожнювати власні справи з державними. Звідси уявлення про тотожність сім’ї та держави, батька й імператора.

Постійне наголошування на необхідності дотримання ритуалів (лі), пошанування традицій, підміна права мораллю свідчать про консерватизм і патріархальність морального вчення Конфуція. Та його принцип людинолюбства став основою для формування нової непатріархальної мо­ральності в умовах розвинутого класового суспільства в Китаї. У світоглядному аспекті конфуціанство є ідеалістичним. Небо і духи проголошуються джерелом законів природи і суспільства.

Даосизм. Засновником даосизму — другої за значенням течії у філософії Китаю — є Лао-цзи, якому приписується авторство трактату «Дао де цзін». Якщо конфуціанство в основному звернуте до суспільної проблематики, то даосизм зосереджується на природі, світі. Основним його поняттям є дао — шлях, доля, природна закономірність, всепороджуюча порожнеча, невидиме, яке наявне у видимому. Воно позбавлене форми, перебуває в безперервному русі. «Перетворення невидимого (дао) безкінечні. (Дао) — найглибинніші ворота народження... Воно існує вічно... і його дії невичерпні», — зазначається в трактаті.

*Даосизм — філософське вчення, згідно з яким природа і життя людей підпорядковані загальному божественному законові дао.*

Як філософська доктрина даосизм порушує проблему справжнього, відмінного від видимого буття, поділяє світ на невидиме дао і видимий, створений ним світ речей. Ставлення дао до конкретних речей важко звести до якоїсь логічної схеми. Дао — нематеріальна субстанція, позбавлена тілесності. Водночас воно не є і духовною субстанцією, оскільки постає як реальний момент у перетворенні речей. Дао є і субстанцією, і несубстанцією (вічним рухом), воно існує мовби окремо і невідокремлене від речей, пронизує їх, творить речі й існує в речах. Оця невловимість дао, відсутність правдоподібного зв’язку між видимим і невидимим зумовлює містицизм вчення. Таємниця дао відкривається не всім, а тільки тим, «хто вільний від пристрастей, бачить чудесну таїну дао, а хто має пристрасть, бачить його тільки в конечній формі».

Суть дао зумовлює і правила поведінки його прибічників. Мудрець, який пізнав дао, є бездіяльним. Хто служить дао, той поступово пригашує, обмежує свої бажання, доходячи в цьому до недіяння. Однак, вважають даосити, недіяння є найбільшим діянням, завдяки йому можливо досягнути більшого, ніж діянням. Звеличення споглядання й аскетизму споріднює даосизм з буддизмом, на основі синтезу яких виник у середні віки дзен- буддизм.

Трактат «Дао де цзін» містить чудові зразки наївної діалектики, зокрема здогади щодо місця протилежностей у світі. «Коли всі в Піднебесній (так китайці називали свою державу. — Авт.) дізнаються, що прекрасне є прекрасним, з’являється й потворне. Коли всі дізнаються, що добро є добром, виникає і зло. Тому буття і небуття породжують одне одного...» Всі істоти містять у собі протилежні часточки — «янь» та «інь».

За своєю соціальною базою даосизм спрямований проти конфуціанства. Людинолюбство і вченість Лаоцзи засуджує як протидію дао. Сентенція даоситів про те, що з подоланням вченості народ буде у стократ щасливішим, спрямована проти конфуціанців. Носіями ідей даосизму були родова аристократія, усунута від влади (звідси туга за минулими часами, коли панувало дао, витіснене людинолюбством і лицемірством), а також монахи- аскети — носії ідей бездіяння, безкорисливості тощо. Дао гармонувало з ранньокласовими патріархальними відносинами, руйнування яких, на думку даоситів, призвело до погіршення суспільства.

Інші філософські течії Китаю — моїсти, легісти (законники), натурфілософи тощо — значно відрізнялись у поглядах на суспільство і суспільні відносини, але поняття «дао», «жень», «лі», протилежні часточки «янь» та «інь», посідають у них значне місце.

Дальший розвиток китайської філософії, який, по суті, звівся до примноження різноманітностей, а не до виходу на вищий рівень, зумовлений консерватизмом китайського суспільства, слабким зв’язком філософування з наукою, яка в Китаї так і не піднялася до теоретичної форми.

*Філософія Давньої Греції*

У соціальному розвитку давньогрецького суспільства виділяють два періоди. Перший (гомерівська Греція), який тривав XII—VI ст. до н. е., характеризувався пануванням землеробської аристократії, патріархальними родовими відносинами. Те суспільство багатьма рисами було схоже на європейське ранньофеодальне. На другому етапі, який розпочався в VI ст. і тривав до початку нашої ери, активно розвивалися ремесла, товарно-грошові відносини, набула широкого застосування рабська праця в усіх сферах вироб­ництва. В політичному житті змагалися аристократія та демократія (торгово- ремісничі прошарки міста), що спричинило поступове відсторонення аристократії від влади. Наслідком цих змін стало переміщення центру соціально-економічного життя із села в місто, перетворення міста з осередку аристократії на ремісничо-торговий центр.

За суттю ці два періоди багато в чому схожі на феодалізм та капіталізм у пізнішій Європі. Тільки в Давній Греції недостатній розвиток техніки у процесі розвитку товарно-грошових відносин перетворив людину на товар. (Ранній капіталізм у США повторив цей досвід работоргівлі.)

Давньогрецька філософія виникла в VI ст. до н. е. Особливий вплив на її формування справила полісна демократія. Вона підготувала появу вільної особи, інтелектуальної свободи і, зрештою, сформувала особу як суб’єкта філософського мислення. Особливості суспільних відносин у полісах здійснили вплив на формуванння основної проблеми, яка хвилювала давньогрецьких мислителів,— проблеми відношення загального і одиничного. В умовах демократії загальне (моральні й правові норми, державні інститути, політичні інтереси) відокремилось від приватного життя громадянина полісу, однак воно продовжувало перебувати в тісному зв’язку з ним. Загальне не стало недосяжним для рядових членів полісу, не про­тистояло їм як чужа зовнішня сила, як це було в східних деспотіях. Взаємозумовленість загального й одиничного, полісу і громадянина у сфері соціального життя окреслила схему філософського осмислення світу в давньогрецькій філософії.

Більш як тисячолітня історія розвитку давньогрецької філософії поділяється на три етапи:

1. VI—V ст. до н. е. Це був період становлення рабовласницьких полісних демократій. Філософія у формі натурфілософії зосереджувалася на пошуках першооснови сущого, загального. Людина (одиничне) ще не стала проблемою філософії.
2. IV—III ст. до н. е. Саме в цей період відбувся розквіт демократії, а в філософії — поворот мислителів від зовнішнього світу до людини, домінування політичної, етичної та гносеологічної проблематики. Намітилася певна рівновага інтересу до загального й одиничного (софісти заперечували загальне, Платон і Аристотель відновлювали його права).
3. III ст. до н. е. — V ст. н. е. Епоха еллінізму та Римської імперії. Соціально-політичне життя характеризували криза рабовласницького способу виробництва, занепад держав-полісів. У філософії — замикання особи (одиничного) на себе, домінування етико-релігійної проблематики.

*Натурфілософія*

Першою історичною формою філософії є натурфілософія. Мислителі цього періоду вдаються до природи, космосу, ще не протиставляючи людину світові. Те, що грецькі мислителі розпочали свої філософські шукання зі спроб осягнення світу, на відміну від мислителів Індії та Китаю, які починали з аналізу переважно соціально-етичної проблематики, спричинене тим, що вони належали переважно до торгово-ремісничої верстви, для якої передусім важливе було знання про світ.

*Натурфілософія — система умоглядних уявлень про природу, яка поєднувала деякі наукові здогадки і філософські узагальнення.*

Натурфілософія охоплювала всі знання про світ, тобто не тільки філософське знання, а й конкретно-наукові здогади давніх людей. Таке поєднання науки й філософії виявилось плідним для них обох. У сфері науки греки, будучи учнями єгиптян і вавилонян, значно перевершили їх. Наукою в Єгипті й Вавилоні займались жерці, наукові знання обслуговували релігійно- культові потреби, що не завжди сприяло розвитку науки. Вавилонські математики, наприклад, знали, що відношення довжини кола до діаметра — число, більше числа 3, але з релігійних міркувань вважали його рівним 3. Греки, переймаючи східні знання, звільняли їх від релігійної оболонки. В них наукове знання формувалося незалежно від релігії, як знання світське. Мало значення й те, що міфологія у греків не набула чіткої канонічної форми, можливо, завдяки тому, що в Давній Греції не існувало єдиної централізованої держави деспотичного типу. Тому міфологія не мала такої влади над філософією. Цей збіг обставин, що сприяв поєднанню філософії та науки, став запорукою плідного розвитку філософії в Давній Греції.

Загалом натурфілософи розмірковували над такими основними проблемами:

* що є основою (субстанцією) світу, як вона співвідноситься з конкретними речами (співвідношення загального та одиничного, єдиного та множинного);
* як пояснити зникнення і виникнення речей за незнищуваності субстанції;
* як поєднати мінливість та усталеність речей, рух і спокій.

Поєднанням філософії та зародків науки в натурфілософії можна пояснити те, що греки послідовно, через логічні обґрунтування і заперечення висунули геніальні здогадки, які довелося поглибити або відкинути фунда­торам науки Нового часу. Цим поєднанням зумовлена підвищена увага до логічної аргументації, яка відрізняє давньогрецьку філософію від східної. Філософія, що перебуває в лоні міфології, не знає такої аргументації. Осо­бливо відчутним був взаємовплив філософії та математики, починаючи від Фалеса (прибл. 625 — прибл. 545 до н. е.), який був філософом і математиком, до Евкліда, який був послідовником однієї з сократівських шкіл. Цей взаємозв’язок сприяв плідному розвитку обох галузей знання.

Давньогрецька філософія виникла в найбільш розвинутих торгових центрах Еллади, на узбережжі Передньої Азії. Першим мислителем вважають Фалеса, купця з Мілету (звідси його прізвище Мілетський; традиція давати прізвища за назвою міста, звідки походить мислитель, зберігалась до епохи Відродження). Він стверджував, що основою всього сущого є вода. Все з’являється з води і зникає, перетворюючись на воду. Всі речі — це перетворення води. Яким би наївним не здавалося тепер це твердження, за своєю суттю воно було революційним. Воно передбачало поділ сущого на видиму та невидиму частини, пояснення його без допомоги потойбічних сил. Головне, Фалес запропонував модель пояснення, згідно з якою одиничне має бути виведене із загального, пояснене через загальне. Різноманітність світу він звів до єдиної основи, первня. Нині може здаватися, що мислення за моделлю (категоріальною структурою) — від одиничного до загального, від множини до єдиного — завжди було притаманне всім людям і народам. Насправді ця модель постала внаслідок розвитку культури, а вперше запропонував її саме Фалес.

Новаторський характер думки Фалеса підтверджують історичні факти. У давньому Вави лоні, де також була розвинута математика, така модель мислення не була відома. Там мислення рухалося від одиничного до одиничного, вирішуючи задачі за наявними одиничними зразками. Фалес запропонував іншу модель — від загального (правил, формул, принципів — так у майбутній науці постане загальне) до одиничного. До речі, він (за переказами) блискуче застосував цю модель при вимірюванні висоти єги­петської піраміди: коли тінь від палиці зрівнялася з довжиною палиці, він виміряв довжину тіні піраміди. В основі обох явиш є загальне.

Модель мислення від одиничного до загального (пошуки основи, законів) і навпаки — від загального до одиничного (пояснення фактів, одиничного на основі загального) заклала одну з основних засад європейської науки.

Започатковану Фалесом традицію розвинули його послідовники: Анаксімандр (611—545 до н. е.), який вважав основою світу апейрон — безкінечне, і Анаксімен (585— 525 до н. е.), який стверджував, що це повітря. За субстанцію вони брали щось аморфне, яке, видозмінюючись, може набувати певних форм. Погляди мілетців становлять собою наївний матеріалізм.

Дещо пізніше в грецьких містах-колоніях на Сицилії виникає піфагореїзм — перша наївно-ідеалістична школа.

*Піфагореїзм — напрям у давньогрецькій філософії, який абсолю­тизував та обожнював поняття числа і проголошував його першоосновою світу та сутністю речей.*

Піфагор (580—500 до н. е.) та його послідовники вбачали основу світу в числах, в кількісних пропорціях. У всьому — в русі планет, архітектурі, звучанні струни — вони прагнули відкрити кількісні відношення, числову гармонію. Числа піфагорійці мислили не абстрактно, а як чуттєво- споглядальні відношення. Відрив загального (числа) від одиничного (речей) був наївним, а саме загальне вони уявляли чуттєво.

Піфагор та його послідовники порушили проблему квантифікації (кількісного вираження) сущого, зведення всього сущого до величин, які можна вимірювати. Зрештою, універсальність математики як науки про кількісні відношення і пояснюється тим, що все існуюче в просторі та часі має кількісні виміри. Ідея квантифікації переходить від піфагорійців до платоніків і неоплатоніків, в яких кількісна гармонія також посідає особливе місце. В епоху Відродження це справило вирішальний вплив на формування європейської науки Нового часу.

Поглядам піфагорійців властива і містика. Стосовно всього, навіть любові, дружби, справедливості, вони шукали числові відношення. Піфагорійці приховували своє вчення від людей. їхня школа була організована на зразок релігійного ордену, де тільки найбільш наближених до Піфагора посвячували в заповітні таємниці. До речі, деякі сучасні прихильники містики вважають, що Піфагор був причетний до втраченого людством джерела знання, яке походить з Атлантиди чи з космосу.

Намагання Піфагора шукати за речами числа вражає своєю незвичністю. Ключ до цього феномену лежить у сфері тогочасних соціально- економічних відносин. Завдяки торгівлі, яка динамічно розвивалася, вимірювання, зважування, рахування стали звичними явищами. Еквівалентом товару були гроші, тобто числа, кількісні відношення. Філософи взялися кількісно градуювати (поділяти на одиниці) явища навколишнього світу тільки після того, як у сфері соціального життя речі (товари) були зведені до грошей (чисел).

Дальший розвиток натурфілософії пов’язаний з Гераклітом (544—483 до н. е.) та елеатами (назва школи походить від м. Елей) Парменідом (540— 480 до н. е.) і Зеноном (490—430 до н. е.), які намагались розв’язати пробле­му тотожності й відмінності сущого, а також руху і спокою. У них первні вже втрачають ту безпосередню речовинність, якою наділяли субстанції попередні мислителі. Так, Геракліт вважав, що первнем є вогонь. Але вогонь у нього поставав прообразом становлення, плинності, мінливості сущого. Він стверджував: все тече, все змінюється; не можна двічі ввійти в одну й ту ж річку, оскільки і води будуть не ті, та й людина стане іншою. Космос, за словами Геракліта, не створений ніким із богів і ніким із людей, він завжди був, є і буде вічно живим вогнем, який закономірно загоряється і так само згасає. Геракліту належить геніальний здогад про боротьбу протилежностей як джерело руху, становлення. «Війну», тобто боротьбу, він проголошує батьком і матір’ю всього. «Слід знати, що війна всезагальна і що все відбувається через боротьбу». Йому належить ідея логосу — космічної закономірності, розуму, порядку. Він надавав великого значення мірі, яку логос (доля) відвела кожній речі.

Ідея мінливості, плинності висвітлила суще в оригінальному, незвичному для буденного сприйняття ракурсі. З позиції вічного та незмінного спостерігача суще постало як ріка, невпинний потік. Такий підхід загострив проблему співвідношення руху і спокою, мінливості й незмінності. І якщо в Геракліта плинність ще якось поєднувалася з незмінністю (вогонь як субстанція; логос як усталений порядок у світі), то в його послідовника Кратіла (друга пол. V ст. — поч. IV ст. до н. е.) такого поєднання вже не спостерігалося. За Кратілом, все мінливе і, отже, ні про що не можна нічого сказати. Така філософія не могла бути опорою в житті: якщо все змінюється, то, наприклад, людині не обов’язково повертати вчорашні борги, адже вона вже не та, і кредитор її вже не той, що раніше.

На противагу Геракліту елеати (Ксенофан (580—490 до н. е.), Парменід, Зенон) вважали, що світ є незмінним і нерухомим буттям. Вони брали за першооснову не конкретну речовину, а одну з універсальних характеристик речей — буття. Все суще, на їх погляд, має буття, отже, буття є щось всезагальне. Парменід стверджував, що є тільки буття, небуття немає, його не можна і помислити, бо мислячи щось як небуття, людина тим самим надає йому буття. Буття єдине, незмінне і неподільне. Таке розуміння буття відриває його від видимого світу матеріальних речей і перетворює на ідею. Справді, тільки про ідею (наприклад, Бога) можна сказати, що вона єдина, незмінна і неподільна, тобто тотожна сама собі.

У вченні про буття елеати, по суті, дали своєрідне формулювання логічного закону тотожності. (Для того щоб розмова мала сенс, потрібно, аби співрозмовники однаково розуміли поняття, щоб ці поняття були тотожними.) Парменід переніс вимогу цієї тотожності на світ, став мислити світ (буття) як ідею. Протиставляючи буття світові речей і водночас беручи його за основу сущого, елеати продовжили ідеалістичну традицію піфагорійців. Однак буття в елеатів є поцейбічним — ідеальне у них ще не було відірваним від матеріального, не перетворилося на його протилежність.

Елеати протиставляли видимий світ, в якому панують рух і зміни, справжньому буттю, яке не знає змін. Оскільки небуття немає, то й неможливі переходи від буття до небуття (зникнення), від небуття до буття (виникнення). Мінливий світ, яким людина його бачить, — всього лише по­зірне, уявне, оманливе знання. Істина полягає в незмінності буття. Зенон навіть висунув кілька апорій (суперечностей у логічному міркуванні), за допомогою яких він намагався спростувати видимий рух і підвести до думки про незмінність справжнього буття. Так, в апорії «Ахілл і черепаха» він доводить, що прудкий Ахілл не наздожене черепаху, бо коли він дійде до того місця, де була черепаха, вона за цей час віддалиться ще на певну відстань; коли ж він долатиме цей відрізок, вона також здолає якусь відстань — і так до безкінечності. Отже, видимий рух— це позірність, визнання його породжує суперечності в міркуванні. Справжнє буття незмінне.

Апорії Зенона є величною пам’яткою логічної могутності давньогрецької філософії. Безумовно, Зенон розумів, що рух існує. Однак у його вченні йшлося не про видиме, а про суть, про те, як передати рух у поняттях. А за допомогою понять, тобто логічно, математика зуміла передати рух тільки в XIX ст. До того часу апорії Зенона стимулювали думку. Суть апорій проти руху полягає в тому, що рух мислиться як сума точок спокою, а за цієї умови рух зникає. Його не можна звести чи передати через спокій, хоча він і мислиться як сума точок спокою, порушуваних тілом, яке в ці точки послідовно потрапляє.

Прірва між видимим світом і справжнім нерухомим буттям у елеатів була нездоланною. Вони не пояснювали рух, а просто заперечували його як видимість. Думки Геракліта в інтерпретації Кратіла також виявились нездатними пояснити світ. З одного боку, в елеатів абсолютизація незмінно­сті, тотожності, з іншого (у Геракліта) — абсолютизація мінливості, плинності. Внутрішня логіка розвитку мислення штовхала на пошук виходу з цього глухого кута. Споріднює вчення Геракліта й елеатів і те, що в них абсолютизується принцип неперервності. У Геракліта рух, мінливість неперервні, а в елеатів буття неперервне, неподільне.

Дальший розвиток філософії полягав у запровадженні принципу дискретності, перервності як засобу побудови світу. На місці єдиної безперервної субстанції постала множинність субстанцій, тобто дискретність (перервність) буття. Виникнення і зникнення, незмінність і мінливість по­яснювалися на основі поєднання і роз’єднання незмінних субстанцій. У цьому напрямі рухалася думка Емпедокла (487—424 до н. е.), Анаксагора (500—428 до н. е.) і атомістів Левкіппа (V ст. до н. е.) та Демокріта (прибл. 460— прибл. 370 до н. е.).

Перехід від єдиної субстанції до множини начал мав певний соціальний підтекст. Якщо на першому етапі розвитку давньогрецького суспільства соціальні інститути, традиції (загальне) домінували над індивідом, то з розвитком демократії загальне все більше осмислюється як сумарний результат діяльності окремих індивідів. Така «атомізація» соціумів стала моделлю осмислення природи, космосу: світ було подано як «множину одиниць» тоді, коли в центрі суспільного життя опинилася особа.

Емпедокл вважав, що всі речі є результатом злиття чотирьох коренів — землі, води, повітря і вогню. На думку Анаксагора, першоосновою речей є насіння. Кожна якісно відмінна річ складається зі своїх насінин, які діляться до безкінечності. Анаксагор не визнавав межі подільності насіння, але він давав йому якісні характеристики. Саме в цьому виявлявся перший наївний здогад про хімічний склад речовини.

Якщо Емпедокл і Анаксагор надавали першоелементам якісних ознак, то атомісти Левкіпп і Демокріт вбачали в атомах, вважаючи їх найменшими неподільними часточками, тільки кількісні відмінності — щодо форми, по­рядку і положення (повороту). Наприклад, А відрізняється від Б формою, АБ від БА порядком, А від А кутом. За допомогою кількісних варіацій атомів Демокріт намагався пояснити якісну різноманітність світу. Для пояснення руху він поряд з неподільними атомами вводив пустоту. Ідею неподільності атомів як першооснови буття він запозичив у елеатів, які вважали неподільним буття. Тільки елеати це буття мислили єдиним, а Демокріт вважав, що таких неділимих буттів нескінченно багато.

Постулюючи атоми і пустоту, Демокріт розв’язав практично всі логічні суперечності щодо структури сущого, які поставила натурфілософія. Він переконував, що на основі атомів і пустоти можна поєднати буття і небуття. Атоми — буття, їх відсутність (пустота) — небуття. Атоми — дискретність, пустота — безперервна. На цій підставі знімалися проблеми зникнення речей (атоми, з яких вони складаються, роз’єднуються), збереження субстанції в усіх перетвореннях (атоми вічні). Зникнення і виникнення речей — це роз’єднання і з’єднання невидимих атомів. Якщо взяти до уваги, що Демокріт запропонував ідею жорсткої причинності (ніщо не відбувається без причини), то його вчення було найбільш завершеною теоретичною моделлю сущого, яку запропонувала давньогрецька натурфілософія. Воно є наслідком взаємодії та розвитку логічних принципів, якими пояснювали світ попередні мислителі. Цим логічним обґрунтуванням вчення давньогрецьких атомістів принципово відрізняються від здогадів про атоми, наявних в індійській та китайській філософіях.

Загальне та одиничне як моделі мислення, принцип квантифікації (кількісного виміру) сущого, принцип причинності та ідея атомізму — такими були здобутки давньогрецької натурфілософії, які мали неабиякий вплив на становлення теоретичного природознавства в Новий час.

*Класичний період давньогрецької філософії.*

Другий етап у розвитку давньогрецької філософії позначений поворотом інтересу мислителів від космосу, світу до людини. Цей поворот зумовлений втратою домінуючого значення в соціальному житті загального (державні інституції, закони). Воно все більше ставало залежним від індивіда (одиниці). Таке зміщення центру тяжіння від традиційних інституцій до індивіда, що відбулося завдяки розвитку демократії, зумовило усвідомлення особою своєї самоцінності: вона стала вбачати в собі творця законів (загального).

Поворот від зовнішнього світу до людини зумовлений також дискредитацією натурфілософії, яка пропонувала різні, часто суперечливі схеми пояснення світу. Знання про світ виявилось неусталеним, нестійким, не таким, що заслуговує довіри. Це зумовило поворот уваги мислителів від об’єкта до суб’єкта, від світу до людини як джерела всіх проблем філософії, до питань теорії пізнання. Такий підхід називається антропоцентризмом.

*Антропоцентризм (грец. anthropos—людина і centrum — центр) — філософський принцип, згідно з яким людина вважається центром Всесвіту, найвищою метою всього, що відбувається у світі.*

Людина як проблема філософії вперше була усвідомлена софістами (з давньогрецької — «мудреці») — ідеологами давньогрецької демократії. Софісти першими усвідомили протилежність людини і світу, суб’єктивного й об’єктивного. Устами Протагора (480—410 до н. е.) людину було проголошено «мірилом усіх речей».

Усвідомлення особливого місця людини в космосі, того, що космос, речі визначаються людьми, є безумовною заслугою софістів в історії філософії. Адже «корисні» копалини, «гарна» погода, «шкідники» є не якостями самої природи, а означеннями, застосованими щодо природи люди­ною. Навіть сучасне природознавство в певному сенсі — це людський вимір природи, своєрідний засіб перетворення природи в інтересах людини. Бачення космосу, природи крізь людський мікрокосм, з позиції людини, яка виділилась з природи і протиставила себе природі як щось рівнозначне і рівноцінне їй, було новим словом софістів у філософії.

Софісти як професійні «вчителі мудрості» були закономірним породженням демократії, розвиток якої зумовив потребу в інтелектуалах — професійних політиках, ораторах, суддях. Вони навчання мудрості перетворили на соціальне заняття, яке оплачувалось.

Софістів називають давньогрецькими просвітниками. Як і просвітники XVIII ст., вони винесли на суд розуму вірування, традиції, моральні засади суспільства. Аналізуючи й критично оцінюючи їх, вони сприяли їх занепаду, релятивізували і розвінчували їх сакральність, наближаючи водночас кризу й самої полісної демократії. Софісти відмовилися від побудови натурфілософських систем, головну увагу приділяли аналізу пізнавальних та оцінювальних спроможностей людини. Зважаючи на відносність чуттєвих даних (одна й та сама вода різним людям і навіть одній і тій самій людині може здатись і теплою, і холодною), їх залежність від стану органів чуття, софісти доводили неможливість отримання достовірних і загальнозначущих знань про речі. А основним завданням філософії вважали не набуття знання про світ, а виховування людей, навчання їх жити. Софісти стверджували, що істин стільки, скільки людей, вони мало переймалися питаннями істинності знання. Проте поза їх увагою не залишилося питання про соціально- практичний сенс знання. Це живило їх постійний інтерес до мови, ораторського мистецтва, методів і засобів переконання і заплутування суперника в дискусії. Через це терміни «софіст», «софістика» набули негативного значення.

Заперечення істини привело софістів до релятивізму, який стверджує, що всяке знання відносне, неусталене, і суб’єктивізму, згідно з яким знання залежать від людини. Однак, ґрунтуючись на цих позиціях, не можна ство­рити загальноприйнятної філософської системи. Тому софісти її і не залишили. Протагор навіть пропонував вирішувати питання істини методом голосування. Однак неістинне знання, якщо його навіть визнають усі, не стане істинним, оскільки, крім згоди людей щодо його істинності, потрібна ще «згода» предмета, з яким співвідноситься знання.

Ставлячи під сумній загальноприйняті світоглядні цінності, моральні та правові норми (кожна людина є мірилом добра і зла, справедливості й несправедливості), софісти підважували духовні засади існування суспільства. Адже воно по може нормально функціонувати за духовного розпаду, відсутності згоди (консенсусу) щодо справедливості, добра, честі, прекрасного, істини тощо.

Філософські системи Сократа (469—399 до н. е.), Платона, Аристотеля постали як реакція на «бунт» софістів. У соціальному вченні вони стверджували значущість соціальних інститутів (звідси такий інтерес до феномена держави), а в загальнофілософському — намагалися відновити загальнозначущість ідей добра, прекрасного, істини, подолати релятивізм і суб’єктивізм софістів. Боротьба із софістами стала головним мотивом творчості Сократа і Платона. Однак без нових авторитетних аргументів непросто було відновити довіру до загальних цінностей, яка панувала ще до софістів.

Сократ зробив спробу відновити загальне у сфері, відкритій самими ж софістами — в людській суб’єктивності. Але якщо софісти зупинилися на рівні чуттєвості, яка за природою є неусталеною (звідси їх релятивізм і скептицизм), то Сократ відкрив сферу розуму, в якій відношення між поняттями регулюються логікою. Поняття і логіка значно надійніша опора для істини, ніж чуттєвість. Можна як завгодно розходитись в естетичних смаках, дискутувати щодо моральної і правової оцінки певного вчинку, але дійти згоди у тлумаченні ідеї прекрасного, добра і справедливого. Наприклад, математичні істини, здобуті саме на цьому шляху, не викликають сумніву. Зусиллями Сократа та його послідовників вдалося подолати релятивізм і суб’єктивізм софістів, повернути всезагальне, ідеї на їх законне місце у філософії.

Заслугою Сократа, Платона та Аристотеля перед філософією є те, що вони відкрили і почали досліджувати теоретичне мислення — сферу всезагальних ідей. Вони започаткували аналіз ідей, категорій, законів логіки. Сократ першим звернув увагу на поняття, зробив їх предметом дослідження, порушив проблему їх тлумачення та родовидової субординації. Цю проблему невдовзі було розвинуто Платоном у вченні про загальні ідеї та систематизо­вано Аристотелем у вченні про категорії та логіку. Сократ започаткував традицію теоретичного мислення, вищим здобутком якої у сфері давньогрецької науки стала геометрія Евкліда. Проголосивши предметом філософії сферу ідей, Сократ остаточно відірвав філософію від буденної свідомості, в полон якої вона час від часу потрапляла в досократівську епоху.

Сократ — своєрідна фігура в давньогрецькій філософії. За переказами, він був неписьменний, не залишив написаних творів. Про його погляди можна дізнатись з творів Платона, в яких Сократ виведений як один з учас­ників філософської дискусії. Будучи учнем софістів, він не без їх впливу проголосив вищою мудрістю пізнання самого себе, а мудрість — найвищою доброчесністю людини. Моральні пороки Сократ пояснював незнанням. Як­що людина знає, що таке добро, вона не вчинить всупереч йому. Знання фігурує в нього (як і в Конфуція) джерелом моральної досконалості людини. Всупереч релятивізму софістів він опирав моральні цінності на розум, через розум обґрунтовував їхню вічність і незмінність.

Обґрунтування розумом моральності було великим кроком уперед. Проте такий підхід ставив під сумнів святість традиційних норм, оскільки традиції, звичаєві норми, піддані критиці розуму, втрачають свою беззастережність і святість. Цим Сократ дуже нагадував афінянам софістів. За це нібито руйнування традиційних норм афіняни засудили Сократа до страти. Він помер, випивши чашу з отрутою, хоча мав змогу втекти з Афін. Слова філософа про те, що ідеї законів, які він захищав, витають навколо нього і не дають змоги йому порушити їх, є вищим виявом правосвідомості Сократа. Навіть своєю смертю цей апостол розуму утверджував силу всезагального.

Розвинув і систематизував погляди Сократа Платон. Як і його вчитель, він поділяв суще на світ вічних нерухомих, неділимих, тотожних собі ідей (щодо цього очевидний вплив елеатів) і на світ мінливих, подільних чуттєвих речей, як у Геракліта. Ідеї є прообразом речей, а речі — це своєрідні матеріальні тіні ідей. Такою була ідеалістична конструкція світу Платона, якого цілком заслужено вважають творцем першої систематизованої концепції об’єктивного ідеалізму.

Процес пізнання речей він зводить до пригадування. Людська душа, на його думку, є безсмертною. До втілення в людину вона жила у світі ідей, безпосередньо споглядала ідеї. Втілена в людину, душа через відчуття сприймає речі, які нагадують їй ідеї. Сприймаючи, наприклад, конкретну людину чи березу, душа пригадує загальні ідеї людини, дерева. Тому пізнання зводиться до пригадування. Завдяки такій інтерпретації пізнання Платон подолав релятивізм і суб’єктивізм софістів. Ідеї (добра, істини, пре­красного тощо) у всіх людей однакові, оскільки живить їх одне джерело — світ вічних ідей.

У людині Платон розрізняє смертне тіло і безсмертну душу, яка є керманичем тіла й одночасно його полонянкою. Тіло є в’язницею душі й прокляттям за недосконале життя в минулому. Якщо у світі загальним є ідеї, в людині — душа, то в суспільстві — держава. Платон знехтував самоцінність індивіда, цілком підпорядкувавши його принципу державності. Індивід — знаряддя держави. Виховання, мистецтво — все повинно бути підпорядковане державі як вищій меті. Навіть приватну власність запере­чував він в ім’я держави.

В ідеальній державі Платон виокремлював три соціальні стани — правителів, воїнів («стражів» держави) і людей фізичної праці — селян і ремісників. Поділ на стани відбувається на основі домінування певної частини душі в людині — розумної (правителі), вольової (воїни), чуттєвої (селяни і ремісники). Згідно з Платоном досконала держава — найвище втілення блага на Землі. А благо окремої людини полягає в підпорядкуванні загальному благу. Таке розуміння держави породило у мислителя відразу до демократії, зумовило його політичний консерватизм.

Філософія Платона мала величезний вплив на подальший розвиток європейської філософської думки. За словами англійського мислителя

Альфреда Вайтхеда (1861— 1947), всю європейську філософську традицію можна розглядати як коментар до Платона.

Рівнозначним Платону за обсягом проблем і за впливом на подальшу філософію є його учень Аристотель, якому належить крилатий вислів «Платон мені друг, але істина дорожча» . Така орієнтація на загальне — на істину, на право (вислів римських юристів: хай гине світ, але торжествує право), на мораль сформувала засади західноєвропейської культури, яка дотепер є зразком для всього людства.

Аристотель прийняв платонівську концепцію домінування загального над одиничним, продовживши в цьому плані боротьбу із софістами, але загальне він трактував по-своєму. В концепції Платона помітним був вплив математичного знання, а ідеї (поняття) математики існують мовби паралельно до чуттєвого світу. Філософія ж Аристотеля ґрунтується на природознавстві, в якому відношення ідей і речей має дещо інші особливості. Він піддав критиці платонівську концепцію ідей, що існують окремо від речей, вважаючи, що подвоєння світу на ідеї та речі не спрощує, а ускладнює проблему пізнання. На його думку, загальне, яке він назвав «формою», притаманне самим речам. Всі речі, на думку Аристотеля, становлять єдність пасивної матерії й активної форми. Саме форма є принципом активності, рухомості речей. У неживому світі формою є їх принцип побудови («кулястість» кулі), в живому — душа. Найвищою сут­ністю є чиста форма, або форма форм, вічний двигун (божество). Зауважимо, що уявлення про божество як вічний двигун зумовлено незнанням давніми греками принципу інерції. Для них рух кожного тіла мав початок і обов’язково кінець. А оскільки космос весь час перебуває в русі, це означає, що повинно бути постійне першоджерело руху.

Аристотеля справедливо вважають батьком формальної логіки. Він визначив предмет логіки, відкрив основні її закони, створив вчення про правила умовиводів. Йому належить перша в історії філософії систематизація категорій.

У людині Аристотель виділяє три різні душі — рослинну (відповідає за споживання, ріст і розмноження), тваринну (відчуття, жадання) і розумну, яка властива тільки людині. Розум людини є безсмертним, після її смерті він зливається із всесвітнім розумом.

У поглядах, на соціальні проблеми у його вченні домінує принцип загального. Людину він визначає як наділену розумом суспільну, полісну істоту. Досягнення щастя індивіда можливе тільки через державу, яка є втіленням доброчесного життя. Однак, якщо Платон намагався втілити проект ідеальної держави, не беручи до уваги реальних обставин, то Аристотель вважав, що держава повинна створювати умови для доброчесного життя, виходячи з реальних обставин і реальних людей. Тілесність, реаль­ність у філософії Аристотеля бралися до уваги більше, важили більше, ніж у Платона.

Боротьба Сократа, Платона й Аристотеля як прихильників принципу загального із софістами, які були носіями принципу одиничного, стала найвищою драмою давньогрецької філософії. Вона позначилась на розв’язанні ними всіх філософських проблем. У середньовічній філософії протистояння загального і одиничного постало у формі номіналізму і реалізму.

У давньогрецькій філософії вже були окреслені протистояння матеріалістичної та ідеалістичної традицій, але вони ще не оформились як протилежності (ідеальне для греків не було потойбічним) і, що головне, не вони визначали логіку розвитку цієї філософії. В класичну добу дав­ньогрецької філософії, пов’язану з іменами Сократа, Платона й Аристотеля, логіка її розвитку визначалась протистоянням загального і одиничного як філософських принципів побудови сущого.

Філософія епохи еллінізму. Соціальні зміни в епоху еллінізму та Римської імперії позначились і на філософії. її розвиток значною мірою був зумовлений занепадом демократичного рабовласницького полісу, соціальна упорядкованість якого тривалий час залишалась анонімною моделлю філософського мислення. В імперії загальне (політичні справи, установи, за­кони) відчужується від індивіда, не залежить від нього, тому індивід втрачає до нього інтерес. Особа замикається в собі. Зрештою, в цей період через відчуження від загального остаточно і формується особа (і приватні інтереси). На передньому плані в філософії опиняються проблеми етики, зокрема щастя і смислу життя. Ця обставина ще раз суттєво змінила предмет давньогрецької філософії. Попри певну увагу філософів до проблем, пов’язаних зі світом та пізнанням, домінуючою проблематикою стає етична, філософія змінює свій статус. Якщо раніше вона ми слилась як теоретична наука (вчення про світ), то в цей час вона постає (у стоїків) як життєва мудрість, як навчання мудрого життя. В цій іпостасі вона дуже нагадує східну філософію, що закономірно: подібні соціальні обставини (імперії, соціальна неусталеність) породжують подібні мотиви.

Уже в Сократа моральна тематика вийшла на передній план. Але він і його послідовники — Платон і Аристотель — розвивали концепції соціальної етики. Вони не бачать сенсу життя людини поза полісом. Етичні вчення епохи еллінізму були суто індивідуалістичними. Більше того, мудреці розглядали відхід від політичних та громадських справ як необхідну передумову доброчесного життя.

Провідними філософськими течіями цього періоду, які розглядали етичну проблематику, були стоїцизм, епікурейство та скептицизм.

*Стоїцизм (грец. stoa — портик в Афінах, де збиралися стоїки) — напрям давньогрецької філософії епохи еллінізму, який, зосереджуючись на етичних проблемах, проповідував незворушність, відстороненість від бід і радощів життя.*

Засновником стоїцизму був Зенон. У Давньому Римі, де стоїцизм набув значного поширення, його представниками були Луцій Сенека (4 до н. е. — 65) та імператор Марк Аврелій (121—180). За умов, коли соціальні катаклізми руйнують впорядкованість (розумність) життя, відбувається за­гальний занепад моралі, мудрець прагне звільнитись від влади зовнішнього світу. Оскільки до світу його прив’язують чуттєві бажання і пристрасті, то мудрець повинен навчитися гамувати їх. Стоїки закликали мужньо переносити удари долі, не брати нічого близько до серця — ні втрат, ні успіхів. Ідеал мудреця: свобода від пристрастей, від чуттєвих бажань (апатія). Пізнання необхідне тільки для практичного життя. Стоїки піднялись до ідеї самоцінності особи. На їх думку, соціальний стан (цар чи раб), походження (варвар чи грек) важать мало, головне — мудрість людини. Вона єдина по- справжньому поділяє людей на мудреців і дурнів. Ідея стоїків щодо самоцінності особи була згодом сприйнята християнством.

Домінування етичної проблематики характерне також для Епікура (341—270 до н. е. ), який відродив атомістичне вчення Демокріта. На прикладі цих двох мислителів можна простежити разючі зміни, що відбулись у духовному житті Давньої Греції протягом двох століть. Вчення Демокріта пройняте пафосом пошуку істини. Для нього більше важить розкриття невідомої причини, ніж персидський престол. Дух Греції, виражений в його поглядах, ще сповнений енергії й оптимізму. Філософія Епікура (епікурейство) — породження іншої епохи. Вона є свідченням втоми, старіння культури. Природа сама по собі не є предметом зацікавлення філософа. Природознавство потрібне тільки для того, щоб розвіяти страхи й марновірство, які перешкоджають насолоджуватися життям. Без природознавства, вважає філософ, неможливо знайти незатьмареного спокою. Знання природи допомагає збагнути, що боги, якщо й існують як певні матеріальні утворення в космічному просторі, не втручаються в долі людей. Воно позбавляє людей страху перед смертю. Атоми Епікура, і в цьому полягає його принципове нововведення, як і особи, наділені свободою волі, вони можуть довільно відхилятися від траєкторії. Це є ще одним яскравим свідченням того, що принцип фізичного атомізму зумовлений атомізмом (відособленістю людини) соціальним.

Рецепт життєвого ідеалу Епікура відрізняється від стоїчного, скроєного для людей, втягнутих у вир політичних подій, розвиток яких передбачити неможливо. Етика Епікура прилаштована для інтелектуала-провінціала. Державу він вважає необхідним злом. Хто хоче зберегти спокій душі, повинен відійти від громадського життя і жити усамітнено. Епікур не заперечував чуттєві насолоди, він тільки пропагував міру в насолодах. Ідеалом мудреця є незатьмареність душі (відсутність страху, хвилювань). Такий стан він називав атараксією. В Римі прихильником Епікура був Лукрецій Кар, поема якого «Про природу речей» донесла до нас цілісне уяв­лення про погляди епікурейців.

Значного поширення в цей час набув і скептицизм.

*Скептицизм (грец. skeptikos — той, що розглядає, досліджує) — фі­лософські погляди, які сповідують сумнів у можливості осягнення істини, здійснення ідеалів.*

Представників його характеризувало зневір’я в пізнавальні можливості людини, що було своєрідним проявом занепаду культури. Скептики — Піррон (360—280 до н. е.) та Секст-Емпірик (200—250) — систематизували аргументи проти пізнаванності світу, висунувши на основі цього вимогу «утримуватись від суджень». В етиці вони, вслід за Епікуром, пропонували атараксію — стан незворушності й незатьмареності душі.

Дещо осібно від розглянутих шкіл перебуває неоплатонізм.

*Неоплатонізм — напрям античної філософії, який систематизував учення Платна, поєднавши їх з ідеями Аристотеля щодо єдиного абсолюту та ієрархічної будови буття.*

Розквіт його припадає на III ст. — час агонії Римської імперії, поширення християнства. Неоплатоніки спробували вибудувати щось на зразок інтелектуальної релігії. Найвідомішими представниками цієї течії є Плотін (204— 270), Порфирій (232—304), Прокл (410—485).

Буття, за Плотіном, має ієрархічну структуру. Вищими субстанціями постають «Благо» (або «Єдине»), Розум і Душа. «Єдине» є неподільним, позбавленим меж, йому притаманна найбільша повнота буття. Це «Єдине» від повноти (від надлишку) буття через витікання, випромінювання (еманацію) творить Розум. Розум у Плотіна — це платонівський світ ідей, тобто сукупність, цілісність ідей. Він через повноту свого буття творить Душу, яка упорядковує весь видимий матеріальний світ, надає гармонії руху небесних тіл, створює живі істоти. Душа надала матеріальному світу сенс, цінність і красу, без чого він є мертвим. Видимий світ — тільки викривлена копія ідей Розуму. Цей світ є сумішшю породженого розумом добра і зла, джерелом якого є неоформлена матерія. Зло, отже, не від Бога і не від людини, але воно здатне оволодіти людиною.

Концепція неоплатоніків мала великий вплив на філософію середньовіччя і Відродження. І не тільки на філософію. Засновники природознавства Нового часу — Коперник, Кеплер, Галілей — були неоплатоніками, вірили в гармонію небесних сфер, Орбіт планет тощо. Реалізм — течія середньовіччя — майже повністю наслідував ідеї неоплатоніків. Вони простежуються навіть у німецькій класичній філософії.

Особливою проблемою є відношення неоплатонізму і християнства. Деякі дослідники відзначають вплив неоплатонізму (вчення про Єдине, Розум і Душу) на Святу Трійцю (Бог-Отець, Бог-Син, Бог-Дух Святий) християнства.

*Давньогрецька (і римська) філософія — закономірний продукт розвитку греко-римської цивілізації. Заснована на рабській праці, ця цивілізація була приречена на занепад. Нескінченні війни знекровлювали суспільство.*

Соціально-економічні та духовні чинники завели античність в глухий кут. Закономірним наслідком розвитку античного суспільства постає особа, яка поступово усвідомлює свободу волі. Міф як світогляд родового суспільства не міг задовольняти цю особу. Ідея невмолимої долі, аморальні, невмотивовані вчинки міфологічних богів не вкладались у розуміння тогочасної духовно розвиненої особи. її світоглядом стала філософія, яка для мудреців епохи еллінізму була чимось на зразок світської релігії — навчанням доброчесного життя. Але філософія була вчителем не для широкого загалу. Відчувалась гостра потреба в новому світогляді. Античність вистраждала християнство, яке стало духовною опорою оновлення суспільства.

Християнство внесло дві невідомі античності принципові ідеї — ідею любові як засади моральних відносин між людьми та ідею моральної рівності людей (перед Богом усі рівні незалежно від стану, нації чи статі), що відіграло принципову роль в усвідомленні людством своєї єдності.

Однак християнство не зуміло вдихнути нове життя в старіючий соціальний організм. Воно допомогло йому достойно померти (якраз із цієї епохи й походить більшість християнських мучеників). Християнство як духовний здобуток античності було передано новим народам — варварам, які зруйнували Римську імперію, і запліднило нову європейську цивілізацію.

1. **Філософія середньовіччя та епохи Відродження**

*Філософія середньовіччя*

Залежно від історіософської позиції, середньовіччя як історичну епоху можна вважати або закономірним продовженням античності (і тоді важко зрозуміти безодню між ними), або новим витоком історії. Більш прийнятною є друга позиція, яка ґрунтується на концепції історичного коловороту (греко- римська цивілізація занепала, прийшли нові народи і розпочався новий цикл нової цивілізації).

Варвари, які завоювали Римську імперію, перебували на стадії становлення феодального (традиційного землеробського) суспільства. А феодалізм ще не визнавав особи. Щоправда, європейський феодалізм перейняв від античності християнство, а християнство як релігія передбачає певну самостійність особи і орієнтована на особу, наділену свободою волі. (Релігія є носієм ідеї особистості.) Оскільки ж за феодальних відносин особа не може реалізуватись як соціальна одиниця, вона під впливом християнства утверджується як духовна особа. Духовна особа — це своєрідний компроміс феодалізму і християнства: особа, яка не може реалізуватись у зовнішньому світі, заглиблюється в себе.

Характерною особливістю середньовічного світогляду є теоцентризм. Античність не знала ідеї трансцендентного (потойбічного стосовно реального світу) Бога. Вважалося, що боги, як і люди, живуть в єдиному для всіх космосі (космоцентричний світогляд). Середньовіччя по-іншому мислило і Бога, і світ. Бог творить світ з нічого, він абсолютно перший, істинне буття. Природа як творіння Бога втрачає, свою самоцінність. Вона виступає тільки символом чи знаком божественної премудрості, адресованим людині. Від­ношення Бога і природи мислиться в категоріях справжнього і несправжнього буття елеатів:Бог єдиний, неподільний, незмінний (трансцендентний); природа множинна, подільна, рухома, але існує завдяки Богові.

Філософія в середньовіччі розвивалася в лоні релігії як панівного світогляду тієї епохи. Релігія, безумовно, звужувала межі філософського мислення, задавала і проблематику, і загальну модель вирішення проблем. Крім того, філософія в епоху середньовіччя не мала власної соціальної бази — особи, яка потребувала б філософського світогляду. Тому розвиток в лоні релігії був єдино можливим способом існування і збереження філософського мислення загалом. В іншій іпостасі воно тоді просто не могло б існувати.

Формування християнської філософії має свої особливості. Як релігія, християнство підозріло ставилось до язичницької мудрості — античної філософії. Одначе, вступивши з нею в дискусію, воно змушене було відповідати на аргументи аргументами. Завдяки цьому шляхом «запере­чення» в лоно християнства був перенесений філософський стиль мислення.

Носіями філософії в дану епоху було вузьке коло служителів церкви. Світської філософії не існувало. Звідси догматизм, авторитаризм і традиціоналізм цієї філософії.

*Патристика*

Перший період (II—VII ст.) у розвитку середньовічної філософії названий патристикою.

*Патристика (лат. pater — батько) — сукупність філософських доктрин християнських мислителів (отців церкви) II—VII ст.*

Представлений він вченням «отців церкви» — Квінта Тертулліана (160—220), Августина Блаженного та ін. Відомим твердженням «Вірую, бо це абсурдно» Тертулліан висловив один із основних принципів патристики — примат віри над розумом. Розум справді був безсилий будь-що змінити в період розпаду Римської імперії. Відновитись до життя можна було тільки через віру, через утвердження абсолютно нових цінностей. У цих словах теолога не просто церковна догма, а вистраждана епохою істина.

Августин Блаженний пристосував платонізм для розбудови християнської теології. На його думку, світ ідей Платона є не що інше, як думки Бога, що передують акту створення світу. В Бога ідеї передують речам, в людині вони слідують за речами. Пізнаючи речі, людина проникає в думки Бога. В такий спосіб теологи поєднали релігійну доктрину створення світу Богом і концепцію Платона.

Певний інтерес представляє концепція історії Августина. На противагу циклічним уявленням про час, характерними для греко-римської культури, Августин розвинув лінійну концепцію: історія має початок (створення світу), кульмінацію (пришестя Христа) і майбутній кінець (друге пришестя і страшний суд). І хоч така концепція є есхатологічною (визнає кінець історії), однак розумінням історії як єдиного сповненого смислу процесу сприяло пробудженню історичної свідомості. Стараннями Августина в європейській культурі утверджується розуміння часу як однолінійної перспективи, що йде з майбутнього через сучасне в минуле.

Августин у «Сповіді» відкрив новий предмет дослідження — переживання людини, внутрішню духовну особу. Греки не знали сфери внутрішніх переживань як чогось самостійного. Для них особа виявляла себе через дію. З моменту, коли зовнішня діяльність стала регламентованою, коли релігія загострила моральні почуття, самі помисли, порухи душі почали сприйматися, як дія. Християнство не тільки відкрило, а й розбудувало цю внутрішню духовну особу. Августин дав цікавий аналіз часу, виходячи із структури внутрішніх переживань. У душі він розрізняє три настанови: чекання, спрямоване в майбутнє; увагу, пов’язану із сучасним; пам’ять, яка утримує минуле. Завдяки цим настановам душа «конституює», творить час. Час, на думку Августина, існував би навіть за умови існування однієї лише душі. Ідея «конституювання» часу на основі внутрішніх переживань набула популярності у філософських течіях XX ст.— феноменології та екзистенціалізмі.

Наступний період (XIII—XV ст.) в розвитку середньовічної філософії називають схоластикою.

*Схоластика (лат. scholastikos —учений, шкільний) — філософське вчення, в якому поєднані релігійно-філософські засновки з раціоналістичною методикою та формально-логічними проблемами.*

Філософія викладалась у школах при монастирях, вона була шкільною мудрістю, звідси і назва — «схола» (з грецької — школа). Пізніше це слово набуло негативного значення, ним стали позначати відірване від життя муд­рування. У розвитку схоластики існує два періоди:

1. До XII ст. На цьому етапі домінують ідеї Августина, пов’язані з неоплатонізмом (августиніанство).
2. З XIII по XV ст. У цей час поширюються ідеї Фоми Аквінського (1225—1274), який пристосував учення Аристотеля до потреб зміцнення позицій католицизму. За іменем фундатора цей період схоластики отримав назву томізм.

Перехід від ідей Августина до томізму зумовлений кількома чинниками. Передусім розвитком і зміцненням третього стану (ремісників і торговців), в яких пробуджується інтерес до природи. А вчення про природу краще розвинуто у філософії Аристотеля. Для Платона природа взагалі позбавлена самоцінності.

Певну роль у поширенні вчення Аристотеля у Західній Європі відіграло й ознайомлення європейців зі вченням арабських мислителів, Аристотелевих послідовників — Аверроеса (1126—1198) і Авіценни (980—1037). Арабська та Візантійська філософія стали перехідною ланкою від античної до західноєвропейської культури XIII—XV ст. У східній частині Римської імперії — Візантії — перехід до феодалізму відбувався поступово, без різкого розриву з античною традицією. Тут збереглося багато творів ан­тичних мислителів. Саме з Візантії бере початок філософська думка всіх народів православного світу (Вірменії, Грузії, Київської Русі). Пожвавлення міського життя в XII ст. на арабському Сході зумовило розквіт арабської філософії, яка засвоїла античну традицію. Схід у цей час значно випереджав Захід у культурному розвитку, а східна філософія помітно вплинула на розвиток західноєвропейської філософської думки.

Схоластика, особливо її розвинута форма — томізм, практично вирівнює в значущості віру й розум. На думку її прихильників, знання, яке осягається в акті віри, можна передати розумом. У підвищенні статусу розуму в схоластиці порівняно з патристикою полягає суттєва відмінність католицизму від православ’я, які розійшлись у XII ст. Католицька теорія сформувалась на основі більш раціональної схоластики, а у православ’ї домінує патристика. Цим значною мірою зумовлено і те, що наука сформувалась саме в Західній Європі.

Перейнявши вчення Аристотеля про активну форму і пасивну матерію, Фома Аквінський виділяє чотири ступені буття:

* «царство мінералів», де форма є лише зовнішньою визначеністю речей;
* «рослинне царство», де форма виступає як рослинна душа;
* тваринне царство і, відповідно, тваринна душа;
* людина і розумна безсмертна душа.

Форма як організуючий принцип по-різному пронизує матерію на цих рівнях — від зовнішньої форми до розумної душі, яка існує окремо від тіла і яка є безсмертною на відміну від рослинної і тваринної душі. Церква високо оцінила вчення Фоми Аквінського. Він, як і Августин, був канонізований як святий. У XIX ст. його вчення було поновлене церквою (неотомізм), проголошено офіційною філософією Ватикану.

Суттєве значення для подальшого розвитку європейської філософії мала дискусія між номіналістами і реалістами, яка тривала в схоластиці протягом кількох століть. Центральна проблема дискусії — природа загальних понять. Ця проблема споріднена з проблемою співвідношення за­гального і одиничного, що хвилювала давньогрецьких філософів, але їй властиве дещо інше смислове забарвлення.

*Реалізм (лат. realis — суттєвий, дійсний) — філософський напрям, згідно з яким загальні поняття (універсали) існують реально як сутності речей.*

Реалісти — Ансельм Кентерберійський (1033—1109), Фома Аквінський — вважали, що людина осягає ці сутності в поняттях розуму. Отже, універсаліям спершу надавався статус реального буття — сутності речей, а вже відтак — загального поняття розуму.

*Номіналізм (лат. nomen — ім’я) — філософське вчення, що заперечує онтологічне значення універсалій (загальних понять), стверджуючи, що універсали існують не в дійсності, а тільки в мисленні.*

Номіналісти — Вільям Оккам (1300—1349), Жан Буридан (1300—1350)

* вважали, що речі одиничні, не приховують ніяких універсалій. Загальні поняття є тільки назвами одиничного, вони — творіння людського розуму.

Така відмінність у співвідношенні одиничного і загального в світі речей передбачала різні тлумачення способу їх творення. Реалісти — прихильники платонівсько-арістотелівської традиції, для якої Бог є передусім розумом — вважали, що ідеї (загальне) як думки Бога передують творінню (є своєрідним планом творіння) і в самому творінні, в речах складають їх сутність. Усе це зумовлює ланцюжок: ідея, що існує в Бога, — сутність речі

* ідея в розумі людини. Ієрархічна побудова сущого, що постала в концепції Аквінського, зумовлена різним способом втілення ідеї — форми.

Номіналісти щодо розуміння Бога схилялись до біблійної традиції, яка тлумачить його як вищу волю. На їх думку, Бог творить речі за своєю волею, вони не є втіленням ідей. Речі одиничні. Це є підставою для заперечення принципу ієрархічності побудови світу.

Обидві концепції по-різному інтерпретують і пізнання. Для реалістів пізнання — осягнення розумом сутності, розкриття її через умоспоглядання (зародки майбутнього раціоналізму). Для номіналістів пізнання є чуттєвим пізнанням одиничних речей. Саме це живило їх увагу до досвіду, фактів, дало поштовх для емпіричного напряму у філософії Нового часу.

*Філософія епохи Відродження*

Період XV—XVI ст. прийнято називати епохою Відродження. Соціально-економічною суттю цієї епохи є зародження капіталізму. В містах Італії, які збереглися як торгово-ремісничі осколки Римської імперії, зароджується мануфактура, формуються торгові центри загальноєв­ропейського значення. Історична особливість цієї епохи зумовлена зародженням капіталізму та розкріпаченням (частковим) особи.

Середньовіччя, як відомо, не знало соціальної особи. То був період станового суспільства, навіть ремесла і торгівля мали становий характер (цехи, гільдії). Однак християнство як релігія формувало особу, здатну до вибору між добром і злом, нести відповідальність за свій вибір. Але ця «внутрішня», духовна особа була скована феодальними відносинами. Напруга між «внутрішньою особою» і зовнішніми феодальними порядками знайшла свою першу розрядку в епоху Відродження, коли зовнішній панцир ослаб, і особа отримала змогу реалізуватися у сфері соціальної діяльності. Ця особа, тільки почавши звільнятись від феодальних пут, ще не знала меж своєї свободи. Така безмірність, відсутність відчуття «цього я не можу» і вражає в особистостях епохи Відродження. До їх когорти належать творці, які реалізовувались в усіх видах творчої діяльності, — художній, технічній, науковій, і мандрівники-авантюристи, які, долаючи мислимі та немислимі пе­репони, відкривали нові землі.

Якщо з економічної точки зору епоха Відродження була світанком капіталізму, то із соціологічної — вона стала епохою пробудження особи, яка іще не усвідомила меж своїх можливостей. Йдеться не про формування особи, яке за відсутності християнства затяглось би на довгі століття, а саме про пробудження внутрішньо сформованої особи.

Назва епохи походить від переконання її творців у тому, що вони відроджують культуру античності. Справді, «реабілітація тілесності» в живописі та скульптурі, поновлення особи у сфері соціальної діяльності — все це свідчить про спорідненість цих епох. Але такий підхід є поверховим. Античність не знала духовного виміру особи, вона не була опосередкована середньовіччям. Тому особа епохи Відродження є принципово іншою. Вона пройнята духовністю — здобутком середньовіччя.

*Відродження — це епоха розквіту художньої культури, зародження гуманізму як світської культури, епоха реформації та контрреформації, заміни геоцентричної системи геліоцентричною, епоха великих географічних відкриттів. Усі ці фактори визначали духовний зміст її.*

Розквіт художньої культури (Данте Аліг’єрі (1265— 1321), Леонардо да Вінчі (1452—1519), Буонарроті Мікеланджело (1475—1564)) набув небувалого розмаху, перетворивши мистецтво на центр духовного життя.

Якщо в середньовіччі стрижнем духовного життя була релігія, то в епоху Відродження релігія, церква перебували під відчутним впливом мистецтва, і навіть глави церкви схилялися перед художниками. Непросто знайти пояснення цьому феномену. Ймовірно, він зумовлений тим, що саме в ми­стецтві відкрились перші можливості для реалізації духовної енергії пробудженої особи. А можливо, й тим, що в мистецтві Відродження вперше гармонійно поєдналось тіло, з якого було знято печать гріховності, і душа, принцип духовності.

В епоху Відродження зароджується «світська» гуманітарна, тобто людська (про людей і для людей), наука на відміну від «божественного знання», яке панувало в офіційних університетах. Термін «гуманізм» спершу означав світське знання, і великі гуманісти епохи Відродження (Франческо Петрарка (1304—1374), Еразм Роттердамський (1466/69—1536)) були гуманістами саме в цьому значенні слова. При дворах феодалів і монархів активно працювали перекладачі; літераторам і філософам покровительствувала світська влада. Посилення світської влади, яка протя­гом всього середньовіччя вела боротьбу за верховенство з владою духовною (церквою), значною мірою зумовило зародження світської науки. Суперечки світської та духовної влади сприяли звільненню філософів від абсолютного впливу релігії. В цей період набула поширення концепція двох істин — релігійної та філософської. Релігійна, вважалось, дана Богом через Біблію як одкровення, філософська є знанням, отриманим на основі вивчення природи — божого творіння. Ці відмінні за формою істини повинні збігатися за змістом. Завдяки концепції двох істин філософія набула відносної незалежності від релігії.

Новаторський дух цієї епохи виявився і в сфері релігії. Саме в цей час виникла і поширилася реформація — релігійне оновлення, спрямоване проти офіційної церкви. Воно вимагало спрощення релігійних обрядів, заперечувало роль церковних ієрархів як посередників між людиною і Богом, відкидало монашество як релігійний інститут. Суть реформації, з одного боку, за словами К. Маркса, полягає у здешевленні церкви. Буржуазія, що народжувалася, рахувала гроші і не хотіла нести тягар витрат на розкішне життя вищих церковних ієрархів. З іншого боку, реформація — це поглиблення духовного життя, перенесення ваги із зовнішнього контролю офіційної церкви на контроль внутрішній. Протестантизм можна розглядати і як реакцію на «безмірність», «відв’язаність» (в тому числі й від моральних норм) особи епохи Відродження.

Очевидно, цим зумовлена така жорсткість моральних норм у протестантів. Німецький мислитель Макс Вебер вважав, що протестантизм відіграв вирішальну роль у становленні капіталізму, оскільки творець німецької реформації Мартін Лютер (1483—1546) проголосив працю богоугодною справою та осудив неробство, наголошуючи, що в праці лю­дина подібна до творця всього сущого. Протестантизм засудив пияцтво і розпусту, через які розтринькувались здобутки праці, добробут людини визнав свідченням її богоугодної поведінки. Бідність стала вадою (якщо ти бідний, то ведеш небогоугодне життя), багатство вважалося чеснотою. Цим, на думку Вебера, поясняюється те, що капіталізм зародився в країнах, де переміг протестантизм. Сучасні дослідники погоджуються з тим, що протестантська етика найбільше відповідає духу капіталізму. Натомість православна свідомість за духом ще далека від виправдання багатства, вважаючи бідність виявом вищої моральності.

Справді революційним щодо усвідомлення місця людини в світі, в системі «людина — природа — Бог» було геліоцентричне вчення Миколи Коперника (1473—1543). До нього головним вважалося відношення людини і Бога. Земля — центр Всесвіту, людина — вінець творіння. Отже, весь світ Бог створив для людини. Геоцентрична система ґрунтується на телеології.

*Телеологія (грец. telos — ціль і logos — слово, вчення) — вчення про мету, доцільність, згідно з яким все для чогось призначене, має свою ціль.*

Все, що відбувається в світі, набуває смислового значення крізь призму відносин людини і Бога. Землетрус, комета та інше — це дії або знаки (попередження) Бога, їх треба тільки уміти читати. Саме завдяки цьому в середньовіччі набула такого поширення астрологія. І раптом усе це було піддано сумніву. Земля проголошувалася однією з планет, що обертається навколо Сонця (Коперник), а Сонце однією із зірок, навколо яких є свої планети, ймовірно, заселені розумними істотами — Джордано Бруно (1548— 1600). Сприйняти все це було непросто. Виходило, що не для людини призначений весь цей нескінченний всесвіт і його не можна інтерпретувати в межах спілкування людини з Богом. То був відчутний удар по телеології. Адже концепція Коперника спонукала осмислювати світ крізь призму причинності (чому), а не доцільності (для чого). Світ у ній набував рис об’єктивності, незалежності від волі та бажань людини. Значно меншим стало значення астрології та інших псевдонаук, хоча і Коперник, і Галілео Галілей (1564—1642), і Йоганн Кеплер (1571—1630) не відмовлялися від складання гороскопів. Геліоцентрична система змінила і уявлення про Бога. Він все більше мислився як всесвітній розум, а не Бог, який на кожному кроці турбується про людину. Реакція церкви на геліоцентричну систему була особливо агресивною, бо вона відчула, яка загроза світоглядним засадам коріниться у вченні Коперника.

У той час коли астрономія розширила межі Всесвіту до безконечності, великі географічні відкриття, зроблені мандрівниками-мореплавцями, дали чітке уявлення про Землю як обмежену кулю. Хоча вчені давно висловлювали цей здогад, факт її підтвердження мав непересічне значення. Інтелектуальні обрії європейців значно розширилися внаслідок їх ознайомлення з невідомими їм культурами.

Філософська палітра епохи Відродження виграє різноманітністю барв, серед яких і неоплатонізм, і неопіфагорейство, і аристотелізм, і епікуреїзм. Вже в цьому розмаїтті виявилася її відмінність від одноманітного середньовіччя. Та визначальною була роль неоплатонізму, ідеї якого по­діляли не тільки філософи, а й учені (Галілей, Коперник, Кеплер).

Відомий мислитель раннього Відродження — неоплатонік Микола Кузанський (Кребс) (1401—1464), який в новому дусі трактував ідеї неоплатонізму. «Єдине», на його думку, охоплює все, воно не має нічого протилежного собі. Звідси парадоксальний, але логічний висновок: «єдине» — тотожне безконечному. Згідно з цим твердженням одиниця, єдине (мінімум) і безконечне (максимум) збігаються. Іншими словами, безконечність можна мислити як єдине, а єдине — як безкінечність. На цій підставі М. Кузанський висловив кілька парадоксів, зокрема про збіжність діаметра і кола на безкінечності, про відсутність відмінності між центром і колом. На безкінечності будь-яка точка стає центром. На місце одиниці, яка у греків була конститутивним принципом сущого (визначала його межу та міру), М. Кузанський ставить безкінечність. Це руйнувало уявлення давніх людей про космос і готувало підґрунтя для ідеї про безкінечність Всесвіту, відсутність в ньому центра, і, отже, для переходу від геоцентризму до геліоцентризму. Ідея збіжності центру, одиниці (Бога) і безкінечності (світу) стала основою пантеїзму.

*Пантеїзм (грец. pan — усе і theis — бог) — філософське і релігійне вчення про присутність Бога у єстві самої природи, ототожнення Бога з природою, розчинення Бога в природі, або, навпаки, природи у Богові.*

Пантеїсти вважали, що Бог і природа єдині, Бог мовби розлитий у природі. Завдяки пантеїзму відбувається реабілітація природи, яку перестають вважати гріховною. Це певною мірою стосується як зовнішньої природи, так і тіла людини. Ідеї пантеїзму поділяли і деякі мислителі Відродження, зокрема, дотримувався її знаменитий швейцарський лікар і алхімік Теофраст Парацельс (1493—1541), який висунув здогад, що людське тіло — це хімічна система.

Відомим пантеїстом Відродження був італійській мислитель Джордано Бруно, який, поділяючи думки Кузанського про збіжність протилежностей, поєднав їх з геліоцентричним вченням Коперника. Дж. Бруно стверджував, що космос і божество безкінечні, вони єдині. Природа — це «Бог в речах».

Здатність мислити, відчувати (гілозоїзм) притаманна всім речам природи. Завдяки пантеїзму долається дуалізм матерії та форми, який був притаманний платонівсько-аристотелівській традиції. Матерія не просто матеріал, який отримує активність через набуту ззовні форму, вона сама по собі (завдяки божественній суті) активна. Починаючи з Бруно, європейська філософія перестала протиставляти матерію та форму як активний і пасивний первні. Матерію вона почала мислити субстанцією, якій притаманний рух і активність.

У боротьбі з реформацією і поширенням нових наукових ідей католицька церква вдалась до контрреформації. Був створений орден єзуїтів, який через суди інквізиції намагався зупинити поширення ідей, що, на погляд церкви, суперечили Святому Письму. Чи не вперше в історії людей судили не за моральні злочини, а за наукові ідеї. Католицизм, завдяки притаманному йому раціоналізму, стимулював народження науки, але цей же католицький раціоналізм ставав ворогом науки, коли вона виходила за рамки церковних догм. Жертвою такого гоніння був і Д. Бруно, якого спалили на вогнищі в 1600 р.

Вчення М. Кузанського і Дж. Бруно дають підстави для висновків, що в онтології Відродження панували дві ідеї — пантеїзму і безкінечності Всесвіту. В гносеології М. Кузанський запроваджує розмежування між розсудком, побудованим на забороні поєднання суперечливих суджень, на дотриманні правил формальної логіки, і розумом, здатним осягнути збіжність протилежностей (максимуму і мінімуму). Таке розмежування розсудку і розуму знайшло свій подальший розвиток в німецькій класичній філософії (Кант, Гегель).

У розумінні людини мислителі Відродження піднялись до ідеї свободи як вирішального виміру людського існування. На відміну від античності, в якій людина почувалась часткою космосу чи полісу і повинна була жити співмірно з цілим (звідси така увага до категорії міри у греків), італійський філософ Дж. Пікко делла Мірандола (1463—1494) проголошує, що людина повинна сама створити свою міру. Пробуджена «духовна особа» Відродження втратила «природну» міру, а соціальної ще не набула. Це відкрило простір для яскравих проявів індивідуалізму в епоху Відродження.

У вченні про суспільство мислителі цієї епохи дійшли до ідеї зумовленості політичних подій матеріальними інтересами людей. Цю думку висловив і розвинув у своїх працях італійський мислитель Ніколло Макіавеллі (1469— 1527). Він (і це певною мірою відповідає духові того часу) розглядав політичні події, не беручи до уваги моральних критеріїв. Підхід у політиці, який ігнорує моральні цінності (аморалізм, віроломство), отримав назву макіавеллізму. В цю ж епоху англійський філософ Томас Мор (1478— 1535) і італієць Томазо Кампанелла (1568—1639) висунули перші соціальні утопії, які привабливо змальовували суспільство, побудоване на засадах соціальної рівності та спільної власності. Ці ідеї містили значний гуманістичний заряд, провіщали прихід принципів «братерства, рівності і свободи», під якими пізніше відбувалися буржуазні революції.

Найсуттєвішою особливістю епохи Відродження стало те, що саме в цей час філософія і наука виходять з-під патронату релігії, стають світськими знаннями, урізноманітнюються течії, розширюється коло проблем філософії.

**Тема 3. Західноєвропейська філософія Нового часу (XVII—XVIII ст.)**

**План лекції:**

* 1. Наукова революція XVI—XVII ст. та її вплив на розвиток філософії.
  2. Основні протилежні напрями у філософії Нового часу.
  3. Емпіризм. Англійська філософія XVII — XVIII ст.
  4. Раціоналізм.
  5. Філософія Просвітництва.

Новим часом називають епоху, яка розпочалася буржуазними революціями в Західній Європі (наприкінці XVI — на початку XVII ст. в Нідерландах, у середині XVII ст. — в Англії). Ідеологією ранніх буржуазних революцій був протестантизм, а в XVIII ст. нею стає значно радикальніше та матеріалістичне за своєю суттю Просвітництво.

Проблематику філософії Нового часу визначили такі фундаментальні чинники, як наукова революція, що тривала протягом XVI—XVII ст., та формування буржуазного громадянського суспільства (XVIII ст.). Цим зумовлене домінування гносеології, зокрема проблеми методу пізнання на першому етапі (XVII ст.) розвитку тогочасної філософії і соціально- політичної проблематики на другому (XVIII ст.), в епоху Просвітництва. В історичному аспекті XVII ст. — це підготовча фаза Просвітництва, зароджен­ня ідей, які набули пізніше більш окресленої форми.

3.1. Наукова революція XVI—XVII ст. та її вплив на розвиток філософії

Відрізок часу приблизно від опублікування праць М. Коперника «Про обертання небесних сфер» (1543) до виходу «Математичних засад натуральної філософії» Ісаака Ньютона (1687) називають епохою наукової революції. Суть цієї революції визначали такі особливості:

1. Відмежування наукового знання від релігії та філософських вчень минулого. Релігія, стверджує один з творців нової науки Г. Галілей, вчить, як потрапити на небо, а не як воно влаштоване, бо це є справою науки. Галілей рішуче заперечував авторитет Аристотеля для розбудови нової науки. З часом наука поступово ставала самостійною сферою професійної діяльності й особливим типом знання.
2. Піднесення досвіду до рангу експерименту. Першим почав регулярно вдаватися до експерименту Галілей. На відміну від простого спостереження експеримент є активним втручанням у природу, яке можуть повторювати без­ліч разів різні люди. Дані, отримані під час експерименту, не є випадковими, вони — наукові факти. Експеримент пов’язує ідею, що виникла під час логічних міркувань, з чуттєвим досвідом, внаслідок чого він або стверджує, або заперечує цю ідею. Експеримент передбачає застосування інструментів, що зближувало науку і техніку, ремісника і вченого.
3. Проголошення математики мовою науки. Галілей, Кеплер, інші вчені були неоплатоніками та піфагорійцями. Вони вірили, що Бог творив світ на основі математичної гармонії. Галілей розмежував об’єктивні та суб’єктивні якості речей. Розмір, форма, місце, рух, час — все, що можна кількісно виміряти, — є об’єктивними якостями, а запах, звук, колір — суб’єктивними, які не здатні існувати самі по собі. Об’єктивні якості можна звести до мате­матичних відношень, їх повинна вивчати наука. Застосуванню математики в природознавстві сприяло і вчення Галілея про «ідеальні фізичні тіла» (абсолютну пустоту, абсолютну круглість), властивості яких легко математи­зуються.
4. Виокремлення проблеми методу в самостійну сферу знання, що свідчить про зрілість науки. Вчені почали цікавитися не тільки знанням про природу, але й знанням про саме знання. Формування науки як самостійної сфери логічно доказового і емпірично підтверджуваного знання мало вирішальний вплив на подальший розвиток філософії. Почала втрачати позиції філософія, яка вибудовувалась на правдоподібності, ґрунтувалась на буденному досвіді, а то й релігійних догмах. Філософія стала наслідувати науку, чиї ідеї сягають за горизонт буденного досвіду. Відтоді при поясненні світу філософія змушена була узгоджувати свої конструкції з науковими концепціями. Більше того, в раціональному поясненні світу філософія отримала конкурента — науку, якого сама ж і виростила, їй довелося шукати, відмінний від наукового спосіб бачення світу. У процесі цього пошуку сформувалася метафізика.

*Метафізика (грец. meta — після, через і phesike — природа) — умоглядне вчення про найзагальніші види буття — світ, Бога й душу.*

Основним поняттям метафізики XVII ст. є субстанція. Субстанція — те, що існує само із себе, тобто абсолютне (нестворене і незнищуване), самодетерміноване (незалежне ні від чого). Вона визначає все суще, лежить в основі сущого, породжує його. В середньовічній філософії єдиною субстанцією визнавався Бог, у Новий чac завдяки науці поступово почали вважати субстанцією природу. Принцип інерції (Ісаак Ньютон — 1643— 1727), закон збереження імпульсу (Декарт), збереження речовини (Антуан Лавуазьє — 1743—1794) відкрили можливість і природу розглядати з позиції збереження, незнищенності.

Метафізика була першою спробою філософії Нового часу розмежуватись з наукою у пізнанні світу. Наука пізнавала його на основі фактів та узагальнень. Метафізика конструювала світ на основі умоглядного знання (через субстанцію та її атрибути — невід’ємні властивості). Часто вони перетиналися в доробку одних і тих самих мислителів (Декарт, Лейбніц), але іноді вступали в суперечність. Звідси і вислів Ньютона : «Фізико, остерігайся метафізики!» Але й у фізиці Ньютона не обійшлося без «метафізичних» допущень (такими виявились, зокрема, поняття абсолютного часу і простору). Суперечність природознавства і метафізики стала особливо очевидною в епоху Просвітництва (XVIII ст.), коли більшість філософів виступила проти метафізики.

І все-таки чільне місце у філософії XVII ст. посідала не метафізика, а гносеологія.

Сама гносеологія під впливом розвитку науки також якісно змінилася. Тепер вона стала перейматися не пізнанням взагалі, як це було в попередній філософії, а науковим пізнанням. (Тепер на означення теорії наукового пізнання іноді вживають термін епістемологія). Філософи мали намір пояснити механізм формування загальнозначущих наукових істин (законів науки) і розробити метод ефективного та економного відкриття цих істин.

Поява науки нового типу зумовила і докорінне переосмислення відношення людини до світу. Наука натомість формує відношення до світу як до чогось самосущого, позбавленого людських вимірів. Вода втрачає своє «олюднене» значення, вона постає як рідина з певними хімічними та фізичними властивостями. Завдяки науці світ перетворився на об’єкт. Сприймання сущого як об’єкта (об’єктивний підхід до сущого) означає «очищення» його від суб’єктивних якостей (вимірів, смислів), прийняття його як незалежної від суб’єкта самості. Це стає можливим за умови, коли річ визначається через річ, через експеримент, коли суб’єкт виключається із взаємодії речей. Це намагання «очистити» об’єкт від суб’єктивних «домішок» буде супроводжувати філософію впродовж всього Нового часу.

Перетворення речей на об’єкт відбувається паралельно з перетворенням цих же речей на об’єкти технологічних маніпуляцій. Якщо в попередні епохи вважали, що світ складається з тіл, з певних цілостей, з якими людина рахувалась як з творіннями Бога, то за Нового часу світ постає як речовина, маса, енергія, як щось безлике, позбавлене самоцінності, чим можна маніпулювати.

Перетворення світу на об’єкт пізнання діалектично пов’язане з перетворенням людини на суб’єкт пізнання. У філософії Нового часу внаслідок розвитку середньовічної концепції внутрішньої «духовної особи» виникає поняття «свідомість» (Декарт), якій приписують насамперед гно­сеологічні, тобто пізнавальні властивості. Свідомість як щось принципово відмінне від зовнішнього світу (об’єкта) і постає суб’єктом пізнання. При цьому подібно до того як об’єкт «очищувався» від суб’єктивних домішок, так і свідомість філософи намагались «очистити» від усього, що може викривити процес пізнання — від вірувань, авторитетів, неперевірених думок, недостовірних фактів.

* 1. Основні протилежні напрями у філософії Нового часу

У філософії Нового часу, насамперед у гносеології, але не тільки в ній, намітилося кілька протилежних течій і підходів, суперництво і взаємодія яких визначили основні риси та закономірності її розвитку.

Визначальними протилежними напрямами у філософії цього періоду були емпіризм і раціоналізм. Вони сформувались у гносеології при намаганні з’ясувати, яка з двох здатностей пізнання — чуттєвість чи розум — відіграє вирішальну роль у формуванні наукового істинного знання. Наукові істини є всезагальними. Наприклад, те, що 2x2 = 4, а орбіта планет має форму еліпса, не підлягає сумніву. В істинності цих суджень може переконатись кожна людина на основі логічних міркувань чи спостереження. Але з чого випливає всезагальність і необхідність цих наукових істин? Чому, скажімо, в естетичних оцінках люди різні, а в наукових судженнях такі одностайні?

Саме при вирішенні цього питання сформувалися емпіризм (течію започаткував Ф. Бекон) та раціоналізм (родоначальник Р. Декарт).

*Емпіризм (грец. empeiria —досвід) — філософський напрям, який основою пізнання вважає чуттєвий досвід (емпірію).*

Представники цього методу вважали, що відчуття, чуттєвий досвід відіграють вирішальну роль у пізнанні, що вони є джерелом наукових ідей.

*Раціоналізм (лат. rationalis — розумний) — філософський напрям, який визнає центральну роль в пізнанні розуму, мислення.*

Його прихильники стверджували, що всезагальний характер ідей можна вивести лише з розуму (з логіки мислення, його категоріальної структури).

Історичні корені емпіризму та раціоналізму сягають протистояння номіналізму і реалізму в середньовічній філософії, їх споріднює трактування природи ідей, всезагального. Протистояння емпіриків і раціоналістів позначилося на філософії XVII—XVIII ст. У першому наближенні воно було подолано Кантом, але, хоч і не в такій гострій формі, це протистояння наявне і в сучасній філософії.

Не менш принциповим у філософії Нового часу було протистояння матеріалізму та ідеалізму. Ці протилежні течії існували й раніше, але тепер вони набули чіткішої визначеності завдяки поняттю субстанції. Матеріалісти вважали субстанцією матерію, природу, ідеалісти — Бога, душу. Під впливом розвитку науки, яка перетворила світ на самостійний об’єкт, у філософії XVII ст. утворюються проміжні між матеріалізмом та ідеалізмом світоглядні форми — деїзм, дуалізм, пантеїзм. Деїзм стверджував, що Бог створив світ, дав йому перший поштовх і далі не втручається в його справи. Деїсти визнавали самість природи, вважали її мовби другою субстанцією. Дуалізм виходив з визнання співіснування двох субстанцій — духовної та матеріальної. В пантеїзмі ці дві субстанції виступали як щось єдине, світ поставав водночас природою і Богом.

У деїстичній формі матеріалізм розвивався у Великобританії (Френсіс Бекон, Томас Гоббс (1588—1679)), Джон Локк (1632—1704), пізніше — Джон Толанд (1670— 1722) — у Франції матеріалізм у формі епікуреїзму відновив П’єр Гассенді (1592—1655). Матеріалізм під впливом розвитку механіки набув механістичних рис. Найвищої форми механістичний матеріалізм досяг у французькому Просвітництві XVIII ст.

Ідеалізм у суб’єктивному варіанті розвивали емпірики англійські філософи Джон Берклі (1684—1753) та Девід Юм (1711—1776), в об’єктивному — раціоналісти Рене Декарт (1596—1650) і Готфрід-Вільгельм Лейбніц (1646—1716).

Крім означених, у Новий час на основі гносеологічного протиставлення суб’єкта й об’єкта формується протилежність натуралізму (об’єктивізму) і суб’єктивізму.

*Натуралізм (лат. naturalis — природний) — філософський напрям, який вважає природу універсальним принципом усього сущого.*

Натуралізм прагне звести суб’єкт (людину) до об’єкта (природи), пояснити людину законами і категоріями, які створені для пояснення природи (натури). У процесі свого розвитку натуралізм набував різних форм. Зокрема, в Новий час під впливом розвитку механіки поширився меха­ністичний різновид натуралізму, який намагався пояснити всі явища природи, в тому числі людину, на основі законів механіки. Натуралізм поставав у формі фізикалізму, біологізму, кібернетизму (спроба звести свідомість людини до кібернетичної машини). На шляху натуралістичного тлумачення людини нерозв’язаною стає проблема свободи, яку неможливо витлумачити в межах натуралістичного світогляду. Механіцизм був при­таманний фізиці Декарта, світогляду Гоббса, але особливого поширення він набув у працях французьких матеріалістів XVIII ст.

Протилежна тенденція — суб’єктивізм — намагається вивести об’єкт із суб’єкта, пояснити об’єкт через суб’єкт.

*Суб’єктивізм (лат. subjectivus— підметовий) — філософський напрям, який пояснює все суще через наявність свідомості суб’єкта.*

Ця традиція зверталася до форм діяльності суб’єкта (свідомості), в яких «конституювався» (формувався як предмет свідомості) об’єкт. Вона заперечувала реальне існування речей, пояснювала процес пізнання як про­цес «творення» об’єктів. Елементи суб’єктивізму притаманні вченню про свідомість Декарта, але в розгорнутому вигляді суб’єктивізм постав у філософії Берклі та Юма, пізніше Канта. В історії філософії було декілька спроб подолати цю протилежність. Гегель і Маркс намагалися зробити це на основі діяльності, практики, яка, на їхню думку, знімає протилежність суб’єктивного і об’єктивного, однак така протилежність існує і в сучасній фі­лософії.

У філософії XVII ст. намітилось особливо важливе для її подальшого розвитку протистояння раціоналізму та ірраціоналізму. Йдеться про протилежні тлумачення того, наскільки підвладна природа пізнанню розумом. Раціоналізм у цьому протистоянні об’єднував філософів, в тому числі й емпіриків, які вірили у всемогутність наукового пізнання. Ірраціоналізм, найпомітнішим представником якого був відомий вчений та філософ Блез Паскаль (1623— 1662), обмежував наукове пізнання на користь релігії. Пізніше, в XIX ст., ірраціоналісти протиставляли розумові віру, волю, інстинкти.

Існує іще одна суттєва для гносеології та соціальної філософії протилежність, що, зародившись у філософії Нового часу, не втратила своєї актуальності й тепер. Йдеться про індивідуалістичну і суспільну (тотальну) теорію суб’єкта. Стрижневою її проблемою є відповідь на питання, хто реально здійснює процес пізнання — окрема людина чи суспільство. (В соціальній філософії: хто є суб’єктом суспільної дії — людина чи суспільство.) Якщо, наприклад, суб’єктом пізнання приймається окрема людина (концепція гносеологічного Робінзона), тоді важко зрозуміти, звідки береться у неї логіка мислення, категоріальний апарат. Виникає спокуса трактувати їх як вроджені. З іншого боку, концепція тотального суб’єкта — дух (Гегель), суспільство (Маркс) — також не дає вичерпної відповіді на це питання. Оскільки, зокрема, вона ігнорує те, що реальне пізнання здійснюється індивідуальностями з їх чуттєвістю, тілесністю, що породжує свої особливості пізнання. В сучасній філософії протилежність цих двох підходів актуальна як у гносеології, так і в соціології.

Основні протилежності філософії (передусім гносеології), які виникли в Новий час і позначились на розвитку філософії аж до наших днів, дають змогу аналізувати погляди всіх мислителів Нового часу.

* 1. Емпіризм. Англійська філософія XVII — XVIII ст.

Емпіризм і раціоналізм є основними протилежними тенденціями у філософії XVII ст. Всі інші протилежності тоді або іще тільки окреслювалися, або заломлювались через цю основну протилежність. Як відомо, емпіризм стверджує, що джерелом пізнання і критерієм істини є досвід. З двох джерел породження знання — чуттєвості та розуму — він віддає перевагу чуттєвості. Історично склалось так, що емпіризм розвивався переважно в Англії. Оскільки Англія однією з перших стала на шлях капіталістичного розвитку, її молода буржуазія була зацікавлена в розвитку техніки й інстинктивно відчувала зв’язок її з наукою.

Засновником емпіричної традиції у філософії Нового часу є Ф. Бекон, який усвідомив важливість наукового знання для влади людини над природою. Йому належить відомий вислів «Знання — це сила». Головні свої зусилля Бекон спрямовував на пошук методу наукового пізнання. Цій проблемі присвячена його основна праця «Новий Органон», яку він свідомо протиставив старому «органону» (методу) Аристотеля. Розвитку науки, на думку Бекона, перешкоджають схоластика з її догматизованим Аристотелем і різноманітні забобони, ухили розуму («ідоли», «привиди»), які, подібно до викривленого дзеркала, спотворюють справжній стан речей. Тому потрібно виявити і викорінити ці «привиди», «очистити» від них розум. Цей пошук «чистого суб’єкта», «чистої свідомості» зумовлений гносеологічним протистоянням суб’єкта і об’єкта, що виникло в науці та філософії Нового часу.

Бекон називав чотири «привиди», які затьмарюють розум:

* + «привиди роду» — схильність розуму спрощувати явища природи, обирати легший шлях при їх поясненні, підлаштовувати явища під сконструйовані власні схеми;
  + «привиди печери» —відхилення індивідуального розуму (інтереси, схильності), які закривають шлях до істини;
  + «привиди площі або ринку» — підлеглість розуму
  + загальноприйнятим поглядам, забобонам, які часто пов’язані із вживанням слів на означення неіснуючих речей (доля, вічний двигун та ін.);
  + «привиди театру» — викривляюча дія хибних вчень і філософських теорій.

Критика «привидів» була першою, але далеко не останньою спробою філософії Нового часу виявити суто гносеологічний суб’єкт (пізнавальний аспект людської діяльності) і відокремити його від оцінювального та практичного суб’єкта (від інших видів діяльності людини). У певних межах таке прагнення необхідне і корисне, але згодом було з’ясовано, що деякі оцінки і практичні настанови внутрішньо притаманні самому науковому пізнанню.

Всупереч дедуктивному методу, який був головним у вченні Аристотеля, у схоластиці, Бекон запропонував метод індукції, доповненої пошуком негативних випадків. Дедукція — це хід думки від загального (поняття, аксіоми) до одиничного. В індукції думка рухається навпаки, від одиничного до загального. Наприклад, фіксуючи, що кожний конкретний метал (залізо, мідь та ін.) — електропровідник, можна дійти висновку, що «всі метали — електропровідники». Недолік індукції полягає в тому, що вона рідко буває повною. Як правило, висновок робиться на основі переліку обмеженої кількості предметів даного класу, що породжує курйози типу: «всі лебеді білі».

Бекон усвідомлював слабкість і поверховість індукції. [Тому](#bookmark4) для посилення її він пропонував шукати «негативні випадки», які суперечили б основній масі фактів.. Так, шукаючи «форму», тобто причину теплоти, він склав таблицю різних явищ, де присутня була теплота, і близьких до них, де її не було, зробивши висновок, що «формою» теплоти є рух дрібних часточок. Не обмежуючи пізнання індуктивними висновками, він визнавав і дедукцію — рух від загальних індуктивних висновків до фактів. Загальні, отримані через індукцію судження, на його думку, слід перевіряти фактами, зокрема експериментом.

Бекон вірив, що чуттєвий досвід є джерелом загальних ідей. Ця переконаність з часом слабшала в кожного наступного емпірика. Недоліком його методу була недооцінка ролі математики в новому природознавстві, провісником якого він був.

Ідеї Ф. Бекона систематизував Т. Гоббс. Він дещо посилив роль дедуктивного методу в пізнанні, віддавши належне математиці в науковому знанні. Мислитель визнавав роль як емпіричного, так і раціонального пізнання, щоправда, раціональне тлумачив як механічне поєднання та роз’єднання чуттєвих ідей. Гоббса споріднює з емпіриками номіналізм щодо розуміння природи загальних понять.

Гоббс звернув увагу на знакову природу слів, дав першу класифікацію знаків, його вважають одним із засновників семіотики — науки про знаки. При цьому він виділяв пізнавальну та соціальну функцію знаків, без яких люди не могли б домовлятись між собою. На основі теорії знаків Гоббс різко критикував реалізм. («Слова, за якими ми нічого не сприймаємо, крім звуків, є те, що ми називаємо абсурдом, або нонсенсом».)

Світогляд Гоббса, на відміну від Бекона, є суто механістичний. На формування його поглядів, крім Бекона, вплинули представники математичного природознавства — Галілей, Коперник, Кеплер. Основні властивості тіл Гоббс зводив до протяжності, форми, тобто до так званих об’єктивних якостей, які підлягають кількісному виміру. Навіть мислення він зводив до складання і віднімання, а міркування вважав підраховуванням.

Концепція Гоббса вплинула на формування механістичного світогляду французьких матеріалістів. Він відомий і як один із творців договірної концепції походження держави, яку виклав у знаменитій праці «Левіафан». На його думку, людина за природою є егоїстичною істотою, і в природному стані відбувалась війна всіх проти всіх. Держава постала як відчуження людьми частини своїх прав на користь правителя. Вона є чудовиськом, але краще з нею, ніж без неї.

Систематичності й цілісності емпіризм набув у працях видатного англійського мислителя Дж. Локка. На відміну від попередніх мислителів- емпіриків, які ставили своїм завданням пізнання світу, він зосередився на дослідженні можливостей розуму, зробивши поворот від об’єкта (природи) до суб’єкта. Основна його праця називається «Дослідження людського розуміння». Локк є сенсуалістом, послідовно реалізує засади сенсуалізму в своїй концепції.

*Сенсуалізм (лат. sensus — відчуття, почуття) — напрям у філософії (теорії пізнання), який визнає відчуття єдиним джерелом знань.*

Зрештою, і засновник емпіризму Бекон схилявся до сенсуалізму, але його позиція не була такою чіткою і систематизованою, як у Локка, який стверджував, що людська душа при народженні є чистою дошкою (tabula rasa) і тільки чуттєвий досвід залишає на ній сліди. Він піддав різкій критиці вчення про «вроджені ідеї» Декарта, який вважав, що деякі найпростіші ідеї притаманні розуму від природи, тобто становлять його природу — «вро­джені». Локк категорично не погоджується з цим. Всі ідеї, на його думку, походять із досвіду. При цьому він розрізняв зовнішній і внутрішній досвід.

Зовнішній — чуттєве сприймання речей зовнішнього світу, внутрішній — самоаналіз діяльності свідомості (аналіз відчуттів, пам’яті тощо). Людина, наприклад, може сприймати будинок і водночас (чи після) аналізувати, як вона його сприймає. Внутрішній досвід Локк називає рефлексією. Визнання рефлексії — діяльності самого розуму як джерела ідей, свідчило про вимушений відхід мислителя від крайнього емпіризму. Адже так званий «внутрішній досвід» не є чуттєвим досвідом у справжньому розумінні цього слова.

Наслідки систематично реалізовуваного емпіризму виявились і в іншій формі. Локк дійшов переконання, що загальне поняття «субстанція» не дане в чуттєвому досвіді. Це дало йому підставу для агностичного висновку, що словом «субстанція» позначається припущення невідомо чого. І хоча він утримався від заперечення існування субстанції, це успішно зробили його послідовники (Д. Юм). Розвиваючи номіналізм Гоббса, Локк стверджував, що загальне не входить до складу реального існування речей, воно є творінням розуму, винайденим ним для власного використання. Ці ідеї покладені в основу критики Локком Декартової (картезіанської) метафізики.

Як і його попередник, тільки категоричніше, Локк поділяє якості предметів на первинні (об’єктивні) і вторинні (суб’єктивні). Ідеям вторинних якостей (відчуттю кольору, смаку, теплоти), на його думку, нічого не відповідає в тілах.

Бекон, Гоббс і Локк були деїстичними матеріалістами. Природу вони розглядали як субстанцію, щось самостійне, а науку — єдиним вченням про природу. Сферу моралі вони залишали в компетенції Святого Письма. їх світогляду притаманний натуралізм у механістичній формі. Вони розглядали людську суб’єктивність як віддзеркалення зовнішнього (механічного) світу. І сама ця суб’єктивність зводилась до механічної комбінації ідей (особливо у Гоббса). Суб’єктом пізнання вони вважали окремого індивіда, але вже у вченні про «привиди» (Бекон) і про суспільний характер знаків (Гоббс) вони зіткнулись із впливом суспільства на процес пізнання.

Емпіризм у його крайньому сенсуалістському трактуванні, коли відчуття визнаються єдиним джерелом знання, таїв у собі загрозу суб’єктивізму. (Якщо мені дані відчуття і нічого, крім відчуттів, то на основі чого я суджу про існування світу речей?) Саме так мислив Дж. Берклі. Будучи єпископом, він поставив собі за мету спростувати поняття тілесної субстанції (матерії), яка, на його думку, лежить в основі деїстичних і атеїстичних концепцій. Справді, матеріаліст Дж. Толанд приписав матерії активність, саморух, завдяки чому зникла необхідність і першого поштовху Бога (деїзм).

Відштовхуючись від ідей Локка, Берклі стверджував, що не тільки вторинні, а й первинні якості є не що інше, як відчуття (ідеї, за його термінологією). А відчуття існують у свідомості. (Реально, отже, існують тільки я, душа (мисляча субстанція) і відчуття в мені.) Бути, існувати означає, за Берклі, бути сприйнятим (esse est percipi). Справді, про існування речей можна судити на підставі їх сприйняття. Поки якусь теоретично вираховану зірку чи часточку експериментально (чуттєво!) не зафіксують, доти не надають їй значення існування. Але чи зводиться існування до сприймання, чи є відчуття (ідея) єдиною реальністю? Чи справді тіла — це фантоми (примари), сконструйовані людською свідомістю, звичкою мислити відчуття як те, що існує поза свідомістю? Щоб відповісти на ці запитання, потрібно ще раз звернути увагу на особливість філософського мислення. Берклі — приклад мислителя, який конструює парадоксальну систему (на погляд оби­вателя, навіть абсурдну), яка, однак, має певне реальне підґрунтя. Як образно висловився німецький філософ Артур Шопенгауер (1788—1860), навіть у будинку психічно хворих не знайти людей, які сумніваються в існуванні світу. Ситуація з існуванням світу в Берклі подібна до апорій про рух Зенона. Всім очевидно, що світ існує (що рух є), але необхідно довести аргументами, що це насправді так. І що, зрештою, означає «існування»? Заслуга Берклі в тому, що він заглянув туди, де ні для кого не було проблем, де все для всіх, було очевидним.

А чи справді все так просто зі сприйняттям світу? Відомо, коли революціонер-народоволець Морозов, який просидів 25 років у невеличкій камері Петропавловської фортеці, вийшов на волю, він бачив усі речі в одній площині на відстані чотирьох метрів. Іншими словами, всі відчуття у нього екранізувались на відстані довжини камери. І тільки пізніше поступово відчуття почали «розноситись» на ближчі й дальші речі. Це свідчить про те, що акт сприймання речей є насправді актом «конституювання» (формування) речей відчуттями людини, свідомість якої автоматично (за звичкою) з відчуттів конструює речі. Берклі був одним з перших філософів, хто звернув на це увагу. Він, звичайно, зайняв крайню позицію — заперечив реальні речі як джерело відчуттів, але без цієї позиції він не відкрив би ролі відчуттів у «творенні» речей. Виходячи з того, що існують тільки відчуття, він аргументовано спростував поняття абсолютного простору і часу, поняття сили в механіці Ньютона. Якщо їх ніхто не сприймав за допомогою органів чуття, то вони й не існують. У цьому Берклі передує австрійському фізику, філософу Ернсту Маху (1838—1916), який подібною критикою відкрив шлях теорії Альберта Ейнштейна (1879—1955).

Приклад Берклі яскраво переконує, що філософія передбачає різноманітність позицій, підходів у пізнанні одного і того ж. У кожній позиції щось втрачається, але щось і здобувається. І саме за це (останнє) і слід бути особливо уважним до міркувань філософа. Такі філософи, як Берклі, є «диваками» тільки на перший погляд.

Зведення існування до сприймання є вразливою позицією. Справді, чим пояснити порядок у сприйманні? Якщо одне й те ж сприймання періодично повторюється (скажімо, конкретну річ людина завжди бачить серед речей), то мимоволі виникає переконання, що це не її свідомість періодично (в певному порядку) продукує ідеї, а що її ідеї залежать від чогось об’єктивного. Просторовий і часовий порядок в ідеях (сприйманнях) не можна вивести із свідомості. І Берклі, будучи у злагоді зі своїм релігійним саном, проголошує, що все суще упорядковане і постійно існує як джерело людських сприймань завдяки Богу, який своїм сприйманням задає існування світу. Світ існує, оскі­льки його сприймає (утримує у своїй свідомості) Бог. Але » цьому світі немає місця субстанції.

У теорії пізнання Берклі постає як інструменталіст. На його думку, оскільки відчуття не є відображенням чогось, що існує за ними, то цим самим фактично знімається проблема істинності. Пізнання зводиться до комбіну­вання ідей, метою якого є зручність, виживання людини. Його філософія — яскравий взірець суб’єктивного ідеалізму, який за вихідне приймає Я, свідомість окремого індивіда, а все суще зводить до фактів свідомості. Філософська позиція, яка єдиною реальністю вважає відчуття (феномени) і заперечує будь-яку реальність за ними, називається іще феноменалізмом.

Крайню позицію в розвитку емпіризму зайняв також англійський мислитель, продовжувач ідей Локка і Берклі, Д. Юм. Як і Берклі, він заперечував об’єктивне існування речей. У свідомості, на його думку, наявні сприймання двох типів — чуттєві враження та ідеї, якими оперує мислення. Ідеї похідні від вражень, образів, вони слабші за інтенсивністю. Мислення постає в Юма як послаблений ступінь чуттєвості, тоді як деякі раціоналісти розглядали чуттєві образи як нерозвинуті поняття. Отже, емпіризм стирав якісну відмінність мислення (розсудку, розуму) від чуттєвості, зводячи мислення до чуттів, а раціоналізм робив те ж саме, тільки іншим способом.

Д. Юм послідовніший у суб’єктивізмі, ніж Берклі. Він заперечує не тільки матеріальну, а й духовну субстанції. У зміні вражень, на його думку, немає нічого незмінно тотожного, що можна було б назвати духовною субстанцією, або «Я». Берклі, ввівши Бога як гаранта існування світу, фактично відновив наївний реалізм — звичне переконання в існуванні світу. Юм намагався в межах суб’єктивних відчуттів зробити те, чим, на думку Берклі, відав Бог: упорядкувати в просторово-часових координатах і в причинному зв’язку суб’єктивний світ. Іншими словами, при запереченні об’єктивного джерела відчуттів (ідей, за Берклі, чи вражень, за Юмом) важко пояснити, чому одні враження завжди існують поряд з іншими. Наприклад, людина щоразу бачить одне й те саме, дерево поряд з одним і тим самим будинком — просторовий зв’язок вражень; одні враження (наприклад, темрява) слідують за іншими (захід Сонця) — часовий зв’язок; одне відчуття (вогонь) завжди викликає інше (опік пальця, коли його наблизити до вогню) — причинний зв’язок. Принципи, на основі яких Юм намагається упорядкувати зв’язок між враженнями, він називає асоціативними. Але на запитання, звідки вони походять, чіткої відповіді не дає.

Юмівське розуміння причинності справило значний вплив на її тлумачення в пізнішій філософії. Заперечуючи існування реальних субстанцій, Юм заперечував і причинність як щось реальне. Його цікавить причинність лише як спосіб мислення. Свідомість людини, на його думку, «нав’язує» причинний зв’язок враженням. З причини не можна логічно вивести дію. З вогню логічно не випливає опік пальця. А переконання, що вогонь є причиною опіку, вибудовується на звичці, досвіді. Насправді за такої ситуації існує проста часова послідовність. Людина мислить за принципом: після цього, значить внаслідок цього (Post hoc, ergopropter hoc). Отже, причинність — це звичка мислити так, а не інакше. В основі цієї звички — віра, довір’я (belief), близькі до біологічного відчуття, на відміну від релігійної віри (faith). Зрештою, мислити світ як реальність — це також справа віри. Людині зручно так вважати, зручно так упорядковувати свої враження. А чи існує світ насправді, чи ні, це питання, на думку Юма, неможливо вирішити.

Юма вважають скептиком, оскільки він піддав сумніву існування таких сутностей, як субстанція, причинність, простір і час. Критичним аналізом цих сутностей він підготував ґрунт для І. Канта.

Емпіризм подолав шлях від оптимізму, віри в безмежні можливості розуму (Бекон) до скептицизму, обмеження людського пізнання (Юм). Прихильники емпіризму намагалися вивести загальні наукові істини з чуттє­вого досвіду (одиничного). Однак крайній емпіризм у формі сенсуалізму, який визнавав чуття єдиним джерелом знання, виявився неспроможним досягти цієї мети. Цим зумовлена інтерпретація загального — понять суб­станції, причинності, простору і часу як логічно невмотивованої суб’єктивної звички мислення. Замість того, щоб обґрунтовувати наукове знання, побудоване на принципі причинності, він розхитував його. Причина цього, як стане зрозуміло з подальшого розвитку філософії, полягає в тому, що суб’єкт в емпіризмі був штучно сконструйованим Робінзоном. Культура як реальність, в якій живе суб’єкт і крізь призму якої він отримує чуттєві дані, до уваги не бралася.

Однак емпіризм простежив, до яких наслідків призводить моделювання пізнання, коли суб’єктом є окрема людина, яка всі ідеї черпає з досвіду.

* 1. Раціоналізм

Якщо в Англії філософія Нового часу розвивалася у формі емпіризму, то на континенті вона постала у формі раціоналізму. Раціоналізм значно тісніше, ніж емпіризм, пов’язаний із середньовічною схоластикою. Цим, зокрема, зумовлене намагання його представників довести існування Бога і часте апелювання до Бога як гаранта істини тощо. Якщо емпірики продовжували традиції номіналізму, то в раціоналізмі досить чітко проступав реалізм. Раціоналістичні філософські системи, як і схоластична мудрість, за формою є умоглядною філософією, побудованою на дедуктивних конструкціях. Багато раціоналістів писали й друкували свої праці латиною. Така специфіка раціоналізму мала своє соціальне підґрунтя, оскільки епоха буржуазних революцій на континенті, за винятком Нідерландів, настала лише наприкінці XVIII ст.

І все ж раціоналізм був новим типом філософії. На противагу схоластиці він намагався обґрунтувати нову науку. Декарт, як і Бекон, різко критикували схоластику. На передній план він висунув проблему методу наукового пізнання. Раціоналісти Декарт, Лейбніц були видатними вченими в галузі математики і фізики, що позначилося на їх системах. Вони вдавалися до переоцінки ролі розуму, загальних ідей, принципів, на основі яких вибудовується система знання, і недооцінки ролі чуттєвих фактів; абсолютизували математику і математичне природознавство, недооцінювали дослідні науки.

Дещо спрощено філософську систему раціоналістів можна звести до такої схеми: світ побудовано на раціональних, логічних засадах: Бог творив його за принципами математики та логіки. Ці засади збігаються з принци­пами побудови людського розуму. Іншими словами, раціоналізм в тій чи іншій інтерпретації приймає за аксіому тотожність форм буття і форм мислення.

Засновником раціоналістичної течії, як і європейської філософії Нового часу загалом, є французький мислитель Декарт. Саме він заклав засади раціоналізму не просто як гносеологічної течії, де раціоналізм протилежний емпіризму, а раціоналізму як універсального світогляду, протилежного ірраціоналізму.

Нова (або як її прийнято називати класична) європейська філософія ґрунтується на вірі в розум. Розум є вищою здатністю людини, вищою цінністю та ідеалом. Навіть скептики, стверджуючи про обмежені можливості розуму, не протиставляли йому чогось більш поціновуваного.

Декарт, як і Бекон, вважав, що філософія повинна служити цілям практики. «Замість умоглядної філософії, яка викладається в школах, можна створити практичну, за допомогою якої, знаючи силу і дію вогню, води, повітря, зірок, небес і всіх інших оточуючих нас тіл... ми могли б стати мовби господарями і володарями природи». Він замислив розбудувати струнку систему наук, яка б за аналогією з деревом мала: корінням — метафізику, стовбуром — фізику, а гіллям — всі інші науки. Знаряддям роз­будови повинен бути новий метод. Саме пошук методу наукового пізнання Декарт вважав одним з найважливіших завдань філософії. У своїх працях він намагався вивести основні правила цього методу, взявши за основу принципу побудови математичного знання:

1. Починати побудову науки слід з простих і очевидних істин. Істиною є знання, дане чітко й виразно. Акт свідомості, в якому предмет дається чітко й виразно, він назвав інтуїцією.
2. Ділити складні речі (знання) на прості, аж до найпростіших (аналіз).
3. Йти від простого, очевидного до складного, неочевидного (синтез).
4. Під час цих операцій на кожному етапі брати до уваги всю повноту висновків.

Перша проблема, з якою Декарт зіткнувся при розбудові науки на основі такого методу, була проблема відправних істин (звідки походять чіткі та виразні істини?). Він заперечував чуттєвість як джерело таких істин, оскільки відчуття підвладні всіляким спотворенням. За його словами, істинним є не те сонце, яке людина сприймає чуттям, а те, яке осягнув розум в концепції Коперника. Це дало йому підставу для висновку, що вихідні ідеї «вроджені» нашому розуму. До них належать ідеї Бога, числа, тілесності, структурності тіл, а також принципи логіки, категорії. Концепція «вроджених ідей» Декарта сягає корінням концепції «пригадування» душею ідей у Платона, з тією лише відмінністю, що французький мислитель вважав «вро­дженими» тільки найзагальніші та найпростіші ідеї, а всі інші він намагався вивести з простих за допомогою правил свого методу.

«Вроджені» істини визнавали майже всі раціоналісти. Взявши за суб’єкт окремого індивіда, розглядаючи його поза культурою, неодмінно доведеться зіткнутися з проблемою походження загальних ідей, правил логіки і категорій, які справді не виводяться з індивідуального досвіду.

Вважаючи вихідним правилом вимогу чіткого та очевидного знання, Декарт піддав сумніву всю сукупність знання, яку до нього виробило людство, висунув вимогу, щоб все це знання обґрунтувало себе, довело свою істинність, пройшло перевірку критерієм чіткості та очевидності. Вимогам цього критерію, на його думку, не відповідає насамперед знання, побудоване на чуттєвих даних. Але не тільки воно. І логіко-математичне знання можна, на його думку, піддати сумніву. Єдиною абсолютною очевидністю, в якій принципово не можна сумніватись, є істина «Я мислю» (ego cogito).

Декарт відкрив сферу свідомості як мисленну діяльність «Я», суб’єкта. Свідомість він мислить як сукупність актів (дій) — сприймання, судження, бажання та ін. («Я», наприклад, можу сумніватись, що дім, який «Я» сприймаю, є справді домом. Можливо, це гарно змайстрована декорація, але в самому акті сприймання, в тому, що «Я» здійснював сприймання, «Я» не можу сумніватись. Я можу сумніватись, що я правильно розв’язую задачу, але сумніватись в тому, що «Я» її розв’язую, принципово неможливо.) Самоочевидність для людини її актів свідомості — необхідна внутрішня опора для нормальної діяльності свідомості. Роздвоєння психіки (психічне захворювання) і полягає якраз у втраті цієї самоочевидності, коли «Я» при­писує свої акти іншій людині, іншому «Я».

Відштовхуючись від самоочевидності «Я мислю», Декарт намагався поновити в правах весь світ, все суще і, відповідно, на принципі очевидності розбудувати наукове знання про нього. Перший його висновок: «Я мислю, отже, я існую» (cogito, ergo sum). Отже, від акта мислення він доходить висновку про існування «Я» як особливої духовної субстанції, душі. Якщо мислення — це діяльність, то є щось, що здійснює цю дію.

«Я», духовна субстанція, за Декартом, неподільна, позбавлена просторової визначеності, її реальним виявом (атрибутом) є мислення. Беручи за відправну точку цю субстанцію, він намагався довести існування всього сущого.

«Я» як духовній субстанції притаманні «вроджені ідеї», зокрема ідея Бога. На основі ідеї Бога як найдосконалішої істоти Декарт робить висновок про реальне існування Бога, повторюючи аргументи схоластів на користь буття Бога. Бог, у свою чергу, виступає запорукою того, що мені з очевидністю даний весь світ. Отже, від «Я» до Бога і далі до світу — така схема філософії Декарта. При цьому Бог виступає важелем, за допомогою якого французький мислитель долає соліпсизм, який замикає свідомість у своїх власних рамках. Бог, за Декартом, є гарантом існування світу і гарантом того, що цей світ можна осягнути розумом. Абсолютний Творець відповідає за ідеї та істини, на основі яких він творив світ. А сам світ постає як тілесна субстанція, атрибутом якої є протяжність. Всі інші якості — колір, смак, вага, звук — є вторинними. Декарт фактично ототожнює матерію з протяжністю (простором). Світ, на його думку, безкінечний у просторі, матеріально одноманітний, матерія, перебуваючи в русі, поділяється до безкінечності, пустота відсутня. На основі цих двох якостей — просторовості та руху, які легко математизуються, — філософ намагався пояснити світ, який постає велетенським механізмом, а Бог, що його створив, — геометром і механіком. У такий спосіб Декарт заклав засади механістичного світогляду.

У межах такого світогляду світ мислився не багатоякісним та ієрархічним (царство мінералів, рослин, тварин, людини), він поставав одноманітним, простим і зводимим до чисел. Телеологія виявилася зайвою, оскільки все можна було пояснити на основі механіки. Декарт розглядав і живі організми як механізми. Такий підхід не завадив, а можливо, і посприяв тому, що він відкрив рефлекс, сформував засади експериментального вивчення психіки.

Оскільки Бог конструював світ як геометр і механік, то для пізнання світу необхідно зрозуміти принципи божественного мислення. А так як ці ж вихідні принципи у формі «вроджених ідей» наявні і в людській свідомості, то людина, розвиваючи ідеї людського розуму, може логічно відтворити весь світ. Пізнання світу є пізнанням розуму, а усвідомлення і логічний розвиток «вроджених ідей» є водночас пізнанням світу. Іншими словами, принципи геометрії, дедуковані з вроджених ідей, є і принципами самого світу.

Попри всю непереконливість цих засадничих тверджень Декарта, саме його механістичний підхід став основою розвитку науки (і філософії) Нового часу. Декарт разом з Галілеєм є творцями механістичної картини світу, яка була покладена в основу технічних трансформацій світу. Механіцизм — це не тільки світогляд, це і програма перетворення світу на основі зведення його до простих механізмів.

Визнаючи дві субстанції — тілесну і мислячу, Декарт опинився перед проблемою узгодження їх в людині, адже вона є єдністю душі й тіла. Переконливо пояснити цю єдність він не зумів. Він стверджував, що в мозкові існує пункт, у якому відбувається контакт обох субстанцій, але якщо субстанції діють одна на одну, то вони перестають бути незалежними.

Механіцизм Декарта, його дуалізм, як це не парадоксально, виявились плідною філософською основою для розвитку його наукових ідей — створення аналітичної геометрії, теорії оптики та ін.

Беручи до уваги ідеї Декарта, свій варіант раціоналістичної філософії створив голландський мислитель Бенедикт Спіноза (1632—1677), який досліджував переважно етичні проблеми. Гноселогічним аспектом раціоналізму мислитель займався дотично. Спіноза використав дедуктивно- геометричний метод Декарта для побудови своєї основної праці «Етика», яка складається з дефініцій, аксіом, теорем, доведень. А оскільки в цій праці викладено не лише етичне вчення, а й вчення про субстанцію і про пізнання, то можна зробити висновок що математичну раціональність Спіноза визнавав принципом побудови всього сущого.

Б. Спіноза перейняв учення Декарта про субстанцію як абсолютну і безумовну річ, яка для свого існування не потребує інших речей, тобто є «причиною самої себе». Але він відкинув побудову французького мислителя, що включала абсолютну субстанцію — Бога і дві похідні субстанції — тілесну та духовну. Поєднання «похідності» і «субстанції» таїть в собі, на його думку, суперечність. Спіноза визнавав одну субстанцію — Бога, а декартівські похідні субстанції він трактував як його атрибути. Такими атри­бутами він вважав протяжність і мислення. Спіноза долає дуалізм Декарта, але натомість виникають нові проблеми. Бог, атрибутом якого є протяжність, тотожний природі; природа — це Бог у речах. Отже, Спіноза є пантеїстом, продовжуючи в цьому сенсі традицію М. Кузанського та Дж. Бруно.

Все суще, оскільки воно існує в Богові і через Бога, на думку Спінози, пройняте абсолютною необхідністю. Свобода полягає в усвідомленні цієї необхідності. Тіла і думки для Спінози є модусами (конечними утвореннями) двох атрибутів субстанції — протяжності та мислення. Вони породжені Богом. Звідси висновок: «порядок і зв’язок ідей той самий, що й порядок і зв’язок речей». Іншими словами, в природі Бога, який поєднує протяжність і мислення, слід шукати причину того, що математичні конструкції світу відповідають реальній структурності цього світу. А оскільки душа людини, за Спінозою, є частиною безкінечного розуму Бога, то і для неї порядок ідей відповідає порядку речей. Так він пояснював збіг математичних істин людини та онтологічної структури світу.

Ще одним великим раціоналістом XVII ст. був німецький мислитель Г.- В. Лейбніц, який зробив спробу синтезу арістотелізму та філософії Декарта. Він намагався поєднати механістичний світогляд філософії Нового часу з аристотелівським вченням про конечні причини (цілі) та субстанційні форми. Як відомо, Аристотель вчив, що речі мають цільові причини (містять в собі свою мету, своє призначення). Тому до них правомірно ставити питання не тільки «чому?», а й «для чого?», «з якою метою?». Вчення про цільові причини стало основою телеології.

Засновники механістичного світогляду Бекон і Декарт винесли поняття мети за межі механіки і науки. Лейбніц був першим мислителем, який усвідомив обмеженість механістичного світогляду, його незастосовність до пояснення органічного світу. Справді, на основі механіки можна пояснити, «як» іде, скажімо, тварина, але «для чого» вона йде (доцільність в поведінці тварини) з механіки вивести неможливо. Саме на подолання цієї обмеженості спрямоване вчення Лейбніца. Крім цього, всупереч домінуючому уявленню про субстанцію як тіло, матеріальне утворення, Лейбніц відродив аристотелівське вчення про субстанційність форми та її домінування над матерією. На його думку, справжньою реальністю є не протяжність і рух, як вважав Декарт, а певні духовні центри сили — неподільні активні духовні одиниці, які він називав монадами (грец. монос — одиниця, неподільне). Матерія сама по собі пасивна, їй бракує активності, сили. Носієм цієї активності є монади. Формами активності (атрибутами) монад є сприймання і прагнення. Протяжність, матеріальність є лише зовнішнім виявом духовної сутності монад. Кожна монада подібна до душі, яка вміщена в матеріальну оболонку (тіло). Світ, за Лейбніцом, є сукупністю монад — простих і складних (складні є результатом сполучення простих монад).

Очевидно, до ідеї монади Лейбніц прийшов під впливом відкриття голландським природознавцем Антоні Левенгуком (1632—1723) дрібних організмів. Це дало змогу замість механічної (однорідної) запропонувати біологічну (складну, різноманітну) модель світу.

Світогляд, в основі якого лежить множинність субстанцій, називається плюралізмом. Лейбніц повернувся до аристотелівського вчення про ієрархію субстанційних форм (мінералів, рослин, тварин і людини). Кожна монада, стверджував він, неділима, індивідуальна і неповторна, світ різноманітний до безконечності. При цьому кожна монада віддзеркалює в собі весь Всесвіт. Вона відображає, хоча і нечітко, все, що відбувається у Всесвіті, в тому числі минуле, сучасне і майбутнє. Ця теза фактично відтворює давньогрецьке вчення про Всесвіт як макрокосм і людину як мікрокосм. Відмінність між монадами полягає в чіткості сприймання і прагнення. В нижчих монад вони нечіткі й неусвідомлені. З наближенням до людини ступінь усвідомлення зростає, але тільки людині дано розум — свідомі сприймання і прагнення. Щоправда, не всі сприймання і прагнення навіть людина усвідомлює, більшість сприймань проходить поза свідомістю. Лейбніц першим дійшов ви­сновку про наявність несвідомого в людини, випередивши на два століття австрійського психолога Зигмунда Фрейда.

Як і Декарт, Лейбніц опинився перед проблемою узгодження дій душі й тіла, з яких складається кожна монада, а також обґрунтування взаємодії монад. Він не припускав причинної взаємодії між ними, бо це породжувало б заперечення субстанційної відмінності між тілом і душею. Не міг він і заперечити факт узгодженості між дією душі й тіла. При вирішенні цієї проблеми Лейбніц цілком у дусі своїх попередників стверджував, що гарантом такого узгодження є Бог, який синхронізував поведінку душі й тіла подібно до двох маятників, що коливаються гармонійно без взаємодії. Ця концепція отримала назву наперед установленої гармонії.

Монадологія Лейбніца за всієї надуманості її вихідних понять мала несподівано плідні наслідки в критиці механістичного світогляду. Так, на основі того, що просторовість є лише зовнішнім виявом духовної сутності монад, Лейбніц дійшов висновку, що простір і час не мають субстанційного характеру, як це вважали Декарт і Ньютон, а є похідними від відношення монад. Простір і час — видимий вияв монад. Простір, зокрема, являє собою порядок речей, їх співіснування в один і той же час, а час є послідовністю подій. Іншими словами, простір і час породжені співвідношеннями монад, а не є чимось вихідним, субстанційним. Саме такий погляд на простір і час характерний для сучасної некласичної фізики. А якщо простір і час не аб­солютні, то і всі закони механіки перестають бути абсолютними математичними істинами. У зв’язку з цим Лейбніц змушений був узгодити механіцизм з телеологічним підходом (з біологічною за своєю суттю монадологічною концепцією), адже він не міг заперечувати істинності механіки. Він стверджував, що нижчі грубі монади (субстанції), які характеризуються нечіткими сприйманнями і прагненнями, можна вважати матеріальними, вони підлягають законам механіки. Бог оперує ними як механік. Поведінку вищих монад, у яких домінує усвідомлене сприймання і прагнення, не можна пояснити механікою. Бог щодо них виступає як господар, який все влаштував доцільно, і як законодавець.

У сфері пізнання Лейбніц розрізняє «істини розуму» та «істини фактів». Як і Декарт, «істини розуму» він не виводив з досвіду. Але не приймав і концепцію «вроджених ідей». Тезу Дж. Локка «нема нічого в розумі, чого раніше не було у відчуттях» він доповнив, «крім самого розуму». Іншими словами, сам розум, його здатності й діяльність передують чуттєвому досвіду. Душа, на думку Лейбніца, містить в собі низку понять, таких, як буття, єдність, тотожність, причина та ін., що не можна вивести з досвіду. Але вони наявні не в готовому вигляді, а як певні нахили, звички, які реалізуються в процесі пізнання. До «істин розуму» і належать істини, здобуті на основі понять розуму. Це насамперед правила логіки й аксіоми математики. «Істинами розуму» є такі істини, протилежні яким логічно неможливі. Вони — необхідні й абсолютні істини. Отже, під «істинами розуму» Лейбніц розумів сферу логіко-математичного знання, яке ви­будовується за законом заборони протиріччя в мисленні й істинність якого не потребує звернення до чуттєвих фактів. Істини фактів — це емпіричні випадкові істини, протилежне їм можна мислити. Ці істини носять вірогідний характер.

Раціоналізм, загалом, різко розвів чуттєвість і розум. Хоча вихідні твердження емпіризму та раціоналізму прямо протилежні у висновках, вони багато в чому подібні. Обидва вони визнали логіко-математичне знання абсолютним і необхідним. А їх представники — Лейбніц і Юм — дійшли висновку про вірогідний (тобто не всезагальний і необхідний) характер природознавчого знання.

Концепція збігу/(паралелізму, гармонії) порядку речей та ідей в раціоналізмі хибує на той же механіцизм, що і концепція дзеркального відображення фактів у емпіриків. І та й інша концепції не беруть до уваги творчої здатності свідомості, що стало предметом дослідження І. Канта.

* 1. Філософія Просвітництва

Просвітництво постало як ідейний рух XVIII ст., що охопив передові країни Західної Європи — Францію, Англію, Німеччину і поширився на інші європейські країни, у тому числі Польщу, Україну та Росію. Його основу ста­новила віра в розум як джерело знання і як засаду побудови щасливого життя (окремої людини та суспільства), віра в науку, в соціальний прогрес, критика релігії та марновірства, віротерпимість аж до атеїзму, визнання природних прав людини. Як ідеологія, Просвітництво виражало інтереси молодої буржуазії. Оскільки релігія на той час була духовним виразником інтересів аристократії, то діалектика ідейної боротьби змусила ідеологів буржуазії зайняти протилежні — матеріалістичні та атеїстичні — позиції.

Просвітництво за своєю суттю оптимістичне, пройняте вірою в щасливе майбутнє людства. Ця віра ґрунтувалася на переконанні, що наука і технічний прогрес створять рай на землі. Його представники не передбачили, що прогрес принесе свої проблеми, а «земний рай» весь час буде маритися на горизонті й відступатиме в міру наближення до нього.

Просвітники багато в чому схожі на софістів Давньої Греції. І ті й інші є ідеологами демократії, які в боротьбі з аристократією піддали критиці традиційні вірування, виходячи з розуму як єдиної опори. Обидва напрями більше досягли в руйнуванні традицій, ніж у творенні нового. Проте між ними існує й суттєва відмінність. Софісти за відсутності науки як взірця істинності, релятивізували і суб’єктивізували розум, а просвітники вбачали в ньому запоруку абсолютної істини. Просвітництво, за всієї поліфонічності ідей, які воно об’єднує, не підривало віри в розум, а створювало культ розуму.

З погляду історичного розвитку, Просвітництво є актом самоусвідомлення Європою Нового часу самої себе як самобутнього духовного утворення. В період Середньовіччя Європа жила в іудейсько- християнських ідейних координатах. В епоху Відродження вона наслідувала античність. В обох випадках вона жила за ідеалами, зразками, заданими іншими народами та культурами. Справжня Європа, яка дала людству такі побудовані на засадах розуму цінності, як сучасна наука і демократична держава, починається з епохи Просвітництва.

Теоретичною передумовою Просвітництва можна вважати філософію XVII ст., зокрема Декарта з його настановою на розум і механістичним світоглядом, ідеї Локка (орієнтація на досвід, теорія природних прав людини), а також механіку Ньютона як зразок наукової теорії.

Найбільшого розвитку Просвітництво набуло у Франції. Саме тут в атмосфері кризи інститутів феодалізму напередодні буржуазної революції ідеї просвітників охопили широкі кола освічених людей. Ідейним рупором і духовним центром Просвітництва стала знаменита Енциклопедія, яку з 1751 по 1772 рік видавали французькі просвітники, спочатку Жан Даламбер (1717—1783), а відтак Дені Дідро (1713—1784). Думки просвітників поширювалися не тільки в теоретичних дослідженнях, вони пропагувалися в памфлетах, дискутувалися в салонах.

Найвідоміші французькі просвітники — філософи-деїсти Франсуа Вольтер (1694—1778), Етьєн Кондільяк (1714—1780), Шарль-Луї Монтеск’є (1689—1755), Жан-Жак Руссо (1712—1778) і представники матеріалізму Дені Дідро, Жульєн Ламетрі (1709—1751), Клод Гельвецій (1715— 1771), Поль Гольбах (1723—1789) та ін. В Англії ідеї Просвітництва проповідували Джон Толанд, Антоні Шефтсбері (1671—1713), Джон Коллінз (1676—1729), Бернард Мандевіль (1670—1733) та ін. У Німеччині представниками Просвітництва були Християн Вольф (1679—1759), Александр Баумгартен (1714—1762), Готгольд Лессінг (1729— 1781) та ін.

Просвітники піднесли розум до вищого ідеалу епохи. Щодо цього вони є спадкоємцями ідей раціоналізму Декарта і Лейбніца. Однак вони тлумачать розум дещо інакше, ніж їх попередники. Якщо для Декарта і його послідов­ників розум — це пасивне вмістилище вічних ідей (спільних для людини і Бога), то в просвітників розум набуває рис активності, постає як прагнення до істини, знаряддя перетворення буття. З цього приводу яскраво висловився німецький мислитель Готхольд-Ефраїм Лессінг. (1729— 1781): «Якщо би Бог тримав у правій руці всі істини, а в лівій — єдине і завжди живе прагнення до істини (навіть якщо до" того ж я завжди і у всьому мав би помилятись) і сказав би мені: «Вибирай», я б смиренно впав на коліна перед його лівою рукою і сказав: «Отче, дай мені це! Право на чисту істину належить тільки тобі!»

Розум, який раніше вважався пасивним знаряддям пізнання наявного буття (природного та соціального), просвітники мислили як знаряддя перетворення буття. У просвітників розум сприймає буття в перспективі його перетворення. Звідси дух реформаторства, який охопив широкі кола освічених людей, віра в те, що за допомогою науки і розумних законів можна перебудувати світ. Цей дух проник навіть в палаци монархів, породив моду на монархів-просвітників.

Існує ще одна відмінність у підході до розуму між просвітниками і їхніми попередниками. Переймаючи декартівську ідею розуму як абсолютний вихідний принцип, просвітники інтерпретують розум швидше в дусі Локка. Опора на факти, чуттєві дані є необхідною передумовою розуму. Так, Даламбер стверджував, що філософія повинна опиратись на факти, інакше вона перетворюється на химеру. На цьому локківському підході до розуму ґрунтувалася боротьба просвітників з попереднім раціоналізмом як метафізикою, тобто умоглядною філософією, що не має під собою фактів. Взірцем науки вони вважали фізику Ньютона, теорію, що ґрунтувалась на фактах. Кондільяк, наприклад, вважав абстрактні принципи, на яких будува­лись метафізичні системи, шкідливими і небезпечними. Він виступав проти вживання понять «буття», «субстанція», «сутність», «атрибут», «причина», «свобода», вважаючи їх змістовно пустими.

Критика просвітниками метафізики почасти зумовлена відсутністю у них чіткого розмежування філософії та науки. До філософії ставились вимоги, правомірні швидше до наукового пізнання. Щодо цього просвітники є попередниками позитивістів — течії XIX ст., що намагалась побудувати філософію за зразком науки. До речі, засновник позитивізму О. Конт (1798— 1857) вважав себе продовжувачем ідей енциклопедистів.

Поєднання ідей емпіризму і раціоналізму — віри в розум і вимоги опори на чуттєві факти — просвітники здійснювали декларативно, поверхово. Вони не обґрунтували його теоретично. Цей аспект, а також популяризаторство просвітників дали підставу Гегелю звинуватити Просвітництво у відсутності глибини та оригінальності.

Для Просвітництва характерне скептичне, а часто й зневажливе ставлення до релігії, яке у деяких його представників переростає в атеїзм. Хоча більшість просвітників і визнавала ідею Бога, але тлумачила її в дусі деїзму. Бог мис лився ними творцем світу, суддею за моральні вчинки, але заперечувалося його безпосереднє втручання в хід подій. Таку релігію просвітники називають раціональною, тобто узгодженою з розумом, або ж природною. Подібних поглядів дотримувались, зокрема, Толанд, Монтеск’є, Вольтер. Водночас просвітники заперечували існуючу так звану позитивну релігію — релігію Одкровення, яку вважали сукупністю марновірства та невігластва. Це породжувало нехтування обрядами, заперечення церковних історій. Гольбах як найвідоміший атеїст, який написав кілька праць, спрямованих проти релігії, вважав, що вона є плодом невігластва та обману. Більшість просвітників наївно вірила, що світло розуму розвіє сутінки релігії. При цьому вони не бачили принципової відмінності між релігією, міфологією та марновірством. Все це критикувалося як незасноване на розумі. Разом з релігією вони підривали авторитет традиції і культуру. Вважаючи людину природною істотою, вони і мораль розуміли як природне явище, не бачили необхідності в релігії для обґрунтування моралі.

У поглядах просвітників на світ панував механістичний світогляд, заснований на фізиці Ньютона і механіці Декарта. Так, лідер французьких матеріалістів Дідро заявляв, що завдяки Ньютону та іншим вченим світ уже більше не є Богом, а машиною з колесами, приводами, пружинами і гирями. Світ — це матерія, що рухається в просторі та часі й має причинні зв’язки. При цьому причинність у межах механіцизму набуває рис фаталізму, за­перечення будь-яких випадковостей. Просвітники заперечували телеологію, але не брали до уваги і якісну різноманітність світу. Ламетрі навіть людину зводив до машини. Оскільки всі здатності душі, на його думку, залежать тіль­ки від особливостей побудови мозку і всього тіла, то вони повинні ототожнюватись з цією побудовою. Тому людина і є нічим іншим, як високоінтелектуальною машиною (механізмом).

Гольбах, автор одного з найвидатніших творів матеріалізму «Системи природи», заявляв, що людина є творінням природи, вона існує як частина природи і підлягає її законам, від яких не може звільнитись навіть подумки. Він також заперечував відмінність між людиною фізичною та духовною. Вчинки людей, на його думку, не можуть бути вільними. Громадські закони повинні будуватись на «природних законах» людей.

Усе це свідчить, що просвітникам притаманний механістичний натуралізм в розумінні світу. Поширений на людину, цей підхід вів до заперечення свободи і до пошуку моральних засад людського буття в природі людини. В соціальній концепції, тобто в розумінні суспільства, просвітники виходили з людини як природної істоти (соціальна робінзонада). Вони вірили в незмінну природу людини, яка складається зі схильностей, інстинктів і чуттєвих потреб. По-різному оцінюючи природу людини (добра вона чи зла), вони схилялись до думки про всесилля виховання (ці думки вслід за Локком повторював Гельвецій). Це живило сподівання на розумних правителів і вчителів, які завдяки вихованню нових людей перетворять світ.

З природи людини просвітники виводили природні права (права, виведені розумом з природи людини): право на життя, свободу і на приватну власність як основу добробуту. Ці думки, висловлені Локком, набули значного поширення серед французьких мислителів.

Вслід за англійськими філософами французькі просвітники (Руссо) захищали концепцію суспільного договору як джерела держави. На їх думку, в природному (додержавному) стані люди постійно воювали між собою. Зіткнення егоїстичних інтересів ставило під загрозу людське існування. Для того щоб подолати це і краще захистити себе від стихії, люди, зібравшись, уклали договір, згідно з яким частину своїх прав передали державі, щоб та стежила за порядком між ними. Ця концепція пояснювала походження держави без втручання вищих сил. У ній простежувалася думка про те, що народ є джерелом влади, і якщо громадяни мають обов’язки перед державою, то і держава має певні обов’язки перед громадянином, адже контракт є двостороннім.

Один з найвідоміших тогочасних соціальних філософів Монтеск’є стверджував про об’єктивність соціальних законів, які породжуються географічними факторами, способом життя народу (землеробство, скотарство, мисливство), релігією тощо. Він надавав великого значення ідеї Локка про розподіл влади на законодавчу, виконавчу і судову.

Вчення про «природні права» людини було покладено в основу концепції демократичної правової держави, проголошеної в американській «Декларації прав...» (1776) і французькій «Декларації прав людини і грома­дянина» (1789). У них вперше була стверджена правова рівність людей (рівність перед законом незалежно від майнового стану, конфесії, національності, статі), народ проголошувався джерелом влади. Після християнства, яке закріпило моральну рівність людей, проголошення пра­вової рівності було найбільшим досягненням у цивілізаційному поступі.

Аристократія, яка в боротьбі з Просвітництвом спочатку опиралась тільки на релігію, пізніше витворила свою світську ідеологію. Нею став романтизм.

*Романтизм (франц. romantisme) — філософська течія, представники якої розглядали природу як художній витвір духу, проповідували культ генія, відводили провідну роль у пізнанні мистецтву, інтуїції.*

Найбільшого поширення романтизм набув у Німеччині на початку XIX ст. Роздрібнена Німеччина запізнювалась із буржуазними перетвореннями, тому ідеї Просвітництва знайшли в ній не тільки прихильників, але й не менш палких супротивників. Романтики — Фрідріх Шлегель (1772—1829), Новаліс (1772—1801), пізній Фрідріх-Вільгельм-Йозеф Шеллінг (1775— 1854), усвідомлюючи суперечності капіталізму, протиставили йому ідеалізоване минуле. Романтизм постав як антипросвітництво. Просвітники виходили з розуму і науки, романтики — з віри та релігії. Просвітники відправною точкою вважали окрему людину (права людини), рухалися до соціального цілого, а романтики — від цілого (душі народу) до людини. Просвітники апелювали до природи, романтики — до історії, культури. Вони першими піддали критиці наївний раціоналізм і антиісторизм Просвітництва. Просвітники були носіями прогресивних ідей, романтики — консервативних.

У протистоянні Просвітництва і романтизму намітились два типи світоглядів, політичних ідей, які було покладено в основу ліберально- прогресивних і консервативних буржуазних політичних течій і партій.

У філософській літературі XX ст. не вщухають дискусії щодо історичної ролі ідеї розуму, яку Просвітництво піднесло до рангу суспільного ідеалу. Сучасна філософія здійснила переоцінку ідеї розуму і показала її обмеженість практично у всіх вимірах. Наука і техніка не тільки не розв’язують проблеми соціального буття людини, а й породжують нові (мирний і немирний атом), які за драматизмом перевершують колишні. Стала очевидною обмеженість розуму в боротьбі з релігією й традиціями. Розум сам із себе не здатен породжувати соціальні цінності, він швидше перетворюється на механічного робота — потвору, позбавлену моральних орієнтирів, але придатну максимально ефективно виконувати будь-яку програму.

Не безпроблемною виявилась і спроба перебудови суспільства на засадах розуму. Буржуазна демократія, яка сформувалась на ідеалах Просвітництва, є далеко не земним раєм. А спроба досягти його через соціалістичну революцію і планове господарство (воно повинно було знаменувати торжество розуму над ірраціональністю стихії ринку), не кажучи про ціну, яку довелось заплатити за цей експеримент, завершилась крахом. Планове раціональне господарство виявилося неефективним порівняно зі стихійним.

Може здатися, що є всі підстави проголосити розум фальшивим ідеалом. Але це теж було б неправильно, оскільки постала проблема, що возвести на опустілий п’єдестал. Релігійні цінності? Вони різні у різних народів, і за ними також тягнеться шлейф кривавих війн. Очевидно, ідеал Просвітництва, але з усвідомленням його обмеженості, залишиться основною цінністю сучасної цивілізації. За висловом В. Черчілля (1874—1965), буржуазна демократія недосконала, але кращої людство поки що не придумало.

**Тема 4. Німецька класична філософія**

**План лекції:**

* 1. Критична філософія І. Канта.
  2. Суб’єктивний ідеалізм Й.-Г. Фіхте.
  3. Об’єктивний ідеалізм Ф.-В.-Й. Шеллінга.
  4. Система ідеалістичної діалектики Г.-В.-Ф. Гегеля.
  5. Філософія Л. Фейєрбаха.
  6. Філософія марксизму.

У другій половині XVIII ст. центр європейської філософської думки перемістився з Англії та Франції в Німеччину, яка значно пізніше від своїх західних сусідів стала на шлях буржуазних трансформацій. Саме тут напередодні буржуазних перетворень виникають ідейні пошуки і духовне піднесення, що охопили все суспільство, в тому числі й філософію. Сформувалась філософська традиція, в межах якої вдалося переосмислити багато проблем, над якими безуспішно билася попередня філософська думка. Одна їх група мала гносеологічний характер: протистояння емпіризму й раціоналізму, детермінізму і свободи волі; друга — онтологічний (стосувалася буття людини): протиріччя між натуралістично-механістичним світоглядом і специфікою буття людини, яке виходило поза межі цього світогляду.

Німецьку класичну філософію сформували І. Кант, І. Фіхте, Ф.-В.-Й. Шеллінг, Г.-В.-Ф. Гегель, Л. Фейєрбах. Певною мірою до цієї традиції можна зарахувати філософію К. Маркса, принаймні категоріальний апарат і стиль мислення Маркса не виходить за її межі.

Філософів, які належать до німецької класичної філософії, споріднює зміщення центру дослідження від об’єкта до суб’єкта, в онтологічному аспекті — від природи до історії і культури. Відбувається переосмислення і самого суб’єкта. Якщо раніше він мислився як певна духовна субстанція, що пасивно відображала світ, то в німецькій класичній філософії суб’єкт постає як творча діяльність (Кант), як дух, що перебуває в історичному розвитку (Гегель), як людство, яке здійснює історичний поступ на основі практичної діяльності (Маркс). Іншими словами, суб’єкт мислиться як діяльність, яка у філософії після Канта все більше набуває історичного характеру, перетворюється на культуротворчу діяльність, вільне самотворення.

4.1. Критична філософія І. Канта

Засновником німецької класичної філософії є Іммануїл Кант — філософ, якого за силою духу і впливу на подальший розвиток філософської думки часто порівнюють з Платоном. Філософія Канта — перехідна ланка між раціоналізмом Просвітництва і романтично забарвленою філософією XIX ст. Кант, як і просвітники, пройнятий ідеєю розуму, здатного продукувати абсолютні вічні істини. Але він переосмислює цю ідею: розум трактує не як механічне відображення дійсності (емпірики) чи як послідовне методологічне розгортання вроджених ідей (раціоналісти), а як творця, конструктора дійсності (об’єкта) і знання про неї. На цій основі Кант долає суперечність емпіризму та раціоналізму, що було першим його внеском у розвиток філософської думки. Другий внесок полягає в тому, що Кант теоретично обґрунтував автономію волі людини, непідлеглість моральності зовнішнім чинникам, завдяки чому сфера людської діяльності (культура) була винесена за межі природної детермінації. Після Канта культуру розглядали за межами природи, не прив’язуючи її до природних закономірностей. Природа і культура постають для філософії як дві рівнозначні та незводимі одна до одної сфери.

У творчості Канта виділяють докритичний і критичний періоди. У докритичний, або, як він його називав, догматичний, період Кант перебував під впливом філософії Лейбніца і його послідовника X. Вольфа. Він був переконаний, що силою розуму можна осягнути закономірності природи, демонструючи це створеною космогонічною гіпотезою і теорією припливів та відпливів. Але ознайомлення з філософією Юма збудило Канта (за його словами) від догматичної сплячки. Під догматизмом Кант розумів філософську позицію, згідно з якою світ існує таким, яким людина його сприймає, а пізнання є його відображенням. Юм, поставивши під сумнів цю позицію, не запропонував нічого взамін. Кант виробив свій підхід до розв’язання цієї проблеми, назвавши його конструктивним критицизмом.

Кант, за його словами, здійснив коперниканський переворот у філософії, довівши, що потрібно не знання (розум) узгоджувати з предметами, як це робили попередні філософи, а предмет зі знанням (розумом). Тобто, джерело всезагальності й необхідності знання він пропонує шукати не в об’єкті, а в суб’єкті. Світ наукового пізнання не є світом самим по собі (догматизм), але він не є також лише відчуттям людини (скептицизм).

Світ науки є витвором розуму, який сконструював його за певними правилами на основі чуттєвого матеріалу, отриманого від речей у собі. Ці речі в собі (ноумени) людині принципово не дані. Вони можуть бути дані тільки через суб’єктивні форми споглядання і мислення, тобто як явища (феномени). Світ наукового пізнання (сфера феноменів) є результатом синтезу (поєднання) суб’єктивних апріорних (незалежних від досвіду) форм і чуттєвого хаотичного матеріалу, джерелом якого є речі в собі. Апріорні форми Канта — це не «вроджені ідеї» Декарта. Вони позбавлені змістовності, а постають як певна здатність, певні правила (схеми) формування матеріалу.

Завдяки такому підходу Кант подолав розбіжність емпіриків і раціоналістів. Він погоджувався з емпіриками в тому, що все знання можливе лише на основі досвіду, але не приймав їх твердження, що розум є чистою дошкою. Водночас він приймав концепцію розуму раціоналістів, але цей розум, на його думку, містить не «вроджені ідеї», а апріорні форми, які без досвіду не здатні породжувати знання.

Світ ноуменів і феноменів Канта можна уявити, прийнявши аналогію пізнання і виробництва. Припустимо, що людина все життя прожила на заводі й не бачила світу, який існує зовні. Вона має справу лише з матеріалом, який поступає ззовні, і знаряддями праці (формами), які обробляють цей матеріал. Для неї світ — це створені й упорядковані її працею на території заводу предмети. Чи може вона на основі матеріалу, знарядь праці та продуктів своєї діяльності сказати, який світ за межами виробництва (сфера ноуменів), як він упорядкований? Достатніх підстав для цього людина не має.

Так, за Кантом, відбувається і з пізнанням. Людина має справу лише з уконституйованим свідомістю світом. А світ сам по собі їй невідомий.

Оскільки, за Кантом, розум уконституював світ, даний у науковому досвіді, то й джерело всезагального і необхідного знання слід шукати не в цьому уконституйованому світі (сфері досвіду), а в правилах, апріорних фор­мах його конституювання — не в об’єкті, а в суб’єкті. В цьому він і вбачав суть свого перевороту в філософії.

Розум, який Кант досліджував, він називав «чистим», або «трансцендентальним» (потойбічним щодо емпіричного суб’єкта). Це розум як сукупність певних апріорних форм, які притаманні будь-якому емпіричному індивідуальному розуму. А світ речей у собі, те, що виходить за межі досвіду, він називав «трансцендентним» (потойбічним до емпіричного об’єкта).

Прийнявши таку концепцію розуму, Кант намагався відповісти на питання, як у процесі пізнання отримуються всезагальні наукові істини математики, природознавства і метафізики — в трьох визнаних на той час сферах знання. Шукаючи відповідь, Кант поділяв наукові судження (мовні вислови, в яких фіксуються думки) на аналітичні та синтетичні. В аналітичних судженнях на зразок «всі тіла протяжні» зміст суб’єкта судження («тіла») і предиката («протяжні») збігається, оскільки поняття «тіло» охоплює і поняття «протяжність» (непротяжні тіла не існують і немає нетілесної протяжності). Такі судження не потребують підтвердження досвідом. Вони є тавтологічними (не дають приросту знання) і малоцінними в науці.

Синтетичні судження поєднують різні за змістом поняття. Вони бувають апостеріорними (заснованими на досвіді типу «вода кипить при 100 °С»). їх зміст вірогідний, і вони не можуть відігравати вирішальну роль у науці. Але в науці існують і синтетичні апріорні судження на зразок «пряма — найкоротша». Ці судження не виводяться з досвіду, але дають нове знання. Разом з тим вони як аксіоми є фундаментом науки. Тому в основній своїй праці «Критика чистого розуму» Кант ставить запитання: як можливі синтетичні апріорні судження в математиці, природознавстві та метафізиці (філософії)? Відповідаючи на них, філософ розрізняє три здатності людини: чуттєве споглядання, розсудок і розум.

У чуттєвому спогляданні, на думку Канта, матеріал від речей в собі впорядковується такими апріорними формами споглядання, як простір і час. Отже, простір є не формою самих речей, а суб’єктивним способом упорядкування чуттєвого матеріалу. За висловом англійського філософа Бертрана Рассела (1872—1970), простір у Канта — це щось на зразок окулярів, крізь які все набуває просторового вигляду. І, на думку Канта, математика як наука можлива саме завдяки цим чистим формам споглядання. Зокрема, геометрія можлива лише завдяки здатності людини уявити чистий простір і в цьому просторі оперувати ідеальними фігурами. Якби геометрія оперувала в реальному просторі з реальними фігурами, сума кутів трикутника ніколи б не дорівнювала 180°. Отже, математичне знання, за Кантом, виводиться не на основі споглядання явищ, а на основі апріорних форм простору і часу, які лежать в основі чуттєвого упорядкування (конструювання) цих явищ.

Природознавство можливе завдяки діяльності розсудку, яка поєднує його апріорні форми і чуттєве сприймання. Такими формами розсудку Кант вважає кількість, якість, відношення (субстанція, причинність, взаємодія), можливість, необхідність, випадковість. Кожна з цих категорій породжує менш загальні поняття. Всі вони без сприймання є пустими, а сприймання без понять сліпими. Чуттєві сприймання є індивідуальними і суб’єктивними, а щоб перетворитись на всезагальний науковий досвід, вони повинні поєднатися з апріорними формами розсудку. Це упорядкування чуттєвих сприймань формами розсудку й утворює сферу досвіду, фактів, яка є предметом вивчення науки. Кант стверджував, що розсудок не черпає свої закони з природи, їх він приписує природі. Це слід розуміти так: розсудок накинув певну категоріальну схему на чуттєві сприймання, упорядкував їх за цією схемою зробив його всезагальним досвідом і тепер цей, побудований за правилами розсудку, світ досвіду стає предметом вивчення науки. Розсудок знаходить у світі те, що попередньо вклав у нього. Іншими словами, відповідність досвіду й істин природознавства ґрунтується на тому, що вони конституйовані одними й тими ж формами.

Отже, і математика, і природознавство як науки можливі завдяки суб’єктивним апріорним формам споглядання і розсудку. А оскільки ці форми загальнолюдські (єдиноможливі для людини), то істини математики і природознавства вічні. Іншими словами, Кант вважав, що геометрія Евкліда і фізика Ньютона є вічним і незмінним знанням, адже в основі їх лежать притаманні людині апріорні правила впорядкування чуттєвого матеріалу, а інших правил вона уявити не може. Тому наука може тільки поширювати причинні зв’язки чи урізноманітнювати фігури в просторі, а виходу на інше розуміння причинності й просторовості (можливість науки іншого типу, наприклад неевклідової геометрії та неньютонівської фізики) Кант не допускав. У цьому він є спадкоємцем Просвітництва з його вірою у вічні істини розуму.

Відповідаючи на питання, чи можлива метафізика як наука, Кант звертався до аналізу розуму — третьої пізнавальної здатності людини. Розсудок, за Кантом, конечний, його істини обмежені наявним чи можливим чуттєвим досвідом. Але людина не хоче змиритись з цією обмеженістю. Вона намагається застосувати розсудок за межами чуттєвого досвіду, вивести його за конечне. Наприклад, у досвіді людині дана тільки обмежена частина світу, про яку вона може судити строго науково. Але ж людина прагне висловлюватися про світ загалом, тобто про те, що виходить за межі досвіду. Такою здатністю — виходити за горизонти можливого досвіду — володіє розум.

Подібно до того як споглядання має чисті форми (простір і час), розсудок апріорні категорії (кількість, якість, причинність та ін.), розум має апріорні ідеї. Це — ідеї душі, світу і Бога, тобто основні ідеї, які аналізує метафізика.

Досліджуючи пізнавальну функцію ідей розуму, Кант доводить, що логічні побудови, які метафізика намагається звести на їх основі (за відсутності контролю чуттєвого досвіду) є проблематичними. Наприклад, спроба перейти від ідеї Бога до його реального існування ґрунтується на ло­гічних помилках. Кант, зокрема, спростовує онтологічне доведення буття Бога. Необгрунтований також, на його думку, перехід від ідеї душі до душі як субстанції.

Найбільше розчарування приносить ідея світу. Спроба метафізики мислити світ в цілому призводить до логічних суперечностей. Так, можна без логічних помилок довести, що світ конечний в просторі й часі, і що він безкі­нечний; що він ділиться до безкінечності й що є неподільні частки; що світ строго детермінований і що в ньому є свобода. Ці необхідні суперечності (Кант називає їх антиноміями) є свідченням того, що розум тут безплідний, що він вийшов за межі своїх можливостей. Тому діалектика, яка вивчає ідеї розуму, за Кантом, є вченням про необхідні, але безплідні суперечності. Згодом Гегель по-своєму переосмислить ці думки Канта.

Ідеям розуму Кант відводить тільки регулятивну функцію. Вони не можуть конструювати об’єкт, бо такий об’єкт виходить за сферу феноменів, досвіду, але можуть синтезувати наявне знання в систему. Скажімо, ідея душі синтезує, зводить у єдність все знання про психіку. Тому метафізика як наука, яка б по-своєму сконструювала об’єкт і вивчала його на взірець математики чи природознавства, неможлива. Філософія не є наукою. З чого, до речі, не випливає, що Кант заперечував метафізику. Ні, метафізика можлива і необхідна як вища мудрість, але вона не вибудовується на засадах вічних, істин за прикладом математики чи природознавства. Отже, Кант відмежував філософію і наукове знання за принципами їх побудови.

Крім теоретичного, Кант визнавав у людині й практичний розум, дослідженню якого присвячена «Критика практичного розуму». Практичний розум є розумною волею, спрямованою на оволодіння реальністю. Якщо теоретичний розум має справу з явищами (з конституйованим ним світом), то практичний стосується сфери ноуменів (речей у собі, Бога і душі). Заслуга Канта полягає в тому, що він поставив практичний розум вище теоретичного. Знання, на його думку, має цінність тоді, коли воно служить вищій цінності — благу людини. Само по собі воно не є благом. У цьому Кант відходив від просвітників, які були схильні в розумі (знанні як такому) вбачати моральну цінність.

Практичний розум у Канта керує всіма практичними вчинками людини, в тому числі й моральними. Він виходив з того, що людська воля автономна, тобто вона сама собі задає закони своєї діяльності. Воля в своїй дії не залеж­на ні від зовнішніх чинників, ні від внутрішніх імпульсів людини. На цьому розумінні свободи волі Кант вибудував свою концепцію моралі. Таке розуміння засад моралі було новим для філософії. «Нове слово, сказане Кантом про поведінку людини, — автономія моральності. [Попередні](#bookmark5) теорії були гетерономні, тобто виводили мораль із зовнішніх стосовно неї принципів». Філософи до Канта намагались вивести мораль із волі Бога, настанов суспільства, вимог вродженого чуття, з прагнень до щастя, насо­лоди, користі. І тільки Кант стверджував принципову самостійність і самоцінність моральних принципів, які ґрунтуються на свободі волі. Воля у своїй діяльності керується певними імперативами — закликами, веліннями, настановами на зразок «дій так...». В основі корисної практичної дії (дії, яка переслідує мету) лежить гіпотетичний імператив, його правило — «якщо хочеш досягти певної мети, дій таким чином...» В основі ж морального вчин­ку, який у принципі не повинен переслідувати корисливої мети, лежить категоричний імператив, тобто всезагальне веління. Його Кант формулює так: «Вчиняй так, щоб максима (правило) твоєї волі завжди могла стати принципом для всезагального законодавства». Іншими словами, співмірюй принцип свого морального вчинку зі всезагальним благом, вчиняй так, як ти хочеш, щоб вчиняли щодо тебе.

Прийнявши принцип свободи волі, Кант вимагав ставлення до людини як до мети, як до сущого, яке має ціль у собі, а не як до засобу. Звідси і категоричний імператив може набути форми: не розглядай іншу людину (і самого себе) як засіб, а тільки як мету.

Кант — ригорист (прихильник суворих правил) у сфері моралі. Моральними є лише ті вчинки, які ґрунтуються на категоричному імперативі, на обов’язку. Якщо людина, наприклад, робить добро іншій людині, тому що їй подобається робити добро, а не тому, що вона повинна це робити, то такі вчинки не є чисто моральними.

Кант усвідомлював, що служіння обов’язку не обов’язково принесе щастя людині. Часто, навпаки, щасливі ті, хто не дотримується моральних норм. Для того щоб утвердити справедливість, не дати змоги руйнувати мораль, він постулює безсмертну душу і буття Бога. Для теоретичного розуму їх буття проблематичне, для практичного — необхідне. Бог, безсмертна душа і «воздаяння» (відплата) в потойбічному світі необхідні, щоб людина була моральною істотою.

В одному з розділів «Критики чистого розуму» Кант ставить три знамениті запитання:

1. Що я можу знати? На це запитання дає відповідь його дослідження «чистого розуму».
2. Що я повинен робити? Відповідь на нього філософ з’ясував у «Критиці практичного розуму».
3. На що я можу сподіватися? Відповідь на це запитання містить дослідження релігії в межах розуму.

Кант відповів на всі порушені ним запитання, створивши цільну філософську систему, своєрідний духовний пам’ятник епохи і людського розуму.

4.2. Суб’єктивний ідеалізм Й.-Г. Фіхте

Дальший розвиток ідея активності суб’єкта пізнання та ідея свободи як принципу практичного розуму знайшли у вченні Йогана-Готліба Фіхте, який проголосив себе послідовником Канта, хоча насправді вийшов за межі його вчення. У Канта об’єкт пізнання (світ явищ) конституюється суб’єктом, за винятком чуттєвого матеріалу, що походить від речей у собі. Але якщо річ у собі є мислимою сутністю («чистий розум» тільки допускає її існування), то вона, стверджує Фіхте, є зайвим припущенням, і всю систему філософського знання можна вибудувати на одному принципі — «Я». Отже, філософія Фіхте — це суб’єктивний ідеалізм, який все виводить і все пояснює з діяльності «Я» як творчого начала. «Я» у Фіхте — це водночас індивідуальне обмежене «Я»(свідомість людини) і «абсолютне Я»(божественна свідомість). І в тому, і в іншому випадку «Я» — це свободна діяльність, а не субстанція раціоналістів. «Для ідеалізму розум є дія і ніщо інше... все інше можна вивести», — писав Фіхте. Якщо попередня метафізика виходила з принципу, що буття породжує дію (у Декарта субстанція мислить: «Я мислю», отже, «Я» є мислячою субстанцією), то Фіхте є основоположником іншого принципу — «дія породжує буття». Як висловився Гете у Фаусті: «В діянні початок буття».

Фіхте, як і Кант, досліджував проблему можливості наукового знання. Цьому присвячена основна праця мислителя «Науковчення», в якій «Я» постає як творець всього сущого і водночас як творець знання про нього (творець не тільки форм, а й змісту знання).

Перший акт цієї діяльності — самоусвідомлення себе, що виражається в тезі «Я є Я». Це самоусвідомлення (і самотворення) переростає в покладання (творення) «не-Я», чогось відмінного від «Я». Скажімо, «Я» як індивідуальний суб’єкт в акті самоусвідомлення піднімаюсь над тим «Я», яке усвідомлюється. Останнє постає як щось конкретне, обмежене. Наприклад, «Я» роздумує над своїм вчинком; «Я» собі в ньому не подобаюсь, це не той «Я», яким «Я» хотів би бути, тобто це «не-Я». Якщо під «Я» розуміється абсолютний суб’єкт (Бог), то він у подібному акті самотворення несвідомо творить природу. Природа у Фіхте позбавлена самості, вона тільки матеріал, обмеження діяльності «Я» (Бога). Але ця обмеженість не об’єктивна, ця межа покладена самим «Я», яка ним же може бути й подолана в процесі діяльності. Акт самоусвідомлення є водночас актом самотворення. Отже, другий акт — «Я є не-Я» (антитеза). «Не-Я» виступає як об’єкт, який обмежує свободу «Я». Об’єкт, як у формі природи, так і культури, у філософії Фіхте породжений суб’єктом. За це намагання «виколупати» об’єкт із суб’єкта його критикували Кант і Шеллінг. «Не-Я» потрібний Фіхте як перепона, яку необхідно подолати, тобто як засіб реалізації свободи. Через прогресивне долання обмеженостей і відбувається вдосконалення «Я».

Третій акт (синтез) — «Я є Я і не-Я» — є зняттям протилежності суб’єкта і об’єкта, ствердженням їх тотожності. Досягнення цієї тотожності виноситься на безкінечність. Це ідеал, до якого людина постійно прямує. Як бачимо, Фіхте запропонував триактний цикл творчої діяльності «Я» (теза, антитеза, синтез), який пізніше успішно застосував у розбудові діалектичної системи Гегель.

За всієї надуманості (на перший погляд) запропонованої схеми не можна не зазначити, що розвиток у сфері культури (а саме сюди після Канта поступово перемістився центр філософських досліджень) відбувався саме за подібною схемою. Вихідною позицією появи будь-якого явища культури є творець, який має задум, проект. Це теза. Він втілює свій проект в життя (зводить палац, малює картину, приймає конституцію). Будучи створеним, об’єкт протистоїть йому як «не-Я». «Я» (в другому акті) не задоволене творінням, воно не вичерпало його творчий потенціал або, вірніше, «Я» побачило свою обмеженість в створеному «не-Я» і прагне її подолати. Долаючи таким чином свою обмеженість, воно прогресує.

У Фіхте ця схема тільки проглядається, повною мірою вона розгорнута у Гегеля, але саме Фіхте започаткував її. Він, як і Кант, віддавав перевагу практичному розуму над теоретичним. Пізнання для нього виступає лише як момент залежності «Я» від «не-Я», що долається в практичній діяльності, в якій «Я» діє як вільне, оскільки воно творить «не-Я». Філософія Фіхте порушила проблеми, які розвинули пізніше Шеллінг і Гегель.

4.3. Об’єктивний ідеалізм Ф.-В.-Й. Шеллінга

Фрідріх-Вільгельм-Йозеф Шеллінг (1775—1854), який в університеті вивчав природознавство і перебував під впливом тогочасних наукових відкриттів (зокрема, дослідження електричних явищ), не прийняв концепції Фіхте, в якій об’єкту (природі) задавалось позірне, несправжнє буття. Ви­ступивши як послідовник Фіхте, він невдовзі долає його суб’єктивний ідеалізм і переходить на позиції об’єктивного ідеалізму.

Його творчість розвивалася в кілька етапів. Спочатку він розвиває натурфілософські ідеї, пізніше створює філософію тотожності мислення і буття, а наприкінці життя основну увагу приділяє філософії релігії. Шеллінгу належить також оригінальна естетична концепція.

Перейнявши у Фіхте ідею тотожності суб’єкта і об’єкта, Шеллінг переносить центр ваги з суб’єкта на об’єкт. Природа у нього є не пасивним матеріалом для діяльності суб’єкта, а творчим началом. Природа — це процес самотворчості, самореалізації Абсолюту, розуму. Вона — розум, який застиг у своєму бутті, має ступінчасту побудову (неживе, живе, людина), у творенні якої розум піднімався поступово від несвідомого життя до життя свідомого (в людині). В природі діють ті ж форми творчої діяльності (теза, антитеза, синтез), які Фіхте відкрив у суб’єкті.

Натурфілософія Шеллінга долає механіцизм попередніх мислителів. Він вказував на існування, крім механічних, також електричних, хімічних і органічних сил, кожній з яких притаманні свої протилежності — притягання

і відштовхування, протилежні полюси тощо. У природі діє універсальний «закон полярності», вона динамічна і єдина. Вона — єдиний організм, пройнятий доцільністю, тобто не механічно-причинними, а доцільними телеологічними відношеннями.

Творча (продуктивна) діяльність розуму в природі, за Шеллінгом, аналогічна творчій діяльності окремого суб’єкта у сфері мистецтва. В її основі «естетична активність». Світ можна розглядати як «твір мистецтва», як «нижчу поезію». Водночас художня творчість аналогічна стихії. На основі цього він дійшов висновку, що художня інтуїція може глибше проникати в суть природи, ніж наука. Тому і філософії мистецтва відводиться особлива роль у розумінні сущого.

Концепції Шеллінга притаманний пантеїзм. Він прагне поєднати мотиви філософії Фіхте і Спінози. Це особливо яскраво виявилося в ідеї тотожності мислення і буття, реального й ідеального. Розум, мислення, за Шеллінгом, існують тільки в бутті (реальному) і через буття. Буття, реальність є буттям розуму. Взяті окремо ні мислення, ні буття не є першоосновою сущого, нею є їх єдність, тотожність. Іншими словами, субстанція Шеллінга, подібно до субстанції Спінози, характеризується мисленням і реальністю (у Спінози протяжністю). Відмінність тільки в тому, що в голландського філософа субстанція статична, а в Шеллінга динамічна, самотворча.

Концепція Шеллінга мала значний вплив на Гегеля. Його філософія мистецтва розвивала ідеї, споріднені з романтизмом. Пізній Шеллінг, який значно пережив Гегеля, був одним з перших мислителів, який піддав критиці гегелівський панлогізм.

* 1. Система ідеалістичної діалектики Г.-В.-Ф. Гегеля

Післякантівський ідеалізм досяг найвищої форми і був узагальнений у філософії Георга-Вільгельма-Фрідріха Гегеля (1770—1831), який увійшов в історію філософії як творець найрозгорнутішої і найобґрунтованішої системи ідеалістичної діалектики. Кант, як відомо, відмовив метафізиці в претензії на науку, оскільки розум, якому даний всезагальний предмет, без чуттєвої достовірності впадає в антиномії. Фіхте вважав, що всезагальне (абсолютне, тобто метафізичне знання) може бути дане розуму в інтуїції. Цим самим філософія відновила свої права науки про суще. Однак інтуїція як джерело філософського знання у Фіхте й у Шеллінга виступала суб’єктивним і недо­статньо обґрунтованим актом.

Гегель подолав ці недоліки своїх попередників. Дві його ідеї мали продуктивне значення при розбудові його філософської системи:

* переосмислення співвідношення розсудку і розуму;
* розуміння ідеї (істини) як системи знання, що породжує себе в процесі розвитку.

Гегель скептично ставився до інтуїції як до безпосереднього знання, на якому можна побудувати філософію. На його думку, всяке знання опосередковане, це стосується і філософського, розумного пізнання (пізнання, здійснюваного розумом). Філософу абсолютне знання дане не як раптове прозріння, а як закономірний результат осмислення наявного розсудкового знання. Розсудок, на думку Гегеля, є першою формою понятійного, логічного, нечуттєвого знання, яке побудоване за правилами формальної логіки і виключає суперечності. Під розсудковим він розумів наукове і буденне знання. Це знання, на його думку, обмежене, конечне. Його істина зумовлена, залежна від обставин. Скажімо, твердження «паралельні прямі не пересікаються» втрачає істинність в неевклідовій геометрії, а судження «дощ іде» — як тільки дощ припиниться. Філософія, що прагне до абсолютного знання, до незумовленої істини, не може задовольнитись такими конечними істинами, вона прагне вийти за межі розсудку.

Розум, який прагне до безкінечної абсолютної істини, у концепції Гегеля не заперечує розсудку (як це було у Фіхте, Шеллінга і особливо романтиків), а утримує його знання, включає його в себе. Розум взагалі не має іншого джерела знання, крім розсудку. Але він по-своєму інтерпретує істини розсудку, приводить це знання в рух, знімає його однобокість, вибудовує на його основі цілісну систему.

У самому розумі Гегель виділяє «негативний» і «позитивний» аспекти. Негативний аспект проявляється тоді, коли всезагальні поняття, якими розум оперує, переходять одне в одного, заперечують одне одного подібно до антиномій Канта. Наприклад, конечне передбачає безкінечне і включає його в себе (як безкінечну подільність) і навпаки, явище включає сутність, а сутність відсилає до явища. Тут протилежності заперечують одна одну, а думка безупинно переходить від однієї до іншої. «Позитивний» розум (Гегель називає його «спекулятивним») полягає в подоланні такої «негативності» у виході за безкінечне кружляння між протилежними визначеннями, у схопленні їх єдності Внаслідок цього долання однобічних і протилежних визначень розум розбудовує істину як систему знання.

Отже, за Гегелем, найзагальніші поняття (категорії) людина бере з розсудку (науки, буденного мислення). Це, наприклад, такі поняття, як «буття», «якість», «кількість», «міра», «сутність», «явище», «зміст», «форма» та ін. Він розумів, що зміст цих понять як всезагальних неможливо вивести з конкретного знання, їх неможливо визначити і формальнологічно, підвівши під загальніші поняття, оскільки категорії — це найзагальніші поняття. І Гегель знаходить справді мудрий вихід: ці поняття (категорії) можна визначити (розкрити їх зміст) через співвідношення їх між собою. Саме таке відношення, яке переростає в систему категорій, і вивчає діалектична логіка Гегеля. Категорії він розумів як моменти, східці розвитку ідеї (абсолютного знання).

На думку Гегеля, істина — це система знання, вірніше — це поетапний розвиток ідеї, кожен з яких вона долає і включає в себе як свій момент. Тобто попередні істини не заперечуються, вони обмежуються в дії, але як обмежені зберігаються в цілому, в системі. Філософія для Гегеля можлива не як система готового завершеного знання (як метафізика), а як процес конструювання абсолютного знання, як діалектична філософія.

Формою діалектичного розвитку і побудови всієї системи у Гегеля є запозичений у Фіхте цикл — теза, антитеза, синтез — так звана тріада, згідно з якою думка (ідея) в своєму розвитку переходить у свою протилежність, яка на наступному етапі знімається своєю протилежністю і, завдяки цьому, примирює в собі два попередні етапи. Так коротко можна окреслити метод, який уможливлює філософію як систему абсолютного знання Гегеля.

Гегель, як і Шеллінг, виходив з принципу тотожності мислення і буття, з ідеї, яка зняла протилежність суб’єкта і об’єкта. Філософія, вважав він, повинна мати справу з абсолютним знанням, зі знанням, яке не залежить ні від предмета, ні від свідомості. Але таке абсолютне знання не дане безпосередньо, його необхідно досягти, засвоївши попередні неабсолютні форми. Шлях, який долає свідомість для досягнення абсолютного знання, зображений Гегелем у «Феноменології духу», — першій його зрілій праці. В ній розгорнуто широку панораму формування індивідуальної свідомості — від чуттєвості до понятійного рівня — і подальше збагачення її змістом через подолання (присвоєння) тих форм історико-соціального досвіду (досвід рабства, рицарства, буржуазних відносин) і культурних утворень (моралі, мистецтва, релігії і попередньої філософії), крізь які історично людство (за Гегелем, ідея) піднімалось до абсолютного знання. «Феноменологія духу» показова з огляду на реалізовані в ній такі ідеї:

1. Процес пізнання подано як циклічне повторення «опредметнення» свідомості й «розпредметнення» (подолання її предметності), як покладання об’єкта і зняття цього покладання (фіхтевські теза — антитеза — синтез). Під «опредметненням» Гегель розумів вихід свідомості назовні, набуття нею предметної форми (наприклад, інженер створив машину, художник — твір, парламент — конституцію). Це творіння стає самостійним предметом (об’єктом), який починає жити власним життям. При цьому його життя може вступити в суперечність із задумами творця (техніка породжує проблеми, конституція, як виявляється, не задовольняє людей тощо). Ця несумісність логіки суб’єкта і логіки життя об’єкта називається «відчуженням». Отже, «відчуження» — це таке відношення суб’єкта і об’єкта, за якого суб’єкт не бачить себе в своєму творінні, відмовляється визнати його своїм.

Для Гегеля «опредметнення» часто перетворюється на «відчуження» з тієї причини, що свідомість (ідеальне), втілюючись у предмет (матеріальне), відштовхує своє творіння саме тому, що воно матеріальне. Тобто «відчуження» набуває форми протистояння ідеального і матеріального. І це «відчуження» долається завдяки усвідомленню ідеєю того, що матеріальне творіння є її інобуттям (тобто її буттям в іншій формі). Ідея впізнає себе у своєму творінні й примиряється з ним.

Категорія «опредметнення» і похідна від неї «відчуження» відіграли значну роль у філософії Фейєрбаха і Маркса.

1. У «Феноменології духу» субстанція виступає як субстанція-суб’єкт. Під субстанцією Гегель, як і його попередники Фіхте і Шеллінг, розумів ідею, що розвивається.

Субстанція — це об’єктивовані, перетворені на щось самостійне форми знання (мистецтво, релігія, філософія та ін.). Але це знання (субстанція) рухається вперед реальними людьми (суб’єктами), які засвоюють готові форми і йдуть далі. В концепції субстанції (суспільного знання) і суб’єкта (свідомості індивіда) Гегель розвиває ідею єдності суспільно-історичного й індивідуального суб’єкта, долаючи робінзонаду (розгляд суб’єкта як окремого індивіда) попередньої філософії. Щоправда, ця єдність швидше декларується як загальний принцип, ніж обґрунтовується через конкретні форми. (Проблеми комунікації й інтерсуб’єктивності, які досліджують конкретні форми виходу за межі індивідуального суб’єкта, постали перед філософією лише в XX ст.)

1. «Феноменологія духу» побудована на принципі історизму. Філософію XVII—XVIII ст., предметом якої переважно була природа, час і історія, цікавили дотично. Натомість у XIX ст., коли предметом дослідження стає культура, проблеми історичності (часовості) виходять на передній план. І це зрозуміло, оскільки час не такий важливий для природи, як для культури. Час, історичність є способом існування, постійного самовідтворення культури. Ця думка в розгорнутому вигляді представлена вперше у філософії

Гегеля, для якої минуле існує в сучасній свідомості як її структурний елемент, як елемент її логічної розбудови. І тому для розуміння сучасного знання (свідомості) необхідно досліджувати шлях його історичного становлення.

Завдяки «Феноменології духу» окрема свідомість піднялася до абсолютної ідеї, яка, власне, і є предметом вивчення філософії Гегеля. Абсолютна ідея (Бог) у своєму розвитку долає такі ступені: спочатку вона розгортається у власній стихії — в «чистому» мисленні, відтак переходить у природу, але природа як матеріальне, тілесне не відповідає її суті і вона створює сферу духу, тобто людську культуру, яка перебуває в історичному розвитку. Отже, розвиток ідеї відбувається за діалектичною тріадою — теза (чисте мислення), антитеза (природа) і синтез (дух). Відповідно і система філософії Гегеля розпадається на «Логіку» як науку про чисте мислення, «Філософію природи» і «Філософію духу».

Згідно з принципом тотожності мислення і буття Гегель оголошує логіку вченням не тільки про мислення, але й про форми буття, оскільки сутністю буття є мислення. Предметом його логіки стають категорії. Але категорії у Гегеля — це не апріорні форми розсудку Канта. Вони є загальними поняттями розуму, моментами в розвитку абсолютної ідеї. Розвиток ідеї по східцях (категоріях) — від найбільш абстрактних і однобічних визначень до конкретних і повних — становить зміст логіки. Тобто Гегель намагався розташувати всі найзагальніші поняття в такому порядку, який відповідав би логіці розвитку будь-якого знання. Найзагальнішими вузловими моментами цього порядку є «буття», «сутність» і «поняття».

Справді, будь-яке пізнання предмета фіксує насамперед його буття (наприклад, атом є), далі пізнання проникає в його сутність (розкриває закономірності атома) і формує поняття (теорію атома). Тому логіка Гегеля і розпадається на три частини — «Буття», «Сутність» і «Поняття». Кожна з них, у свою чергу, також включає тріаду. Наприклад, «Буття» поділяється на якість, кількість, міру, які знову ж розпадаються на тріади. Завдяки цьому предметом дослідження «Логіки» стає понад 80 загальних понять, кожне з яких переходить у наступні й охоплює попередні. Зокрема, в «Бутті» Гегель розглянув взаємозв’язок категорій якості й кількості, їх перехід у міру. У «Сутності» показав єдність і взаємопроникнення протилежностей. «Поняття», як і вся система, вибудуване на принципі заперечення заперечення. Перехід кількості в якість, взаємопроникнення (боротьба) протилежностей і заперечення заперечення були піднесені в марксизмі до рангу трьох законів діалектики, яким намагалися підпорядкувати всі явища світу.

У «Логіці» Гегеля виявилася гнучкість понять, їх взаємозалежність, субординація за глибиною проникнення в суть. Свою логіку (як логіку розуму) він протиставляв формальній логіці Аристотеля, яку вважав логікою розсудку. Спроба радянських філософів на основі «Логіки» Гегеля, а також «Капіталу» Маркса створити «діалектичну» логіку, відмінну від традиційної аристотелівської, виявилась безплідною. І все ж «Логіка» Гегеля залишається неперевершеним зразком діалектики; розроблений ним діалектичний метод є одним з найпродуктивніших у філософії. Вразливим аспектом діалектичної логіки Гегеля є те, що вона нав’язує свою схему загальних понять (категорій) будь-якому предмету. Вона не виводить ці категорії з розвитку предмета, а намагається ззовні привнести їх у предмет. Логіка, що обмежує дійсність, постає як панлогізм. Однак не слід заперечувати і позитивної сторони діалектичної логіки. Саме завдяки їй загальні поняття (необхідність і випадковість, тотожність і відмінність та ін.) мисляться у взаємозв’язку, в переходах. Зміст цих понять через їх співвіднесення набув тієї визначеності, яка вислизала від розсудкового і буденного мислення.

«Філософія природи» Гегеля, попри деякі цікаві ідеї (про нерозривну єдність матерії, простору, часу і руху), є найменш оригінальним його твором. Характерно, що великий діалектик заперечував розвиток у природі, вважав, що матерія лише урізноманітнюється в просторі. Значно пліднішою є його «Філософія духу», в якій Гегель розглянув етапи розвитку духу, виклав свої погляди на мораль, право, історію, релігію, мистецтво. З усіх цих проблем він читав курси лекцій, які після його смерті опублікували слухачі. У них блискуче продемонстрована плідність діалектичного методу. І хоча Гегель часто нехтував змістом заради форми (втискував матеріал у тріади), але завдяки діалектиці його філософія стала одним з найвизначніших витворів в історії філософії.

Особливий інтерес становить гегелівське розуміння історії. Історія людства, на його думку, — це прогрес у пізнанні свободи, а ідеал історичного розвитку суспільства — досягнення свободи для всіх. Відповідно до цього Гегель поділив всесвітню історію на три періоди: східний, античний і германський. На Сході людина, за його словами, ще не дозріла до свободи, тому там усі раби, за винятком одного вільного — деспота; в античності частина суспільства піднялася до ідеї свободи, інша — раби. Тільки в Європі в Новий час свобода поширилася на всіх. Взірцем втілення свободи вважав німецьку монархію, що було очевидним заграванням з існуючою прусською політичною системою.

Загалом Гегель, який у молодості захоплювався ідеями Французької революції, в зрілу пору поступово схилявся до консерватизму і реакції. Державу він тлумачив як втілення ідеї Бога і розуму в світі. «Держава в собі і для себе є етичною тотальністю, реалізацією ідеї свободи, абсолютною ціллю розуму, найреальнішою свободою». Таке розуміння держави стало основою тоталітаризму: не держава існує заради громадян, а навпаки, громадяни для держави. Концепція Гегеля абсолютизувала тотальність, заради якої вона нехтувала одиничним, конкретним як несуттєвим. Іншими словами, Гегель прогледів особу, як новий центр, навколо якого організовувалося суспільне життя в Європі Нового часу.

Концепція Гегеля була піддана критиці його сучасниками і наступними філософами, які вказували на такі її вразливі сторони, як панлогізм (Шлегель, Шлейєрмахер, Шопенгауер, Керкегор), ігнорування конкретної людини, яку він віддав на поталу тотальності (Керкегор). Фейєрбах і Маркс критикували Гегеля за ідеалізм, за некритичне сприйняття існуючого в Пруссії соціального порядку як «розумного».

Ідеї Гегеля вплинули на формування філософії К. Маркса. Наприкінці XIX — на початку XX ст. вони пережили ренесанс у неогегельянстві й почасти у Франкфуртській школі.

4.5. Філософія Л. Фейєрбаха

Після смерті Гегеля прихильники його філософії поділилися на два табори — старогегельянців, які трималися за систему вчителя, і молодогегельянців, які перейняли деякі аспекти його методу. Виражаючи настрої німецької буржуазії напередодні революції 1848 р., молодогегельянці

Бруно Бауер (1809—1882), Давид Штраус (1808— 1874), Макс Штірнер (1806—1856) — вважали головним завданням філософії критику релігії. До молодогегельянців належав і Людвіг Фейєрбах, роль вчення якого в історико- філософському процесі визначається передусім тим, що воно стало проміжною ланкою між Гегелем і Марксом. Фейєрбах був учнем Гегеля, але під впливом суспільних настроїв і нових досягнень природознавства, яке він вивчав в університеті, перейшов на матеріалістичні позиції. Критиці релігії (насамперед християнства) присвячена основна його праця «Сутність християнства». Вихідна теза цієї критики полягала в тому, що сутність Бога -

це відчужена сутність людини. Людина, вважав він, створила за своєю подобою (сутністю) духовну істоту, яку наділила своїми рисами (мудрістю, силою, волею, добротою) і поклоняється своєму творінню. Отже, Бог — це сутність людини, перенесена на небо і протиставлена їй. Людина — страждуща істота, природа не відповідає на її страждання (сподівання, мрії) і людина творить Бога як своє відчуження.

Головне завдання своєї філософії Фейєрбах вбачав у подоланні релігійного відчуження. Людина повинна бачити в іншій людині Бога, ставитися до неї як до Бога, а не поклонятись вигаданій нею сутності. Це, на його думку, повертає людині всю повноту її буття. Але Фейєрбах не ставив собі запитання: хто є гарантом того, що розуміння людиною божественного, яке вона проектуватиме на інших людей, є справжнім, а не свавільним? Якщо мірою Бога є людина, тоді зникає сенс заклику бачити Бога в іншій людині.

Свою філософію Фейєрбах називав антропологізмом, оскільки людина проголошується основним предметом філософії. Суть фейєрбахівського антропологізму полягає в тому, що людина постає як родова істота, тобто як істота, наділена рисами, притаманними людському роду взагалі. Такими родовими рисами він вважав мислення (розум), волю і чуттєвість (серце). Значно менше уваги, порівняно з попередниками, він приділяв культуротворчій природі людини, її історичному способу буття.

4.6. Філософія марксизму

До лівого крила молодогегельянців належали також Карл Маркс (1818—1883) і Фрідріх Енгельс (1820—1895), творці марксизму.

*Марксизм — ідеологічна течія, яка охоплює філософію, політичну економію і «теорію» революційного перетворення буржуазного суспільства в соціалістичне і комуністичне (т. з. науковий соціалізм).*

Головним завданням цієї ідеологічної доктрини її творці проголосили звільнення робітничого класу (пролетаріату) від експлуатації та побудову вільного від соціального гноблення суспільства. В цьому плані вони виступили продовжувачами утопічних соціалістичних теорій (Томас Мор, Томмазо Кампанелла, Клод Сен-Сімон (1760—1825), Шарль Фур’є (1772— 1837) та ін.), які зображали щасливе суспільство, побудоване на засадах соціальної рівності та вільної праці. Шлях до побудови такого суспільства Маркс вбачав у знищенні приватної власності, яку вважав основою експлуатації людини людиною (причиною «відчуження» людини). Здійснити це покликаний історією вільний від пут приватної власності пролетаріат. Йому належить під керівництвом партії комуністів здійснити соціалістичну революцію.

Класова боротьба проголошувалася рушійною силою історії, і на цій підставі виправдовувалося насильницьке захоплення влади, встановлення диктатури пролетаріату, яка буде правити суспільством не на основі законів (буржуазних за своєю суттю), а на засадах революційної доцільності. Насилля, яке у Гегеля стихійно виконувало функцію повивальної бабусі історії, перетворене марксизмом на свідому практику окремої організації чи державного апарату, дорого обходилося народу, який спокутувався обі­цяними швидкими плодами. Скрізь, де були спроби втілення цієї доктрини в життя, за нею тягнувся широкий кривавий шлейф.

Філософські погляди Маркса і Енгельса сформувалися під впливом ідей Гегеля і Фейєрбаха. Основні їх філософські праці — «Рукописи 1844 року», «Капітал» К. Маркса, спільна з Енгельсом «Німецька ідеологія», «Анти-Дюрінг» Енгельса. Системний виклад філософії у них відсутній. її можна реконструювати на основі окремих концепцій та ідей, висловлених у вищезазначених та інших працях. Ці обставини породили різні, іноді протилежні, інтерпретації філософії марксизму.

Філософією марксизму є матеріалізм, або, як його називали в радянському марксизмі, діалектичний та історичний матеріалізм. її творці під впливом Фейєрбаха подолали ідеалізм Гегеля, але перейняли його діалектику (звідси назва «діалектичний матеріалізм», хоча в їх працях такий термін відсутній). Вони поширили матеріалізм на розуміння історії і суспільних явищ — створили історичний матеріалізм, або матеріалістичне розуміння історії. Такою є радянська версія філософії марксизму, яка має достатньо підстав, щоб претендувати на істину, оскільки ґрунтується на працях Енгельса і пізнього Маркса.

Дещо інший варіант філософії реконструюють на основі ранніх праць Маркса, в яких вихідною категорією для розуміння людини (суб’єкта) і світу (об’єкта) вважається матеріальна практика (матеріалістично переосмислена ідея активності Фіхте — Гегеля), а для розуміння суспільно-історичного процесу використовується категорія «відчуження» (приватна власність, капітал як «відчуження» людини, яке необхідно подолати). Цей варіант ма­рксизму розвивали переважно неомарксисти (Дьйордь Лукач (1885—1971) і Франкфуртська школа).

Незважаючи на різні інтерпретації, безперечною заслугою Маркса можна вважати те, що він підняв на вищий щабель матеріалізм. Попередні представники цієї течії — французькі матеріалісти і Фейєрбах — виходили з природи (матерії) і пояснювали людину (сферу культури) через природу. Така позиція, як відомо, називається натуралізмом. Маркс зробив спробу матеріалістичного тлумачення людини не як природної, а як практичної і, от­же, культурно-історичної істоти. Взявши практику (працю) за основу відношення людини і світу, він відкрив нові перспективи для матеріалістичного витлумачення проблем історії та культури, особи і свободи, практичної діяльності й пізнання.

Підхід до практики як до суспільно-історичної діяльності, що охоплює і процес пізнання, сприяв новому розумінню процесу пізнання. Маркс став розглядати його як суспільне явище, подолавши таким чином робінзонаду попереднього матеріалізму. Слід зазначити, що тлумачення пізнання як суспільного явища у філософії стало панівним тільки в XX ст. Щодо цього марксизм значно випередив свій час.

Слабкістю «практичної філософії» молодого Маркса є загальний характер (абстрактність, неконкретність) поняття «практика», недостатня узгодженість категорії «практика» і категорії «матерія» як вихідних при розбудові системи. Не зрозуміло, яка з них є вихідною, а яка похідною. Якщо вихідною є «практика», а матерія — вторинною, то це суперечить матеріалізму, а якщо вихідною мислиться матерія, то виникає загроза залишитись на натуралістичних позиціях попереднього матеріалізму (практика втрачає субстанційний характер).

Маркс і Енгельс ставили собі в заслугу те, що вони матеріалістично переосмислили діалектику Гегеля. Вони проголошували діалектику філософським методом, який всупереч метафізиці розглядає все суще в розвитку, визначає його через протилежні категорії. Однак в марксизмі відсутнє серйозне методологічне обґрунтування філософського знання загалом (його необхідності й можливості) та діалектики як методу зокрема. Марксизм сприйняв діалектику Гегеля, не довівши, чому саме вона є істиною. Таке запозичення називається епігонством.

Відстутність власного обґрунтування діалектики особливо яскраво проявилась у поглядах Енгельса, який онтологізував діалектику, тобто переніс на природу ті закономірності, які Гегель вивів стосовно категорій мислення (т. з.«діалектика природи»). Енгельс констатував закони діалектики (перехід кількості в якість, єдність протилежностей, заперечення заперечення), намагаючись довести їх істинність прикладами тогочасного природознавства. Таке доведення не є власне доведенням: дискусія емпіриків і раціоналістів засвідчила неможливість виведення універсальних філософських істин із фактів.

Прикметно, що Енгельс намагався надати гегелівським положенням характеру законів — чітких на зразок природознавства істин. Це свідчить про вплив на нього позитивізму, який поширював на філософію вимоги при­родознавства. Особливо яскраво несумісність діалектики Гегеля та Енгельса простежується у тлумаченні категорії «суперечність» (протиріччя). Для Гегеля, оскільки в нього філософія досліджує сферу мислення, протиріччя виступає джерелом розвитку. Справді, історія філософії свідчить, що парадокси, апорії, антиномії виникають на основі інтерпретації категорій (рух і спокій, конечне і безкінечне, єдине і множина тощо). Перенесення «протиріччя» в природу є абсурдом. У природі є протилежності, а не протиріччя. До речі, Гегель у «Філософії природи» щодо відношення про­тилежностей в природі не вживає терміну «протиріччя» (суперечність).

Дещо оригінальніший марксизм в іпостасі історичного матеріалізму (матеріалістичної інтерпретації історії), яка охоплює декілька концепцій, зокрема концепції філософії історії та соціальної філософії.

Згідно з Марксом, життя суспільства ґрунтується на матеріальному виробництві, яке включає продуктивні сили (знаряддя праці, кваліфікація робітника) і виробничі відносини (спосіб організації праці, який визначається формами власності на знаряддя виробництва). Історичний розвиток суспільства зумовлений розвитком продуктивних сил (техніки), що призводять до зміни виробничих відносин. Відповідно до форм цих відносин (форм власності) Маркс виокремив кілька універсальних етапів в історичному розвитку людства: первісний комунізм, рабовласництво, феодалізм, капіталізм і майбутній комунізм (з двома фазами — соціалістичною і власне комуністичною). В основу цієї концепції, як свідчать рукописи Маркса, покладено гегелівську схему — азійський (в деяких працях Маркс також веде мову про азійський спосіб виробництва), античний і германський періоди в історичному розвитку духу. Маркс дещо розширив її, надавши соціального змісту. Але ця схема хибує на європоцентризм і однолінійність в розумінні історичного процесу. З неї, зокрема, важко зрозуміти, чому феодалізм, у якому переважало сільське виробництво, замінив античне рабство, в якому на останньому етапі розвитку домінували ремесла і торгівля. Якщо відкинути цей аспект, а також гіпотетичний комунізм, то зі всієї послідовності формацій залишається два реальні історичні етапи, які більш-менш адекватно описує марксизм: феодалізм і капіталізм. На переході від першого до другого і вибудовується модель всієї філософії історії Маркса. У сучасній соціальній філософії ці етапи фіксуються більш універсальною схемою — як традиційне та індустріальне суспільства.

Стрижнем соціальної філософії Маркса (вчення про суспільство) є концепція базису і надбудови. Базисом (основою, головним чинником) він проголошував економічні відносини; надбудовою — політичні, правові, релігійні структури, а також ідеологію — політичні, правові, естетичні, моральні, філософські ідеї. Базис, стверджував Маркс, визначає надбудову; зміна базису зумовлює зміну надбудови. Вчення про базис і надбудову справило значний вплив на соціальну теорію наприкінці XIX — на початку XX ст. Цей вплив, зокрема, помітний у поглядах Макса Вебера, Карла Маннгейма (1893—1947) та інших мислителів. На його основі в XX ст. сформувалася соціологія знання — концепція, яка досліджує соціальну зумовленість знання, вплив суспільного буття на суспільну свідомість. Соціологія знання відкрила нову перспективу інтерпретації знання завдяки тому, що суб’єкт розширився до суспільства загалом. Однак вченню про базис і надбудову притаманні й обмеження:

1. Сучасні соціологи сходяться на тому, що ідея базису і надбудови більш-менш відповідає стану речей, який склався в буржуазному суспільстві, коли економіка була вирішальним фактором суспільного життя. У добуржуазних суспільствах вона не відігравала такої ролі.
2. М. Вебер в «Протестантській етиці» переконливо довів, що моральні цінності можуть мати вирішальний вплив на розвиток економіки. Отже, мова повинна йти не про однобічний вплив, а про взаємовплив. (Зокрема, те, що Україна інтегрується в ринкову систему повільніше від країн Балтії, зумовлено поширенням у Балтії протестантизму і католицизму — релігій, які більше пристосовані до ринкової економіки).
3. Твердження про залежність ідей від економічних відносин справедливе передусім щодо політичної ідеології. Щодо правових, моральних, релігійних і естетичних ідей, то узалежнення їх від економіки чи класів (інтерпретація їх як ідеологій) є дискусійним. Чиєю ідеологією є християнська мораль — рабовласницького, феодального чи буржуазного суспільства? Чи, можливо, вона містить вічні загальнолюдські цінності?

Зрозуміло, що інтерпретація правових, моральних, релігійних і естетичних цінностей як ідеологічних утворень релятивізує їх, тобто перетворює їх на щось відносне, нестійке. Така інтерпретація не може не позначитись на духовному укоріненні людини в життя. Ф. Енгельс напри­кінці життя відчув хибність такої інтерпретації співвідношення економіки й інших сфер суспільного життя і запропонував дещо інше формулювання: економіка мовби тільки в остаточному результаті й тільки на великих від­різках історії є домінуючою; при цьому слід враховувати і зворотний вплив на неї інших факторів. У цій інтерпретації проступило те, що було приховано із самого початку: базис і надбудова — дуже загальна модель, яка малопро­дуктивна при аналізі конкретного суспільства.

Маркс, услід за Фейєрбахом, констатував відчуження людини в сучасному йому суспільстві, але це відчуження він трактував універсальніше, ніж творець антропологічної філософії. На його думку, релігійне (ідеологічне взагалі) відчуження основане на приватній власності, яка є джерелом відчуження. Подолання приватної власності зумовлює, на його думку, падіння всіх інших форм відчуження. Він не бачив того, що людина як особа може реалізуватися лише за умов приватної власності й права. Цим породжене його негативне ставлення до громадянського суспільства. Щодо цього марксизм є спадкоємцем німецької класичної філософії, яка (за винятком Канта), на відміну від Просвітництва, фактично віддала особу (одиничне, окреме) під владу тотального (духу), суспільного цілого. Маркс не помічав того, що відчужені форми, подібно до облаштунків рицаря, є чужими для тіла, але водночас і захищають його.

Концепція відчуження суперечлива і методологічно. Поняття «відчуження» сутності людини має сенс за умови визнання певної незмінної сутності, «істинної природи» людини, яка викривляється певним «неістинним» суспільством. Іншими словами, поняття «відчуження» має сенс за антропологічної інтерпретації людини, інтерпретації, подібної до фейєрбахівської, коли людина мислиться як істота з певними усталеними рисами. До такого розуміння людини Маркс і схилявся в «Рукописах 1844». Однак майже одночасно в «Тезах про Фейєрбаха» він проголошує, що така родова сутність людини не існує, що сутність людини — це сукупність суспільних відносин, тобто яке суспільство, така і людина. Але якщо така усталена сутність не існує, то немає сенсу і поняття «відчуження»: людина, сформована в будь-якому суспільстві, буде почувати себе відповідною відносинам цього суспільства. Характерно, що цієї суперечності антропологічного і соціального підходів до людини сам марксизм так і не помітив. Це породило спробу поєднати концепцію відчуження і заперечення антропологічного підходу до людини.

Не знайшла однозначного вирішення в соціальній теорії Маркса і проблема співвідношення одиничного (особи, людини) і загального (соціального цілого, інституцій). З одного боку, Маркс ніби йде від людини до конституювання соціального цілого. Про це свідчить твердження, що люди творять історію. Історія, соціальне ціле постають як похідні від діяльності людей. Однак, з іншого боку, історія для Маркса — це природно- історичний процес, який твориться розвитком економіки. І окремі люди постають у ньому як функція від соціального цілого. Тут задіяний інший методологічний принцип — від суспільного цілого до людини.

Суперечність цих методологічних підходів залишилась не виявленою і в цьому не можна звинувачувати Маркса, оскільки на той час обидва підходи в соціальній теорії тільки започатковувалися. Інша річ, що сучасні прихиль­ники Маркса не бачать цієї непослідовності, яка очевидна в світлі сучасних соціальних теорій.

Філософія Маркса загалом вкладається в контури традиції німецької класичної філософії. Однак в одному аспекті вона виходить за них і постає як некласична філософія. Це стосується інтерпретації філософії як ідеології. За всієї невизначеності цього терміна в Маркса головний зміст його полягає в тому, що ідеологія приховує, завуальовує справжні соціальні інтереси, що вона є відображенням соціального буття. Отже, вона є ірраціональним, не до кінця «прозорим творінням».

Під таким кутом зору філософія постає не просто як творіння одного розуму, адресоване іншому розуму, а насамперед як вияв певних соціальних інтересів і суспільних відносин. Незважаючи на загрозу вульгарного соціо­логізму, можливого за такої соціологічної інтерпретації філософських ідей, слід відзначити її плідність, на чому і вибудовується соціологія знання. У цьому тлумаченні філософських ідей крізь призму феноменів, які виходять за межі самої філософії (соціальне буття у Маркса, підсвідоме у Фрейда, воля у Ніцше тощо), полягає одна з принципових відмінностей класичної та некласичної філософій. У тлумаченні філософії як ідеології Маркс пориває з класичною традицією в розумінні філософії.

Німецька класична філософія, за винятком Канта, осмислювала людину (її свідомість, пізнання) в лоні культури та історії. Вона схилялася до ідеї домінування тотальності (цілого, загального) над одиничним (особою, окремою людиною). Піднявши ідеї творчості, діяльності, свободи, вона приписала їх цілому — духові, суспільству, а не окремій людині. У цьому сенсі вона була антитезою Просвітництву, яке виходило від окремої людини як особи, хоча людину воно розглядало на тлі природи (звідси концепція «природних прав» та ін.). Подальший розвиток філософії полягав у подоланні цих крайніх позицій — осмисленні людиною себе як особи в лоні культури, тобто в подоланні позиції натуралізму, з одного боку, і тотальності Гегеля та Маркса — з іншого.

**Tема 5. Сучасна світова філософія**

**План лекції:**

* 1. Позитивізм.
  2. Прагматизм.
  3. Ірраціоналізм у сучасній філософії.
  4. «Філософія життя».
  5. Феноменологія.
  6. Екзистенційна філософія.

**5.1. Позитивізм**

Розвиток науки в XIX ст. (досягнення німецьких вчених — Карла Вейєрштраса (1815—1897), Георга Кантора (1845—1918), Георга Рімана (1826—1866) — в математиці, англійців Майкла Фарадея (1791—1867), Джеймса Максвелла (1831—1879) та німця Германа Гельмгольца (1821— 1894) — у фізиці, шведа Єнса Берцеліуса (1779— 1848) і росіянина Дмитра Менделєєва (1834—1907) — в хімії, англійця Чарльза Дарвіна (1809—1882) — в біології), усвідомлення її значущості для промисловості та суспільного добробуту зумовили виникнення позитивізму — філософської течії, головним предметом якої стало наукове знання, яке він називає «позитивним».

*Позитивізм (франц. positivisme — умовний, позитивний, побудований на думці) — філософський напрям, який єдиним джерелом істинного знання проголошує емпіричний досвід, заперечуючи пізнавальну цінність філософських знань, теоретичного мислення.*

Позитивізм протиставляє таке «позитивне» знання «метафізичному», або спекулятивному, яке виходить за межі фактів. Він не тільки занурює філософію в наукову проблематику, а намагається і розбудувати філософію на основі критеріїв науковості, характерних для природознавства (конкретних або точних наук). Позитивізм (філософія «позитивного» знання), який часто називають «філософією науки» — одна з найвпливовіших течій останніх півтора століть. Видозмінюючись (від позитивізму до махізму і далі до неопозитивізму), він багато в чому визначив духовне обличчя людства сучасної епохи, яку характеризує розвиток науки і техніки.

Теоретичним джерелом позитивізму є Просвітництво з його вірою у всемогутність розуму, в науково-технічний прогрес, а також англійський емпіризм Локка і Юма.

Основні ідеї та настанови позитивізму можна звести до таких тверджень:

1. Справжня наука не виходить за сферу фактів, за межі чуттєвого даного. Вона не гониться за невловимими першоосновами і першопричинами. Звідси бере початок заперечення метафізики, яка не дотримується цієї вимоги.
2. Наука, яка вивчає факти, є всемогутньою. Не існує меж науковому пізнанню.
3. Суспільство також підлягає науковому пізнанню. Наукою про суспільство є соціологія.
4. Розвиток науки і техніки, а також соціології є запорукою суспільного прогресу.

Під наукою позитивізм розуміє знання, побудоване на зразок природознавства. Вироблені природознавством критерії науковості та методи пізнання він розглядає як ідеал науки.

Світогляд, який намагається вирішити основні проблеми — що таке світ, людина, що таке добро, прекрасне тощо, виходячи з наукового знання, називають сцієнтизмом (лат. scientia — наука). Позитивізм є типовим сцієнтичним світоглядом. Сцієнтизм хибує тим, що намагається звести існування людини до буття речі серед інших речей, не бачить специфіки людського існування (екзистенції), яку не можна зрозуміти, виходячи зі знання природи. В цьому сенсі сцієнтизм (і позитивізм як його різновид) є опонентом антропологічного (гуманістичного) світогляду, який за вихідне обирає специфіку людського буття в світі. Виразниками антропологічної тенденції у філософії наприкінці XIX — XX ст. є філософія життя, феноме­нологія, екзистенціалізм та герменевтика. Наприкінці XIX — протягом XX ст. опозиція сцієнтизму й антропологізму є однією з найважливіших у світовій філософії, культурі загалом.

Засновником позитивізму є французький мислитель Огюст Конт. Йому належить 6-томний «Курс позитивної філософії», надрукований у 1830— 1842 рр. Виступивши ідеологом науки, Конт не тільки високо підніс її статус, а й зробив її своєрідною релігією.

Підґрунтям концепції Конта є закон трьох стадій. На його думку, кожне з понять, і відповідно знання загалом, неминуче долає три такі стадії:

1. теологічну, або фіктивну, коли за явищами шукають надприродні сили — божества тощо;
2. метафізичну, або абстрактну, коли за явищами вбачають абстрактні сутності й сили — субстанції, флогістони тощо;
3. наукову, або позитивну, коли між явищами відкриваються незмінні закони.

Принципова відмінність позитивної стадії від попередніх полягає в тому, що явища не пояснюються через щось інше, потойбічне їм, а описуються через зв’язок з іншими явищами. В законі трьох стадій Конт правильно розпізнав тенденцію зростання ролі наукового знання в історичному розвитку суспільства. Однак він неправомірно надав дим змінам стадійності. Насправді знання фактів (за Контом, позитивне знання) завжди було притаманне людині, без нього неможлива практична діяльність. Поширення наукового знання в Новий час не привело до заперечення релігії та філософії. Конт не вбачав своєрідності релігії, метафізики і науки, відмінності їх функцій у суспільстві. Загалом закон трьох стадій хибує на «метафізичність» (на неправомірне, невідповідне фактам узагальнення), проти якої сам Конт так пристрасно боровся.

З двох типів наукових теорій — описових, які встановлюють закономірні зв’язки між явищами (фіксація залежності розширення металічного стержня від температури), і пояснювальних, які намагаються проникнути в сутність явищ (пояснення розширення стержня через атомну структуру речовини), Конт віддав перевагу описовому. Наука, на його думку, повинна відповідати на запитання «як?», а не «чому?». Цей вузький емпіризм є характерною рисою позитивізму на всіх етапах його розвитку. В ньому коріниться як сила (застереження проти використання в поясненні надуманих сутностей), так і слабкість (скептицизм, недовір’я до розуму, що сковує політ наукової думки).

Безсумнівною заслугою Конта є заснування соціології як окремої конкретної науки про суспільство. На його думку, знання про суспільство найпізніше долає метафізичну стадію, але час конкретної науки про суспільство вже настав. Основні розділи цієї дисциліни — соціальна статика, що вивчає суспільні інституції, і соціальна динаміка, що досліджує закони розвитку суспільства. Соціологія, за його словами, є запорукою раціональної політики. Незважаючи на те, що соціологія Конта містить багато надуманого, здогад про необхідність конкретного вивчення соціальних явищ і врахування набутого знання при управлінні суспільством був геніальним прозрінням ми­слителя.

Конт відомий також завдяки своїй класифікації наук, яку він здійснив за принципом сходження від простого до складного (пізніше без посилання на автора вона була використана Ф. Енгельсом). Вона передбачає таку послідовність: математика, астрономія, фізика, хімія, біологія, соціологія, мораль. Це свідчить про те, що гуманітарним наукам (історії, юриспруденції, філології тощо) Конт не надавав особливого значення. Під наукою він розумів передусім природознавство.

Філософії в системі Конта відводиться роль науки про науки, енциклопедичної суми наук, вірніше — роль «служанки науки». Вона зорієнтована тільки на наукову проблематику (класифікація наук, упорядкування наукового знання в цілісну систему, дослідження методів наукового пізнання). Філософія не здобуває свій матеріал самостійно, а отримує його через конкретні науки. Позитивізм спричинив нігілістичне ставлення до філософії, бо звужена до ролі «служанки науки», філософія приречена на втрату власного вагомого слова й у сфері наукового знання.

Конт фактично зігнорував світоглядну функцію філософії. Проблеми місця людини в світі, сенсу людського життя та ін., які виводять філософію за вузькі межі наукової проблематики, є духовно чужими позитивізму. Об’­єктивно філософія Конта сприяла виокремленню філософії науки в окрему галузь філософського знання. В цьому безсумнівна його заслуга. Справедливо його вважають і засновником соціології як конкретної науки.

Ідеї Конта були підхоплені англійським філософом Джоном-Стюартом Міллем (1806—1873), який став відомим завдяки праці «Система логіки». Мілль — принциповий емпірик, він навіть математичні й логічні принципи вважав індуктивними узагальненнями, які мають тільки вірогідний характер. Він проголошував ідею свободи особи, стверджував, що свободі кожного поставлено межу тільки в свободі іншої особи. Відмінність людей, різнома­нітність характерів — благо для суспільства. Мілль одним з перших теоретично обґрунтував необхідність захисту права меншості в парламенті. Демократія, щоб не перетворитись на тиранію, повинна брати до уваги інтереси не тільки більшості, а й меншості.

В етиці Мілль був послідовником англійського філософа-утилітариста Єремії Бентама (1748—1832). Засадою утилітаризму є прагнення до максимально можливого щастя для якомога більшої кількості осіб за мінімуму страждання. Погляди Мілля вплинули на американського філософа, засновника прагматизму Чарльза Пірса (1839—1914) і на Г. Спенсера.

Одним з найвідоміших позитивістів «першої хвилі» є англійський мислитель Герберт Спенсер (1820—1903), багатотомна «Синтетична філософія» якого користувалася великою популярністю в середовищі науково-технічної інтелігенції другої половини XIX — початку XX ст.

Проблема співвідношення науки і релігії є актуальною для кожної з історичних епох і кожна з них вирішує її по-своєму. В другій половині XIX ст. під впливом наукових відкриттів, особливо дарвінізму, зокрема вчення про походження людини, які брали під сумнів традиційні релігійні уявлення, особливої гостроти набула проблема співвідношення науки і релігії. Позитивізм, що виступав як філософія науки, змушений був дати відповідь на це питання.

Конт заперечував традиційну релігію, намагався на її місці утвердити щось на зразок «позитивної релігії» з культом Людства. Це відповідало ранньому позитивізму. Серйозне теоретичне обґрунтування співвідношення науки і релігії з позиції позитивізму дав Спенсер, стверджуючи, що існуючі релігії не дають зрозумілої відповіді на питання про першооснову всього сущого. Розумом не можна збагнути створення світу з нічого. Всі релігії, зре­штою, визнають, що першопричина світу є таємницею, яку неможливо осягнути. Але в такому ж відношенні до першооснови, на його думку, перебуває і наука. Поняття матерії, простору, часу (зокрема їх подільність до безкінечності) так само мало збагненні, як і релігійний Абсолют. Це визнання незбагненності, непізнаваності Абсолюту (першооснови) і споріднює, на думку Спенсера, релігію та науку. Релігія не повинна тільки претендувати на позитивне знання про Абсолют (тобто бути наукою про Бога), а наука не повинна виходити за межі позитивного знання. Реальність, яка прихована за явищами, людині не відома і завжди буде такою. Тому, на його думку, суперечка науки і релігії, а також матеріалістів і спіритуалістів (так за англійською традицією називають ідеалістів) є безплідною. В розумінні філософії Спенсер іде за Контом, замикаючи її в межах наукової проблематики. Філософія мислиться більш узагальненим знанням порівняно зі знанням конкретних наук. Така філософія, хоча й не є сумою конкретних наукових знань, а їх узагальненням, принципово не відрізняється від науки.

Спенсер увійшов в історію філософії як творець концепції еволюції. Почав розробляти її за кілька років до опублікування в 1859 р. «Походження видів» Дарвіна, який, безперечно, вплинув на його погляди. На думку Спенсера, еволюція є універсальним явищем. Всесвіт, біологічний світ і окремі організми, суспільство і окремі соціальні явища підлягають певним еволюційним змінам. Він наголошував на трьох важливих моментах еволюції:

1. Перехід від відокремленого стану елементів до зв’язаного (інтеграція, або концентрація). Перш ніж розвиватись, система повинна утворитись.
2. Диференціація, тобто перехід від однорідного стану до різнорідного. Йдеться, зокрема, про спеціалізацію органів, поділ праці в суспільстві тощо.
3. Зростання порядку, перехід від невизначеності до визначеності.

Загалом еволюцію він розумів як перехід від відособленої однорідності

(гомогенності) до зв’язаної різнорідності (гетерогенності). Порушені Спенсером проблеми (упорядкування хаосу) є предметом вивчення нової науки синергетики, а його можна вважати одним із її попередників. Концепція еволюції Спенсера виникла на основі біології. Звідси походить біологізм його поглядів на суспільство. Моральні норми, наприклад, він розглядав як інструменти пристосування людини до середовища.

Філософські побудови Конта і Спенсера, які ґрунтувалися на узагальненні сучасного їм наукового знання, виявилися вразливими: радикальна зміна наукових теорій протягом кількох десятиліть зумовила руйнування філософських узагальнень, які підносились над ними. Тому позитивізм «першої хвилі» змушений був поступитись місцем позитивізму «другої хвилі», який висунув на передній план теорію наукового пізнання.

*Махізм і емпіріокритицизм («друга хвиля» позитивізму)*

Позитивізм у розумінні відношення філософії та науки в стислій формі повторив розвиток їх взаємозв’язків протягом тисячолітньої історії. Історично на першому етапі філософія мислилась як наука наук, як перша наука. Починаючи з Нового часу, у зв’язку зі становленням окремих наук, роль філософії у ставленні до науки все більше зводилася до методології наукового пізнання. Така трансформація співвідношення філософії та науки відбулась і в позитивізмі. Якщо Конт і Спенсер мислили філософію як своєрідну інтегральну «синтетичну» науку, то їх спадкоємці — представники «другої хвилі» позитивізму, усвідомивши марність подібних прагнень, звели філософію до методології наукового пізнання.

До «другого» позитивізму прийнято відносити близькі за змістом філософські погляди відомого австрійського фізика Ернста Маха (1838— 1916) і швейцарського філософа творця емпіріокритицизму Ріхарда Авенаріуса (1843— 1896). Обидва вони мислили в руслі ідей і настанов позитивізму: філософію замикали на наукове знання (емпіричне іі описове), на неї поширювали критерії науковості, вироблені для точної емпіричної науки.

Виникнення «другого» позитивізму спричинив крах ідеї «синтетичної» філософії Конта—Спенсера, криза механіцизму в науці (механічних моделей пояснення світу), яка постала у зв’язку з дослідженням електромагнітних явищ у фізиці, поява теорій-конструктів, які не вкладались у межі традиційної гносеології, що розглядала пізнання як «копіювання» дійсності.

Філософію Мах зводив фактично до методології наукового пізнання. Саме пізнання він (як і Авенаріус) розглядав як процес прогресивної адаптації людини до середовища (інтерпретує його як біологічно доцільне явище). Вважав, що основою наукового знання є не факти, а відчуття. Прагнучи радикалізувати емпіризм позитивістів, Мах і Авенаріус «розкладали» факти на складові елементи-відчуття, які проголошували вихідними «нейтральними» елементами досвіду. На основі цих елементів «конституюється» світ; вони ж і є основою наукового пізнання. Мах стверджував, що поняття фізики, якими б абстрактними вони не були, «завжди можна простежити до чуттєвих елементів, з яких вони побудовані». Все інше в науці, що не зводиться до подібних елементів досвіду, є «метафізичним мотлохом». Таким «мотлохом» він вважав поняття «сутність», «субстанція», «абсолют», «причина». З цих засад проростало його негативне ставлення до «метафізичної» опозиції «матеріалізм —ідеалізм», яка, на думку Маха, позбавлена сенсу.

Сильні аспекти радикального емпіризму Маха виявилися в його критиці класичної механіки Ньютона. Він заперечував існування абсолютного часу і простору класичної механіки на тій підставі, що вони не представлені в досвіді. Подібні поняття Мах називав «концептуальними чудовиськами». Його критика засадничих понять механіки Ньютона відчутно вплинула на формування теорії відносності.

Однак радикальний емпіризм має і слабкі сторони. Адже жорстко прив’язана до відчуттів думка не здатна до польоту, до вільного конструювання нових концепцій. Очевидно, тому Мах не прийняв теорії відносності та ідеї атомізму, які на той час не «прив’язувались» до відчуттів. Альберт Ейнштейн, який перебував під впливом поглядів Маха під час створення ним теорії відносності, змушений був пізніше визнати, що Мах «недооцінив конструктивний і спекулятивний характер наукового мислення».

Пізніші дослідження в галузі психології переконливо засвідчили, що ніяких «нейтральних» елементів досвіду, вільних від ззовні внесених смислів чи інтерпретації, немає і бути не може. Будь-яке відчуття існує як складова певного цілого — певних пізнавальних образів, обставин (експерименту, спостереження), співвідноситься з певним теоретичним контекстом. А це означає, що його смислове навантаження задається цим цілим. Прагнення знайти «нейтральні», «чисті» відчуття, факти, позбавлені смислового навантаження, є гносеологічною утопією.

Маха й Авенаріуса часто критикують за суб’єктивний ідеалізм, за наслідування Берклі та Юма. Справді, Авенаріус висунув концепцію «принципової координації», згідно з якою об’єкт не існує без суб’єкта, а Мах проголосив відчуття елементами світу. Завдяки цьому вони, на перший погляд, відтворюють позицію англійських емпіриків, суб’єктивних ідеалістів. Насправді Берклі та Юм «конструювали» світ буденної свідомості, про­голошували наш світ комплексом відчуттів. У Маха йшлося про науку та її світ. Наприкінці XIX — на початку XX ст. стає очевидним, що реальність, яку пізнає наука, є штучною математизованою реальністю, що існує тільки в уяві її творців. Без суб’єкта, вченого такої реальності (об’єкта) не існує. Була підтверджена думка Канта, згідно з якою розсудок пізнає дійсність, яку він сам уконституював. Світ, який Мах конституює з елементів-відчуттів, — це науковий світ, штучна реальність, яка не існує об’єктивно, сама по собі. Звідси й висновок, що наукові конструкції не є «копіями» світу, в якому живе людина («світу речей у собі», за Кантом), що їх ставлення до цього реального світу опосередковане уявними реальностями (об’єктами), які не існують без суб’єкта. Отже, суб’єктивний ідеалізм Маха й Авенаріуса не цілком зводиться до позиції Берклі.

Підхід Маха до пізнання як до біологічно доцільного явища виявився в тому, що наукове пізнання він розглядав під кутом зору «економії мислення». Ця точка зору не позбавлена певного раціонального змісту, оскільки наука систематизує, схематизує, типізує (спрощує) дійсність, тобто є ефективним засобом її пояснення і перетворення. Однак термін «економія мислення» є не цілком визначеним. У сучасній науці використовується близький за змістом, але чіткіший за формою принцип простоти. Так, до гіпотези висувається вимога бути логічно якомога простішою.

Історія дала повчальний урок любителям жорстко і спрощено пов’язувати науку та філософію, філософію й ідеологію. «Реакційна» суб’єктивно-ідеалістична концепція Маха вплинула (а такі факти не часті в історії науки) на радикальне переосмислення фізичної теорії. А «науковий», «прогресивний», «матеріалістичний» твір Леніна ледь не став перепоною для теорії відносності, спричинив гоніння на генетиків та кібернетиків в СРСР. Це урок для «носіїв абсолютної істини» у філософії, які в боротьбі зі своїми опонентами вдаються до ідеологічних ярликів.

*Конвенціоналізм А. Пуанкаре*

Дещо відмінною від позитивістської концепції, хоч певною мірою і близькою до неї, є філософія науки французького математика Анрі Пуанкаре (1854—1912). Як філософ науки, він став відомим завдяки створеній ним концепції конвенціоналізму.

*Конвенціоналізм (лат. conventio — угода, договір) — філософський напрям, згідно з яким наукові теорії та поняття є наслідком довільної угоди (конвенції) між ученими, укладеної за принципом «зручності», «економії мислення».*

Суть цієї концепції полягає в тому, що принципи наукової теорії проголошуються довільними конструкціями, які умовно приймаються за істини. Іншими словами, на думку конвенціоналістів, вчені погоджуються вважати пенні наукові твердження істинами, укладають конвенцію щодо їх істинності.

До такої концепції Пуанкаре прийшов, аналізуючи стан справ у математиці. У зв’язку зі створенням неевклідових геометрій постали питання, на чому ґрунтуються їх вихідні принципи (і отже, яку з них слід вважати істинною). Пуанкаре заявив, що «ці принципи суть не що інше, як конвенції», тобто довільно можна прийняти за істину будь-яку з геометрій.

Конвенціоналізм виник і тому, що нові наукові теорії (насамперед, теорії некласичної фізики) перестали бути «копіями» реальності й перетворились на теорії, що конструюють штучні реальності (теорії- конструкти). У цих теоріях зросла роль неемпіричних критеріїв істини і фак­тора довільного вибору вченого. Так, за наявності двох чи більше теоретичних конструкцій, які однаково узгоджуються з фактами (явище, що не вкладається в межі наївної концепції «копіювання» реальності), вибір на користь однієї з них робиться на основі таких допоміжних критеріїв, як логічна простота, інтуїція вченого та ін.

Отже, конвенціоналізм виявив відносну самостійність і самодостатність наукової теорії, її (в певних межах) незалежність від емпіричних фактів. Однак така позиція таїла в собі загрозу заперечення об’єктивності наукового знання. Подібних поглядів дотримувався крайній конвенціоналіст француз Едуард Леруа (1870—1954). У дискусії з ним Пуанкаре змушений був визнати, що відбір наукових концепцій відбувається, врешті-решт, на основі їх ефективності або емпіричного контролю. Отже, факти були визнані як остаточні критерії відбору (істинності) теорій.

Заслуга конвенціоналізму в тому, що він звільнив наукові концепції від жорсткої залежності від сфери фактів, як того вимагали позитивістські традиції. Можна погодитись з оцінкою, яку дали поглядам Пуанкаре Д. Реале і Д. Антісері: «Конвенціоналізм — глибока і змістовна філософія науки. [Розправившись і](#bookmark6)з фетишистським міфом про «факт» та іншими презумпціями позитивістського напряму, він реабілітував роль уяви в науці, показав динамізм наукового знання».

*Неопозитивізм і аналітична філософія*

Розвиток філософії як науки у XX ст. тісно пов’язаний з такими течіями, як аналітична філософія і неопозитивізм (логічний позитивізм). Головним предметом їх дослідження стає мова — наукова і побутова.

Обидві течії тісно взаємопов’язані, їх споріднює предмет дослідження — мова і прагнення вилучити метафізику з наукового знання. У процесі розвитку вони впливали одна на одну. В радянській філософській літературі обох відносили до неопозитивізму. Однак мають рацію дослідники, які розмежовують і дещо по-іншому співвідносять їх. Аналітична філософія досліджує побутову мову, визнає осмисленість філософських тверджень. Виходячи з цього, аналітики розглядають усю філософську проблематику — гносеологічну, аксіологічну, праксеологічну. Неопозитивісти досліджують лише мову науки. Вони за традицією зводять філософію до методології науки. За проблематикою неопозитивізм вужчий від аналітичної філософії.

Неопозитивізм. До цієї течії традиційно відносять представників Віденського гуртка австрійського філософа Мориця Шліка (1882—1936), німецько-американського філософа Рудольфа Карнапа (1891—1970), австро- американського філософа Філіпа Франка (1884—1966) та інших, які поєднували аналіз мови науки з основними настановами позитивізму. До нього відносять також раннього Вітгенштейна (періоду «Логіко- філософського трактату»).

*Неопозитивізм (грец. neos — новий і лат. positivus — умовний, позитивний) — один із основних напрямів філософії XX ст., який зводить філософію до аналізу мови науки і намагається вилучити з науки поняття («метафізичні залишки»), які, на його думку, не грунтуються на фактах.*

Неопозитивізм, або, як його ще називають, логічний позитивізм, виник у 20-х роках XX ст. під впливом ідей математиків і логіків Готлоба Фреге (1848—1925) і Б. Рассела. На відміну від махізму, що розглядав наукове мис­лення як біологічний і психологічний процес, неопозитивісти підходять до наукової теорії як до логічної та мовної конструкції. В цьому виявляється вплив конвенціоналізму.

Безперечною заслугою неопозитивістів перед наукою є порушення проблеми чіткості й недвозначності мови науки, вилучення з неї позбавлених сенсу висловів. Виходячи з того, що найчіткішою є формалізована мова (на зразок мови математики), вони намагались максимально формалізувати мову науки, перетворити на універсальну мову науки математичну логіку, яку активно розвивали у своїх працях.

Центральною для неопозитивізму є проблема значення наукових висловів. Шлік навіть стверджував, що предметом філософії є не пошук істини, а «дослідження значень». Значення висловам задається, на його думку, способом його перевірки, тобто верифікацією. Формалізована знакова система (логічно послідовна і внутрішньо несуперечлива) набуває певного значення, тобто про щось говорить лише через зведення її до тверджень, що фіксують безпосередній досвід («протокольні твердження»). Ця, досить не проста процедура зіставлення, оскільки понятійне твердження потрібно перекласти на мову фактів, називається верифікацією. На думку неопозитивістів, наукові твердження є осмисленими (мають значення) лише тоді, коли їх можна звести до інших осмислених висловів (довести їх тотожність), або тоді, коли їх можна безпосередньо верифікувати.

Сукупність усіх протокольних тверджень є, на їх думку, емпіричним базисом науки, який вони розглядали як остаточний, незалежний від теорії, фундамент для всієї будови науки. Твердження, які принципово не зводяться до чуттєвих даних (не задовольняють вимог верифікації), проголошуються пустими, тобто позбавленими значення.

Верифікація розглядається ними як демаркаційна лінія, що відмежовує наукове знання від усякого іншого (релігійного, містичного, етичного). Але основний пафос неопозитивістів полягає у відмежуванні наукового знання від метафізики. Метафізичні твердження, на їх думку, не верифікуються. Судження «душа безсмертна», «Бог існує», «матерія є першоосновою сущого» не можна звести до «протокольних тверджень», що фіксують чуттєві дані. Філософські твердження, вважають неопозитивісти, не істинні й не хибні, вони просто позбавлені значення (сенсу). «Більшість тверджень і питань, що трактуються як філософські, не хибні, а позбавлені смислу», — стверджував Вітгенштейн.

Принцип верифікації різко розмежовує наукове і філософське знання. Як свідчать пізніші дослідження, межа між ними не така чітка, як вважали прихильники неопозитивізму. Слабкість їх позиції полягає в тому, що вони звели значення твердження до процедури його верифікації. Насправді виявилось, що неверифіковані твердження (а такими є більшість філософських тверджень) не можна однозначно вважати позбавленими значення, безсмисленими. Більше того, виявилось, що жорсткій вимозі верифікації не відповідають не тільки філософські, а й загальнонаукові твердження, зокрема вирази, що фіксують закони науки, адже одиничний факт підтвердження істинності закону при верифікації не в змозі надати йому значення всезагальності. Ця та інші обставини змусили неопозитивістів послабити вимоги верифікації та відповідно пригасити протистояння між філософським і науковим знанням.

Метою філософії неопозитивісти вважали «логічне прояснення думок», для чого застосовували процедури ототожнення висловів та їх верифікацію. Вони намагались побудувати ідеальну модель знання за взірцем наукового знання. Однак, як з’ясувалось пізніше, концепція «значення», що ґрунтувалася на верифікації, не витримала логічної критики. Така доля спіткала і редукцію (зведення) всякого знання до наукового. Стало очевидним, що не існує єдиної універсальної моделі знання.

Аналітична філософія. Криза настанов логічного позитивізму дала поштовх для пошуку розв’язання цих же проблем аналітичною філософією (назва походить від методу, яким користувалися його представники — аналізу мови), яка почала бурхливо розвиватись у 40-ві роки XX ст. и Англії, а пізніше в США. Передумови її були закладені Бертраном Расселом (1872— 1970) і Джорджем Муром (1873—1958), а наймогутніший поштовх був наданий працями Людвіга Вітгенштейна (1889—1951) періоду 40—50 років. До цієї течії також належать їх послідовники Гілберт Райл (1907—1976), Джон Остін (1911—1960) — представники так званої кембриджсько- оксфордської школи.

Взагалі аналіз мови як засобу, за допомогою якого виражається і набувається філософське знання, є одним з традиційних філософських методів поряд з діалектикою, феноменологією, трансцендентальним методом та ін. До цього методу вдавались ще номіналісти (Оккам), Гоббс та ін. У XX ст. аналітична філософія (лінгвістичний аналіз), набувши особливого поширення в англомовних країнах, стає однією з найвпливовіших течій.

Аналітична філософія (філософія лінгвістичного аналізу) багато в чому продовжує традицію логічного позитивізму (неопозитивізму). Це стосується, зокрема, досліджуваної проблематики і розуміння функції філософії. Однак між ними існує і принципова відмінність. З цього приводу російський філософ В. Лекторський зазначав: «Лінгвістичний аналіз свідомо протиставляє себе логічному позитивізму. [Це](#bookmark7) виразилось у принциповій відмові лінгвістичних аналітиків від верифікаційної теорії значення..., в неприйнятті тези про те, що наукові міркування є ідеальною моделлю всякого осмисленного міркування.»! Звідси випливали далекосяжні висновки, зокрема і такі, що філософські, релігійні, політичні та інші мовні вислови є також осмисленими.

Найсуттєвіша відмінність аналітичної філософії від неопозитивізму полягає в переосмисленні природи мови і, відповідно, природи значення. Мова розуміється ними не як штучна знакова система (на зразок наукової мови), значення виразів якої набувається через верифікацію, а як елемент життєдіяльності людини, вона функціонує як складова в різних життєвих ситуаціях. Цю мову, що є складником певної ситуації, Вітгенштейн називає «мовою-грою».

Буденна мова, на його думку, є множинністю таких ситуативних контекстів (ігор). Слова чи вислови не мають раз і назавжди заданого значення. Значення слова — це той чи інший спосіб вживання його в певному життєвому контексті (грі). Метафізичні проблеми, на думку представників аналітичної філософії, виникають тоді, коли значення слів, вироблені в одному контексті, переносяться на ці ж слова, але вживані в іншому контексті (іншій грі). Це, зокрема, стосується вживання філософських слів у науковому значенні. Намагання метафізики за взірцем науки схопити сутність речей за допомогою таких слів, як «знання», «буття», «об’єкт», «я» та ін., призводить до плутанини, псевдопроблем, які знімаються методом лінгвістичного аналізу. На думку Вітгенштейна, не існує єдиного значення цих слів, і для уникнення «метафізичної» плутанини необхідно зводити їх до буденної мови для з’ясування множинності їх значень. Тому метафізика не може бути наукою про «знання», «буття», «я» та ін. Метафізичне знання має право на існування, але не в науковому статусі (без претензії на науковість).

Наукою. філософією може бути тільки лінгвістичний аналіз, що стає своєрідною лінгвістичною терапією, засобом розв’язування вузлів, що виникли внаслідок нестрогого вживання слів. Функція такої філософії полягає в мовному аналізі «гріхів» попередніх філософів.

Аналітики не заперечують права на існування традиційної філософії (метафізики). Але ця метафізика не повинна претендувати на статус науки. Вона, на їх думку, є особливим способом бачення світу, до якого не завжди можна підходити з позиції «істина» — «хибність». Така метафізика навіть може давати імпульси розвитку науки, але сама не повинна прагнути бути наукою чи підміняти її.

Отже, представники аналітичної філософії, як і неопозитивісти, також різко розмежували філософію і науку, але, на відміну від неопозитивістів, вони не заперечували традиційної філософії (метафізики) як особливої сфери знання. Аналітична філософія і неопозитивізм продовжили лінію емпіриків та позитивістів у XX ст.

*«Критичний раціоналізм»*

У дискусії з Віденським гуртком сформувалась і філософія відомого в XX ст. мислителя Карла Поппера (1902— 1994). Він, як і представники аналітичної філософії, відштовхувався в своєму розвитку від логічного позитивізму віденців. Але його концепція принципово відрізняється як від логічного позитивізму, так і від аналітичної філософії. Вихідною її позицією є не емпіризм, а раціоналізм, тобто визнання провідної ролі в пізнанні теоретичних утворень — ідей, гіпотез, теорій, а не фактів, емпіричних даних.

К. Поппер піддав критиці позитивістську концепцію фактів як психологічну в своїй основі. Фактом науки, на його думку, є не особистий досвід окремого вченого (в цьому випадку існує можливість прийняти суб’єктивну видимість за факт), а те, що визнане за факт науковим співто­вариством. Факт конституюється не в психологічній, а в соціальній сфері. Тому недостатньо, щоб хтось із вчених зафіксував певне явище, фактом воно стає лише за умови його визнання науковою спільнотою. Наголошування К. Поппером на конструктивній ролі наукової спільноти саме як спільноти в науковому пізнанні мало значний вплив на формування історичної школи філософії науки (Кун, Фейєрабенд та ін.).

Принципово відмінним від позитивістського емпіризму є і його розуміння співвідношення фактів і теорій. Продовжуючи раціоналістичну традицію, К. Поппер підкреслює недосконалість індукції, її нездатність гарантувати істинність всезагальних наукових суджень. На його думку, розум людини не є «чистою дошкою». На будь-якому етапі наукового пізнання у вченого наявні певні гіпотези, упередження, ідеї. І він не може очистити розум від них, бо інакше неможливим стає сам процес пізнання. Навколишній світ безкінечно різноманітний, і те, що людина звертає увагу на одне, а не на інше (неїстивність плодів дерева, а не на колір, розмір листя), визначається певними упередженостями, попередніми знаннями. Людина завжди упереджена, має попереднє уявлення про все. Це стосується як буденного досвіду, так і наукового пізнання. Ці упередження визначають особливості спостереження. Чистих спостережень, позбавлених упереджень, а в науці ними виступають теоретичні компоненти (ідеї, гіпотези і т. ін.), на думку Поппера, не існує. «Всі спостереження, особливо експериментальні, виконані в світлі тієї чи іншої теорії», — стверджував він.

Отже, за Поппером, досвід (сфера фактів) не конституює (не творить), а лише контролює, відбраковує теорії. Людина починає пізнання, маючи певні упередження (гіпотези, ідеї), які при зіткненні з фактами заперечуються або вдосконалюються. При цьому вони ніколи не набувають статусу абсолютних істин, а залишаються гіпотезами, які завжди зберігають вірогідність заперечення. На думку Поппера, скільки б фактів не свідчило на користь теорії, за наступного контролю вона може виявитись хибною. Теорія містить необмежену кількість висновків, а контролювати можна тільки обмежену їх кількість. Ця можливість заперечення (фальсифікації) є принциповою відмінністю наукового знання від не наукового. На його думку, верифікацію можна здійснити будь-якої теорії, зокрема філософської (можна підібрати факти, які свідчитимуть на її користь). Відмінність наукової теорії від інших типів знання полягає в тому, що вона формулюється так, що зберігається принципова можливість її фальсифікації. Отже, можливість заперечення (доповнення, заміни) — фальсифікації — є принциповою ознакою наукового знання.

Він виступав за заміну кумулятивної моделі розвитку науки, яка ґрунтується на накопиченні істинного знання, на еволюційну; за якої гіпотези-істини, подібно до біологічних видів в еволюційному розвитку, народжуються, вдосконалюються, відмирають через заміну досконалішими. В цьому К. Поппер приєднується до так званої еволюційної епістемології (Ж. Піаже, Д. Кембелл, К. Лоренц та ін.) — сучасної течії в західній філософії, яка розглядає пізнання компонентом еволюції людини як виду, складником культурно-історичної еволюції людства.

Крім досліджень у галузі методології науки, Попперу належать такі відомі праці, як «Відкрите суспільство і його вороги» (1945) та «Злиденність історизму» (1945), в яких він піддав гострій критиці тоталітаризм (фашистсь- кий і більшовицький), а також концепцію «історичної необхідності», на якій ґрунтувались ці доктрини. Свою критику він вибудовував на аналізі того, що методологія, на якій засновані ці доктрини, не відповідає вимогам науки. І тому вони можуть претендувати лише на статус ідеологій, недемократичних за своєю суттю.

Історична школа філософії науки. У 60-ті роки XX ст. у США на ґрунті традиційної позитивістської проблематики — методології науки — сфо­рмувалась так звана історична школа філософії науки, представники якої — Томас Кун (1922—1996), Імре Лакатос (1922—1974), Пауль Фейєрабенд (1924—1996), Стівен Тулмін (1922—1997) — досліджували історію науки.

На відміну від традиційного позитивізму, який зосереджувався на гносеологічній проблемі співвідношення фактів і теорії, вони звернули увагу на дослідження ролі соціальних факторів у розвитку науки. Йдеться, зокрема, про вплив соціальних відносин (демократії та тоталітаризму), наукової спільноти, прийнятих вченими критеріїв і оцінок науковості на розвиток наукового знання.

Ці дослідження започаткувала праця Т. Куна «Структура наукових революцій» (1963), в якій він заперечує кумулятивну модель, що розглядала історичний розвиток науки як процес кількісного накопичення безумовних істин. Ця модель, на його думку, не враховує особливостей знання (його якісної відмінності) в конкретну епоху, ігнорує залежність наукового знання від наукової спільноти (вчених, організованих в академії, наукові школи та ін.).

Для характеристики історичного розвитку науки він запроваджує поняття «нормальна наука», «парадигма», «наукова революція», «наукова спільнота» та ін. Нормальна наука — це окреме або декілька теоретичних досягнень, які протягом певного часу визнаються певною науковою спільнотою як основа для подальших наукових досліджень, задають методи і проблеми цих досліджень. Вона опирається, за Куном, на певну парадигму (модель, зразок) науковості - правила і стандарти наукової практики, при­йняті певною науковою спільнотою. Завдяки цьому поняття «нормальна наука» і близьке йому за змістом — «парадигма» перебувають в кореляційному відношенні з науковою спільнотою, яка формується навколо певного типу наукової теорії та певного розуміння стандартів науковості.

Т. Кун запровадив елементи конвенціоналізму і вульгарного соціологізму в трактування відношення наукової спільноти і парадигми. «При виборі парадигми немає інстанції вищої, ніж згода відповідної спільноти», — стверджує він. Це чимось нагадує марксистське тлумачення класу і його ідеології — інтерес класу задає ідеологію.

Своєрідно тлумачить він й історичний розвиток наукового знання: «нормальна наука» розвивається кумулятивно, кількісно накопичуючи знання. Так триває доти, доки парадигма забезпечує розв’язання проблем, що постають у дослідженні. Коли можливості парадигми вичерпуються, настає наукова революція, в процесі якої відбувається заміна парадигми. При цьому Кун заперечує будь-який логічний зв’язок між попередньою і наступною парадигмою (наприклад, між механікою Ньютона і механікою Ейнштейна). Історичний розвиток науки, на його думку, позбавлений будь-якого вектора й цілі.

К. Поппер, до епістемології якого тяжіли постпозитивісти, піддав критиці концепцію «нормальної науки» Т. Куна. На його думку, спокійний бездискусійний розвиток науки є проявом некритичного догматизму. Це швидше ненормальне явище, оскільки в самій суті науки закладені трансформації та революційні зміни.

Інший представник історичної школи І. Лакатос запропонував модель розвитку науки, яка ґрунтується на змаганні «дослідницьких програм». Це поняття близьке до поняття «парадигма» Куна, оскільки позначає не окрему теорію чи їх сукупність. Дослідницька програма, за Лакатосом, включає конвенціонально (за згодою вчених) прийняте за істину «жорстке ядро» (органічне утворення з певних непорушних принципів) і «позитивну евристи­ку» (виведені з ядра твердження), на основі яких формуються проблеми та гіпотези. Вони утворюють своєрідний захисний пояс між ядром і фактами. Отже, дослідницька програма сконструйована так, щоб нові факти не вплива­ли безпосередньо на ядро.

Виходячи з такої моделі, Лакатос критикує фальсифікаціонізм Поппера. «За достатньої винахідливості. можна протягом тривалого часу захищати будь-яку теорію, навіть якщо ця теорія хибна». Отже, слід відмовитись від попперівської моделі «пропозицій і спростувань», тобто моделі, в якій вслід за висуненням пробної гіпотези наступає експеримент, що засвідчує її помилковість.

На зміну одній теорії, на думку Лакатоса, приходить інша не тоді, коли відкриваються факти, що суперечать даній теорії, а тоді, коли конкуруюча теорія краще передбачає нові факти. «Дослідницька програма вважається прогресуючою, коли вона з деяким успіхом може передбачати нові факти, і програма регресує, коли її теоретичний ріст відстає від її емпіричного росту».

Лакатос дещо ослабив залежність теорії від фактів (у цьому відчутний вплив конвенціоналізму), на передній план висунув змагання теоретичних утворень, для якого факти є лише опосередкованим суддею.

Йому можна дорікнути щодо чіткості вихідних понять концепції — «дослідницької програми», «ядра», «позитивної евристики». У зв’язку з цим простежується такий парадокс: чіткі логічні схеми неопозитивістів і К. Поппера, по суті, непридатні для відтворення багатого і різноманітного процесу розвитку науки. Концепції Куна і Лакатоса кожна на свій лад відтворюють цей процес адекватніше, але вихідні поняття їх грішать тією «метафізичністю», проти якої протягом півтора століття так пристрасно боровся позитивізм.

Серед інших концепцій (інтелектуальних схем) осмислення історичного розвитку науки, певний інтерес становить так звана «анархічна епістемологія», творець якої П. Фейєрабенд виступав проти універсальних методологічних принципів, норм. Будь-який із них, на думку Фейєрабенда, може бути відхилений і замінений іншим. У цій заміні відсутня доцільність, тобто при цьому не йдеться про рух у напрямі довершеності, істини. Фейєрабенд стверджував, що між магією давніх людей і сучасною наукою немає принципової відмінності і обидві вони дають задовільне пояснення світу для свого часу.

Заслуговує на увагу в цій концепції заперечення спрощеної методології (віри в те, що природа керується простими універсальними законами). Але водночас вона грішить релятивізмом. Для П. Фейєрабенда релятивізм, заперечення усталених принципів, норм, істин (звідси анархізм) є символом інтелектуальної, навіть соціальної свободи.

Л. Лаудан зосереджується на ролі традицій в розвитку наукового знання. Традиція, на його думку, охоплює кілька теорій, певне метафізичне підґрунття і має відповідну історію. На цій основі вона визначає методологію дослідження. Лаудан намагався задати певний вектор (напрям, ціль) розвитку науки. Перейнявши попперівську критику кумулятивної моделі, він шукає критерій переваги однієї теорії над іншою не в сфері логіки, а в сфері праг­матики. На його думку, при виборі теорій перевагу слід віддавати тій, яка на конкретний момент вирішує найбільшу кількість найважливіших проблем.

Історичний розвиток позитивістської традиції (філософії науки) яскраво засвідчив такі істини:

* прагнення «звільнити» науку від «метафізики» є утопією; неможливо провести чіткої межі між філософським і науковим знанням;
* не виправдались сподівання розбудувати «наукову» філософію, тобто філософію, яка б відповідала позитивістським критеріям науковості;
* виявилась хибною модель науки як суто логічного конструкта, який розвивається шляхом вдосконалення (кумулятивна модель). Принципи, критерії науковості виявились залежними і від соціальних факторів, і від практичної доцільності.

Історичною заслугою позитивізму є вимога чіткості слова і значення у філософській мові.

5.2. Прагматизм

Прагматизм виник у США наприкінці XIX ст. і набув найбільшого впливу в першій чверті XX ст. Це перша оригінальна (американська за походженням і за духом) філософська течія. Вона відобразила характерні риси ментальності молодої американської нації.

*Прагматизм (грец. pragma — справа, дія) — філософська течія, яка зводить суть понять, ідей, теорій до практичних операцій підкорення навколишнього середовища і розглядає практичну ефективність ідей як критерій їх істинності.*

Прагматизм є емпіристською течією. Він апелює до досвіду, інтерпретуючи його значно ширше, ніж класичний емпіризм. Досвід він тлумачить не як певну пізнавальну процедуру, а як будь-які переживання людини. На основі цього засновники прагматизму ведуть мову про релігій­ний, містичний та ін. досвід. Продовжуючи традиції англійського емпіризму, зокрема Юма і Берклі, прагматизм асимілював багато ідей позитивізму (Спенсера, Мілля, Авенаріуса) і філософії життя (Бергсона). Основні представники прагматизму — американські вчені і філософи Чарльз Пірс (1839—1914), Вільям Джеме (1842—1910) та Джон Дьюї (1859—1952).

Засновник прагматизму Ч. Пірс порвав з класичною традицією в гносеології, згідно з якою пізнання — це відтворення, відображення світу, а істина полягає у відповідності (збігу) знання і дійсності. Пірс, як і Авенаріус, розглядав мислення як спосіб пристосування людини до дійсності. Пізнання як відображення дійсності, досягнення істини заради істини він заперечує, трактуючи його як пристосування до середовища, знаходження оптимальних реакцій для його контролювання, задоволення потреб людини. [Отже](#bookmark8), «мислення (пізнання) розглядається як діяльність, спрямована не на понятійне відображення світу, а виключно на регулювання стосунків між організмом і середовищем, на витворення оптимальних реакцій на задо­волення його здатностей пристосування».

Людина, на думку Пірса, виробляє сукупність звичок діяти відповідно до певного середовища, і ці звички ґрунтуються на вірі. Віра в даному разі не є суто релігійною, а швидше переконанням, довірою, яку людина відчуває до певних ідей. Розуміння віри як звички діяти певним чином Пірс запозичив у Юма. Свідомість людини, на його думку, складається не з істин, а з вірувань, тобто із звичок діяти певним чином за певних обставин. Коли ж дія не дає бажаного результату, тобто коли вірування дає збій, тоді виникає сумнів і починається дослідження, що закінчується формуванням нового переконання, нової віри.

Перехід від сумніву до віри досягається завдяки таким методам: методу сліпої впертості; методу авторитету; апріорному методу; науковому методу. Суть методу сліпої впертості полягає в ігноруванні того, що вірування не спрацьовують, у впертому нав’язуванні їх обставинам, що зрештою призводить до краху. Метод авторитету, який найбільш притаманний релігійним вченням, не врятував, на думку Пірса, жодну релігію від критики. Апріорний метод, який виходить із засад розуму, також не здатний привести до твердих вірувань у взаєминах із середовищем, та й самі філософи по- різному ставляться до нього. Справжнім методом Пірс вважає лише науковий. (В останніх трьох методах простежується спільність з трьома сту­пенями — релігійним, метафізичним і позитивним Конта.) Тільки він, на думку Пірса, придатний для формування спільних вірувань. Складовими наукового методу є дедукція, індукція та абдукція — метод гіпотез, завдяки якому пояснюються факти. У зв’язку із цим Пірс порушує проблему значення наукових понять і висловів (позитивісти виводили значення вислову з процедури його верифікації), у вирішенні ним якої яскраво висвітлилась суть прагматизму. На його думку, значення слова чи виразу зводиться до сукупності практичних наслідків від предмета, про який у ньому йдеться. «Розгляньте, які практичні наслідки, як ми вважаємо, можуть бути створені об’єктом нашого поняття. Поняття про всі наслідки і є повне поняття об’єкта», — пише він. Наприклад, поняття «вогонь» означає сукупність таких практичних наслідків, як тепло, опік, світло, розширення стержня тощо. Сукупність цих практичних наслідків і є значенням слова «вогонь». Звідси і визначення прагматизму Пірсом як «вчення про те, що кожне поняття є поняттям про мислимі практичні дії». В цьому зведенні поняття до сукупності практичних дій щодо предмета, який воно відображає, і полягає суть знаменитого принципу Пірса. Іншими словами, суть прагматизму полягає в тому, що поняття предмета ототожнюється з пов’язаними з ним практичними наслідками.

Раціональний сенс цієї концепції не викликає сумніву. Зведення значення поняття до сукупності способів практичного застосування предмету, якого воно стосується, свідчить, що мислення виникло в процесі практичної діяльності людини і заради цієї діяльності. Вченому-медику справді економніше мислити «мікроб» як сукупність дій, які він викликає. Але при цьому виникає питання, чи вичерпується значення поняття «мікроб» сукупністю його практичних наслідків. Чи можна звести наукове поняття або вислів до сукупності таких наслідків? На думку опонентів прагматизму, поняття такими наслідками не вичерпується. Під впливом критики Пірс змушений був розширити поняття «практичних наслідків» до «можливих практичних наслідків». Якщо, наприклад, певне значення предмета за певних обставин не зводиться до певних практичних наслідків, то така можливість існує в майбутньому. На цій підставі можна стверджувати, що вислів «У центрі Землі певна температура» має значення, тому що в принципі його можна звести до певних практичних наслідків.

У руслі цієї концепції Пірс переосмислює і проблему істини. Оскільки для нього важливо, щоб знання гарантувало стан віри, тобто успішну взаємодію людини з середовищем, то істина фактично ототожнюється з практичною ефективністю знання. Отже, істинність знання означає його здатність перетворюватись в успішні, ефективні дії. Відповідно, істинна ідея — працездатна ідея. Тому істинне знання — те знання, яке працює на людину і внаслідок цього є корисним.

В. Джеме надає прагматизму соціально-утилітарного забарвлення. Для нього істина — не просто практичність, а насамперед корисність ідеї. Будь- яка теоретична проблема (релігійна, філософська, наукова) набуває значення лише через відношення до потреб чи інтересів людини. Так, на його думку, важлива не ідея Бога сама по собі, а наслідки для людини залежно від прийняття чи заперечення цієї ідеї. При цьому Джемса мало обходить питання, існує чи не існує Бог насправді. Якщо ідея має практичне значення, то цим самим стверджується реальність її об’єкта. Якщо віруючому ідея Бога допомагає вижити, то це свідчить про її істинність. У такий спосіб випробовуються і філософські теорії, їх істинність визначається життєвою значущістю, впливовістю на людей.

Якщо для Пірса істинність ідеї фактично збігається з її практичністю, то для Джемса істинними є ідеї, що мають сприятливі (очікувані, передбачувані) наслідки, зручні, вигідні, стають у нагоді людині. Джеме посилив аспект корисності (утилітарності) істини, який у Пірса тільки намі­тився. Прагматизм, на його думку, на відміну від інших філософських концепцій, не протиставляє істину і благо, а поєднує їх. Істина — це різновид блага, а не щось відмінне від нього. На противагу класичній теорії пізнання, яка виходила з того, що істина морально нейтральна (знання про розщеплення атома саме по собі нейтральне, воно може бути використане і на благо, і на зло людині), Джеме стверджував, що корисність (благо) знання збігається з його істинністю. Для нього істинність будь-якої теорії полягає в її здатності працювати на людину, сприяти успіху. У його розумінні істина — синонім доцільності, корисності, успішності.

Позитивні аспекти концепції Джемса полягають у запереченні цінності відірваного від життя розумування. Ця концепція є стрижнем організації науки як соціального інституту. Адже людину цікавить все, цікавість сама по собі безмежна. Межею може бути тільки практична доцільність. Чому саме цю, а не іншу проблему слід досліджувати, вирішує практичний інтерес. У цьому можна погодитись з Джемсом: істина повинна бути корисною, вона повинна працювати. Однак критерій практичності, тим паче корисності, не позбавлений обмеженості. Він редукує значення понять, ідей до їх сьогоденної цінності, що закриває перспективу розвитку знання. І тому прагматизм вважають обмеженим, вузьким, заземленим світоглядом. Крім того, сам критерій корисності не є чітким: те, що кориснм одній людині, не обов’язково є таким для іншої, а це — суб’єктивізм.

Останнім мислителем з плеяди творців прагматизму є Джон Дьюї. Як і його попередники, він розглядав пізнання як пристосування людини до мінливого середовища. Пізнання, дослідження тлумачив як засіб трансформації неконтрольованої ситуації в контрольовану. Мислення вно­сить чіткість і гармонію в ситуацію, в якій панували нечіткість і сумніви. Цю трансформацію Дьюї уявляв як формування проблем і проектів їх розв’язання, а значущість ідей розглядав у відношенні до проблемної ситуації. Тому, на його думку, ідеї — це проекти рішень в проблемній ситуації; розум носить операціональний (спрямований на розв’язання проблем і контролювання ситуації), а не споглядальний характер; практика — єдиний визначник цінності ідей. Дьюї розглядав ідеї як інструменти, засоби розв’язання проблем. Тому його вчення іноді називають ін­струменталізмом.

Прагматизм мав великий вплив на розвиток філософської думки в СПІА. На його основі сформувався операціоналізм. Засновник цієї течії американський фізик і теоретик Персі-Вільямс Бріджмен (1882—1961) зводив значення наукових понять до здійснюваних вченим процедур (опера­цій) вимірювання. Його вплив простежується також в біхевіоризмі— течії в психології, яка зводить свідомість людини до зовнішніх реакцій на подразнення середовища.

Прагматизм відіграв помітну роль у формуванні духовного обличчя XX ст., що виявилося в посиленні практицизму людської поведінки.

5.3. Ірраціоналізм у сучасній філософії

Філософське життя Європи з другої половини XIX ст. визначала багатоманітність течій, світоглядних настанов на світ і людину, співіснування протилежних напрямів, які по-різному вирішують одні й ті ж проблеми. Порівняно з попередньою філософією зовсім іншим стало ранжування філософських проблем. Філософія Нового часу аж до кінця XIX ст. була зорієнтована в основному на гносеологічну проблематику. Питання пізнання, ролі розуму в пізнанні, проблема методу й істини були для неї основними.

Починаючи з Ф. Ніцше, в європейській філософії поступово на передній план виходить антропологічна і культурно-етична проблематика. Проблема пізнання все більше спеціалізується і відходить на периферію суспільної свідомості.

Філософія Гегеля є кульмінацією раціоналізму — течії, що розглядала як основу світу і людини розум (божественний і людський). З погляду Гегеля, вся реальність є логікою божественного мислення, яке може бути адекватно відтворене мисленням людини. Цю концепцію, як зазначалось, по- своєму критикували пізній Шеллінг, Фейєрбах і Маркс. Однак радикальний розрив з раціоналістичною традицією здійснили не вони, а Керкегор і Шопенгауер — мислителі, яких з повним правом вважають засновниками сучасного ірраціоналізму.

*Ірраціоналізм (лат. irrationalis — несвідомий, нерозумовий) — вчення, згідно з яким основою світу є щось нерозумне (воля, інстинкт), а джерелом пізнання — інтуїція, почуття.*

Ірраціоналізм проголошує основою світу і людини (отже, основою світогляду) волю, інстинкти, життєві поривання, протиставляючи їх розумові, вважаючи їх такими, що вислизають з раціоналістичної схеми, непідвладні розумному пізнанню та регулюванню. Ірраціоналізм не є поро­дженням новітньої філософії. Різною мірою сліди його помітні в патристиці (Тертуліан, Августин), поглядах Паскаля, романтиків, пізнього Шеллінга. Однак тільки наприкінці XIX ст. він виходить на передній план філософської думки. Поширення і вплив ірраціоналізму зумовлені насамперед розчаруванням інтелектуалів в ідеї царства розуму на землі, яку в XVIII ст. проголосили ідеологи молодої буржуазії. Соціальні катаклізми (війни, революції) засвідчили, що людство далеке від омріяних ідеалів земного раю. Утвердженню ідей ірраціоналізму сприяло й поширення зневір’я в гуманістичні засади науково-технічного прогресу. Розвиток науки і техніки — найважливіших дітищ розуму поряд з демократією — приніс людству як вражаючі досягнення, так і невідомі раніше біди (Хіросіма, Чорнобиль, екологічна катастрофа). Засновники ірраціоналізму, мовби передчуваючи, що перетворення науково-технічного розуму на суспільного ідола може призвес­ти до небажаних наслідків, виступили проти абсолютизації та універсалізації наукового пізнання, протиставивши йому релігійний, художній, а також філософський спосіб освоєння дійсності.

Причиною виникнення ірраціоналізму можна вважати також усвідомлення обмеженості розуму як чинника людської поведінки. Як засвідчує психологія і філософська антропологія, в поведінці людини часто вирішальна роль належить емоціям, волі, підсвідомому, тобто так званим ір­раціональним чинникам. Ірраціоналізм засвідчив кінець класичної європейської філософії Нового часу, яка ґрунтувалась на ідеях раціоналізму.

Одним з найвідоміших критиків раціоналізму і засновником ірраціоналізму Нового часу був датський теолог і філософ Сьорен Керкегор (1813—1855). Після бурхливого студентського життя він поринув у релігійну віру, відмовившись навіть від нареченої. Здобувши ступінь магістра теології, проігнорував церковну кар’єру, оскільки вбачав у сучасному йому християнстві зраду самої ідеї християнства. Своє коротке життя провів у напруженому пошуку істини; його філософія є особистим досвідом духовних поривань, вистражданою ним істиною.

Керкегор зміщує центр філософської проблематики з гносеології до етики. На його думку, передусім необхідно з’ясувати сенс життя для себе. Попередня філософія (насамперед, гегелівська, яка для нього є символом раціоналістичної традиції) не дала відповіді на це питання. Раціоналістичну філософію, яка має справу зі всезагальним, мало турбує окрема людина з її переживаннями і муками.

Вихідним у своїх філософських роздумах С. К'єркегор обрав не всезагальні істини, а існування одиниці (одиничної конкретної людини). Він абсолютизує одиницю, ставить її над родом. В тваринному світі, за його словами, індивід нижчий від роду, в людей, завдяки тому, що людина створена за образом і подобою Бога, окремий індивід вищий від роду (загалу). Засуджуючи загал як зло, як джерело хаосу, спасіння людини він вбачає в усамітненні. Культура, на думку К'єркегор, позбавляє людей са­мобутності. Вона вдосконалює їх як екземпляри, але стає на заваді індивідуальності, перетворює більшість людей на «дресированих мавп». Він різко протиставив спосіб існування світу й існування (екзистенцію) окремої людини. В світі панують причинні зв’язки, необхідність, яка пізнається розумом, чітко визначено можливе і неможливе. Існування окремої особи — це пристрасті, страждання, які не можна виразити в загальних поняттях. Ро­зум, який намагається науково осягнути суб’єктивність, діє подібно до міфологічної голови Медузи горгони, яка перетворює все суб’єктивне на камінь об’єктивного. Виражена розумом (в категоріях необхідності) суб’єктивність перетворюється на об’єкт, втрачає специфіку неповторної людської екзистенції.

К'єркегор різко виступив проти всевладдя розуму (і відповідно принципу необхідності) у філософії. Він критикував європейську філософію за те, що вона навіть не поставила проблему походження довір’я до розуму і проблему межі розуму. Не заперечуючи того, що в буденному житті розум корисний і навіть необхідний, К'єркегор стверджує, що ця корисність і потрібність виявляють себе в певних межах доти, поки людина не стикається з проблемою неможливого. Перед неможливим розум пасує, стіну немож­ливого він не долає, тому що вона ним же і зведена. Подолати неможливе може тільки віра. Віра уможливлює те, що є абсурдом для розуму.

Нова (тобто його) філософія, стверджує С. К'єркегор, починається там, де розум заявляє про повну безвихідь, де умоглядна філософія замовкає. Що може сказати європейська філософія благочестивому біблійному Іову, в яко­го забрано все — майно, дітей, здоров’я (ситуація абсурду з погляду розуму), запитує він. На переконання К'єркегор, нічого, крім банальної поради «терпіти». Тільки його екзистенціальна філософія знаходить вихід — вір, для Бога не існує неможливого. Тільки віра, на його думку, дає людині сподівання подолати жорстоку необхідність, яка ввійшла і запанувала в світі через розум. Саме завдяки «гріху розуму» (біблійне гріхопадіння через смакування «яблука пізнання») людина втратила божественне «все можливо» й опинилася під необхідністю.

Отже, розум, пізнання С. К'єркегор розглядає як щось вороже вірі, людському існуванню взагалі, як те, що обтяжує людський вибір. Бог у його вченні, на відміну від Бога раціоналістів (Декарта, Спінози, Лейбніца), є ірраціональною істотою. Для нього «все можливе», в тому числі й скасування законів природи. Його дії не вкладаються в межі розуму, вони перевершують можливості людського розуміння.

У концепції моралі К'єркегор виділяє естетичний (тобто чуттєвий), етичний (заснований на розумі) і релігійний рівні моралі. Вони є водночас альтернативними варіантами, які постають перед особою, вибір яких здійснюється за принципом «або-або».

На естетичному рівні (він має на увазі евдемоністичні етичні концепції, які націлюють людину на досягнення щастя) індивід перебуває в стані постійного жадання чуттєвих насолод. Символом естетичного рівня моралі є Дон Жуан. Однак чуття слабнуть, для збудження їх потрібно щоразу все сильніше стимулювати, що неминуче призводить до перенасичення і розчарування. Моральність, зорієнтована на насолоду, на залежність людини від зовнішніх факторів, заводить у глухий кут або до вибору іншої аль­тернативи.

На етичному рівні людина діє згідно з усвідомленою повинністю, прийнятими людськими моральними нормами — не вбий, не вкради тощо. Вона здійснює всезагальне веління на взірець кантівського категоричного імперативу. На цьому рівні, на думку К'єркегор, людська індивідуальність повністю залежить від всезагального, вона (ця конкретна індивідуальність) не береться до уваги і фактично з цілі перетворюється на засіб здійснення всезагальної повинності.

Своєрідність концепції С. К'єркегор полягає в тому, що він розмежовує і навіть протиставляє етичний і релігійний рівні моральності. До нього етичні норми (не вбий, не вкради) вважались божественними. Він різко виступив проти ототожнення божественного і людського («голос народу — голос Бога»), на якому, зокрема, будувалось гегелівське і фейєрбахівське розуміння Бога. Етичний рівень стосується нормування світської поведінки людей. Він заснований на розумі. Релігійний рівень моралі є виходом за межі етичного (і отже, розуму), є проривом до найвищого джерела моральності — Бога.

Якщо основою естетичного рівня моральності є насолода, етичного — повинність, то основою релігійної моральності є страждання. В релігійній моралі повинність перед людством поступається місцем повинності перед Богом, любов до Бога заступає любов до людини. Ця мораль вимагає зречення від всього земного (сім’ї, дружби тощо). Символом її є біблійний Авраам, який був готовий принести в жертву сина (акт, що є аморальним з погляду людської етики) на виконання веління Бога. Тільки релігійна мораль, на думку Керкегора, ставить людину в ситуацію вибору, тобто передбачає свободу, тоді як етичний рівень, на якому панує повинність, не залишає людині такого вибору.

Свобода вибору є необхідною умовою особи. На місце сократівського «Пізнай самого себе» Керкегор ставить «Вибери себе». Тому особою людина стає, здійснюючи вибір між людським і божественним, конечним і безконечним, тимчасовим і вічним.

Безумовно, Керкегор, заперечуючи ототожнення божественного і людського (в моралі), впав в іншу крайність — в їх антагоністичне протиставлення. Бо якщо релігія перебуває поза людськими цінностями, поза розумом, тоді віруючі легко можуть стати жертвами фанатиків, релігійних пройдисвітів. Віра без єдності з розумом і людською моральністю є примітивно спрощеною. Але не можна не бачити того, що саме такий підхід відкрив проблеми, про існування яких філософія до нього не здогадувалась.

Філософські ідеї К'єркегор були передчасним прозрінням, виявилися неспівзвучними духовній атмосфері Європи XIX ст. Тому їх не зрозуміли й невдовзі забули. Потрібні були страждання мільйонів людей в окопах Першої світової війни, щоб через п’ятдесят років знову повернутись до них. Екзистенціалізм, який виник у міжвоєнний час, є прямим спадкоємцем філософії К'єркегор.

З інших позицій піддав критиці панлогізм та ідеалізм гегелівської системи засновник волюнтаризму німецький філософ Артур Шопенгауер (1788—1860). Головною його працею є багатотомний твір «Світ як воля і уявлення», в якій відчувається вплив Канта, Платона, індійської філософії.

*Волюнтаризм (лат. voluntarius — залежність від волі) — філософська течія, яка проголошує основою світу волю, протиставляючи ЇЇ розуму.*

Світ, за Шопенгауером, існує тільки для суб’єкта як його уявлення, тобто як предмет свідомості. «Все, що існує в пізнанні, і самий світ є об’єкт у відношенні до суб’єкта, тільки для суб’єкта він і існує. Світ є моїм уявленням». Об’єкт, як він даний суб’єкту, зумовлений (в цьому просте­жується вплив Канта) апріорними формами споглядання простору і часу та категорією розсудку причинністю. І хоч «світ як уявлення» упорядкований і систематизований розсудком (в цьому Шопенгауер відводить велику роль причинності, виділяючи чотири її види — фізичну, логічну, математичну і моральну), він є тільки суб’єктивною данністю. Розмежувати сон і реальність неможливо. Життя і сновидіння, на його думку, — це сторінки однієї й тієї самої книги. Шопенгауер відсилає до Вед, які розглядали світ як покривало Майї (тобто як ілюзію) і порівнювали його зі сном. Однак він не заперечує існування іншого світу за «світом уявлення». «Світ уявлення» — це ілюзія, яка приховує справжній світ. Але перейти від першого до другого шляхом звичайного пізнання, на його думку, принципово неможливо.

Проте існує один феномен, який водночас належить до обох цих світів — людина, сам суб’єкт. Тіло дано суб’єкту двояким способом — в зовнішньому спогляданні (в уявленні) воно виступає об’єктом серед об’єктів (належить до «світу уявлення»), а у внутрішньому відчутті воно дано як вияв справжнього світу, а саме як воля. Акти волі й телесні процеси — одне і теж. Тіло є нічим іншим, як об’єктивованою волею.

Суб’єкту пізнання його власне тіло дане не тільки як уявлення, але й як воля. Оскільки тіло є ключем до світової загадки, то, стверджує Шопенгауер, за всіма тілами «світу уявлення» прихована воля, тобто «світ волі». «Світ уявлення» — це лише вуаль, покривало Майї, яке приховує справжній світ — «світ волі». Воля сама по собі (як річ в собі) принципово відмінна від способу її явлення, вона вільна від просторово-часових форм і від принципу причинності.

Однак при розгляді співвідношення «світу уявлення» і «світу волі» Шопенгауеру бракує послідовності. Бо якщо «світ уявлення» — це ілюзія, якщо він ніяк не проявляє «світу волі», то, навіть відкривши через людину «світ волі», неможливо завдяки цьому «розшифрувати» волю в інших тілах. Адже між «світом уявлення» і «світом волі» відсутні однозначні відношення. Підносячи волю до рівня ірраціонального, активного й аморфного начала світу, Шопенгауер йде всупереч європейській традиції, яка таким началом вважала або Бога, або матеріальну субстанцію. В понятті волі відчувається біологізм, перенесення на весь світ того, що притаманне тільки біологічним істотам.

В неживій природі воля, на його думку, об’єктивується як дія стихійних сил (тяжіння та ін.), в органічному світі — як індивідум. Скрізь вияв волі виступає як суперництво, боротьба, біль і муки. На органічному рівні воля набуває рис «волі до життя». Пізнання є лише засобом виживання індивіда та роду. Тому розум виконує чисто інструментальну функцію: він є засобом реалізації волі. Розум, пізнання є продовженням волі, а отже, продовженням болі та мук.

Життя окремої людини — скрута й страждання, людина постійно перебуває в гонитві за здійсненням бажань ненаситної волі. Щастя — ілюзорне і тимчасове. Таким є існування не тільки окремої людини, але і всього людства. Шопенгауер різко виступив проти тези раціоналістів, згідно з якою існуючий світ є найкращим з можливих. На його думку, він найгірший. Все це засвідчує песимізм філософії Шопенгауера.

Спасіння від світу суєти і печалі він вбачав тільки в мистецтві й аскетизмі. Мистецтву в його концепції належить особлива роль, художнє пізнання світу він ставив вище наукового. Воля, на його думку, перш ніж об’єктивуватись в конкретних речах та індивідах, об’єктивується в «ідеях». Наприклад, перед тим як стати конкретним дубом, воля пройшла ступені «ідеї» рослини, «ідеї» дуба. Ці ідеї Шопенгауер трактує в дусі Платона і неоплатоніків: «єдине» (благо) через «світ ідей» реалізується у світі речей.

Отже, згідно з ученням Шопенгауера, за кожним конкретним феноменом «світу уявлень» приховується його «ідея», всезагальне. Але цю «ідею» можна осягнути, лише подолавши зацікавлений, тобто корисливий, продиктований волею підхід до цього феномена (мінералу, пейзажу, тварини, рослини), проникнувши в нього як в такий, що існує поза простором, часом і причинними зв’язками, схопивши його як загальне, ідею. В такий спосіб, на думку Шопенгауера, пізнає світ мистецтво в особі генія. В художньому пізнанні людина проникає в світ ідей і хоча б на деякий час звільняється від марноти і страждання волі. Мистецтво, отже, перебуває значно вище науки, оскільки воно хоч на мить затримує волю, тоді як наука (розум) є знаряддям сліпої волі.

Справжнє звільнення від світу волі, іграшкою якої є людина, можливе лише через аскетизм, подолання бажань, які зв’язують людину зі світом. При цьому філософ виступає проти самогубства, вдаючись до якого, людина, на його думку, чинить як раб волі. Тільки через аскезу (типу індійських йогів, християнських святих) людина стає вільною.

Концепцію Шопенгауера спіткала така ж доля, як і філософію Керкегора. Вона випередила свій час і не була схваленою сучасниками. Лише наприкінці життя мислителя вона отримала деяке визнання. Справжній її ренесанс відбувся завдяки філософії Ніцше.

Загалом концепції К'єркегор і Шопенгауера провіщали новий тип відношення особи і суспільства, який можна означити як індивідуалізм. Просвітники брали за відправну точку окрему людину, розглядаючи її еле­ментом суспільства; романтики і представники німецької класичної філософії віддавали перевагу суспільству за рахунок особи; К'єркегор і Шопенгауер, ке­руючись різними мотивами, зайняли позицію крайнього індивідуалізму, що свідчило про наростаючу дисгармонію в реальних відносинах особи і суспільства в тогочасному бутті.

5.4. «Філософія життя»

Наприкінці XIX — у першій чверті XX ст. в Європі набула популярності «філософія життя», найпомітнішими представниками якої були Ф. Ніцше, З. Фрейд, А. Бергсон, які відійшли від онтологічної та характерної для класичної філософії гносеологічної проблематики. їх мало цікавив об’єктивний світ і наукова істина, а більше хвилювали людина, світ людського життя. А сама людина розглядалася ними насамперед як земна біологічна істота — з волею, інстинктами, підсвідомим.

*Філософія життя — напрям у некласичній філософії кінця XIX — початку XX ст., представники якого проголосили життя (в біологічній, психологічній формах) основним предметом філософії.*

Постала вона як своєрідний протест проти класичного гегелівського ідеалізму, який не переймався проблемою існування конкретної людини з її стражданнями і пориваннями. Виступила вона й проти неокантіанської та по­зитивістської версії філософії, яка зводила філософію тільки до аналізу методологічної проблематики науки. Філософія життя знаменувала собою поворот до людини, її проблем і переживань, до антропологічної й аксіологічної проблематики. Якщо для класичної філософії гаслом було «істина понад усе» (символом її може бути Д. Бруно), то для філософії життя — «людина понад усе». Це означало не просто переосмислення глибинних життєвих орієнтирів, але й переоцінку цінностей.

Критиком традиційних цінностей і пророком нових виступив німецький мислитель Фрідріх Ніцше. Світогляд його формувався під впливом волюнтаризму Шопенгауера, дарвінізму, творчості Гете і музики Вагнера. В одній із перших праць, досліджуючи виникнення давньогрецької трагедії, Ніцше виділяє два первні (складники) культури — діонісівський (за йменням бога виноробства Діоніса), який уособлює буяння творчої енергії, оп’яніння життям, екстаз — все те, що можна тлумачити як прояв стихійних сил в людині і культурі і аполлонівський (за йменням Аполлона — бога музики, гармонії, світла), який є носієм міри, порядку, тобто розуму. Визнаючи єдність цих первнів у культурі, він віддає перевагу діонісівському, тобто ірраціональній стихії. Перемога аполлонівського (раціонального) первня у давньогрецькій філософії та культурі, яка настала з часів Сократа, означала, на думку Ніцше, початок декадансу (занепаду) цієї культури. Сократ, який прагнув підкорити життя розуму, звести все його розмаїття до правил розуму, є символом декадансу.

Посилення раціональних елементів у культурі Ніцше трактує як занепад життя. Вслід за Шопенгауером він вище оцінює волю, ніж розум. Але, на відміну від песимізму свого попередника, який вбачав у волі джерело страждань, світогляд Ніцше пройнятий оптимізмом. Для нього життя є єдністю радості й болю, чимось на зразок «оптимістичної трагедії», він проголошує «так!» життю у всіх його виявах.

Центральним поняттям його філософії є «життя», виявами якого є «становлення» і «воля». Вслід за Гераклітом і буддистами він змальовує динамічну, процесуальну картину світу. Життя — постійне становлення, боріння, процес, а не предмет і субстанція. Поняття «воля» у Ніцше багатозначне і метафоричне. Це — рушійна сила будь-яких процесів у неорганічному світі, боротьба за виживання, за розширення власного Я, самоствердження. Це — воля до влади. Перехід від неорганічного до органічного світу і до людини є, на його думку, шляхом занепаду, а не прогресу. В борінні сліпих неорганічних сил більше істини і краси, ніж у тому, що виникає на їх основі.

Людину Ніцше розглядає як біологічну, недовершену, хвору істоту, оскільки в ній тваринні інстинкти значною мірою підмінені розумом. Тіло людини, на його думку, є значно більшим розумом, ніж сам розум. Взагалі розум він розглядає лише як засіб, інструмент життя, позбавляє його самоцінності, статусу абсолютної цінності. Життя і воля, яка складає його основу, є вищими цінностями, а все інше — лише засоби, підпорядковані цінності.

Абсолютизуючи волю як основну цінність, Ніцше піддав різкій критиці всю попередню філософію. Він вважав своєю заслугою те, що першим порушив питання про цінність істини — центрального поняття («ідола») філософії. Справді, оскільки основними цінностями є життя і воля, то істина стає підпорядкованою цінністю. Процес пізнання для Ніцше — не пошук істини, а «схематизація», спрощення світу, що забезпечує практичні дії. Відповідно істині відводиться інструментальна роль. Оскільки успішним може бути і хибне знання, то істина в такому разі урівнюється з хибним. З неї спадає ореол святості, вона втрачає цінність, заради якої варто жертвувати життям.

У такий самий спосіб Ніцше здійснив переоцінку основних християнських цінностей — любові до ближнього і співчуття. Його непокоїло біологічне виродження за панування в Європі християнських цінностей, зокрема співчуття до страждань іншого. У зв’язку із цим він протиставив античний світ з його культом хоробрих і мужніх воїнів християнському світу, який культивує страждущу людину. Благодіяння церкви на підтримку слабких і страждущих призвели, на його думку, до погіршення європейської раси. Все благородне, мужнє, войовниче, владолюбне, всі інстинкти, властиві вищому і найбільш вдалому типові «людина», за його словами, церква знищила. Тому він так пристрасно виступив проти християнства. Його мало турбувало те, істинна чи не істинна християнська релігія, для нього головним було суто практичне (прагматичне) питання: як християнство впливає на біологію людини — погіршує чи по­ліпшує її. Згідно з Ніцше, християнство — це релігія рабів, воно лише для них є благом і необхідністю, а для людей вищого типу воно є кайданами. Тому релігія є проявом волі до влади нижчих, щоб у такий хитрий спосіб підкорити вищих, мужніх людей (марксизм, до речі, розглядає релігію як знаряддя панування вищих класів).

З таких позицій розглядав Ніцше і мораль. Він заперечував абсолютність моральних цінностей, зокрема добра. Цінність його, як й істини, виявляється лише в тому, розкріпачує чи сковує воно потяг до влади. Отже, мораль повинна бути спрямована на культивування сильної людини. «Слабкі і невдахи повинні загинути — перша заповідь нашого людинолюбства. І потрібно ще допомагати їм в цьому», — проголошував він. На його думку, сильна людина сама вирішує, що таке добро, а що зло, не перекладаючи це на Бога.

Ніцше, будучи прихильником індивідуалізму та соціальної ієрархічності, осуджував колективізм як стадність, різко виступав проти ідеї рівності, проповідуваної прихильниками демократії та соціалізму. Вони, на думку Ніцше, культивують дрібну усереднену людину. Демократія та соціалізм — прояв волі до влади посередності.

Переоцінюючи традиційні цінності, намагаючись вибудувати свою систему цінностей, Ніцше заявив: «Бог — помер», тобто цінності, які сповідувала християнська Європа (цінності істини, добра, упорядкованого розумного світу) втратили силу; Існуючу європейську культуру він діагнозує як культуру занепаду, декадансу, оскільки вона спрямована проти цінностей життя. Відродження Європи пов’язує з формуванням надлюдини, прообразом якого є іранський релігійний реформатор VII—VI ст. до н. е., засновник зороастризму Заратустра. Коли Бог помер, то людині нічого не залишилося, як звалити на себе тягар, який вона раніше перекладала на нього, тобто взяти на себе відповідальність :1а власне життя. Але такою, на думку Ніцше, є не сучасна людина, а надлюдина майбутнього. Вона повинна утвердити нові цінності — земні, здорові, мужні. Місце повинності в цій людині займає свободна воля (замість «ти повинен» — «я хочу»). Надлюдина — не раб загальноприйнятих думок і цінностей. Це людина сильної волі, яка сама задає собі моральні цінності, сама вирішує, що є добро і зло. Це людина, яка не визнає осуду інших.

Ніцше — філософ і поет, його мова афористична, пристрасна, часто парадоксальна. Вона не так логічна, як емоційна, спрямована на формування певного враження у читача. Це не мова філософа-вченого, який розбудовує систему і намагається послідовно одну думку вивести з іншої. Системність і послідовність не властиві творчості Ніцше. Тому інтерпретації його ідей такі різні, а часто й протилежні.

Переоцінюючи цінності, Ніцше змусив європейців подивитись на себе, на свою культуру немовби збоку, що є безперечною його заслугою. Внаслідок цього виявилось, що під кутом зору вітальних (життєво- біологічних) цінностей, які сприяють виживанню людини як біологічного виду, європейська культура з її християнською серцевиною не є оптимальнішою порівняно, наприклад, з античною.

Ніцше одним з перших зафіксував конфлікт між біологією людини і культурою. Нині очевидно, що культура, створивши «парникові умови», загальмувавши природний відбір, сприяла виникненню і поширенню багатьох хвороб. Гуманізм проголошує право кожного, в тому числі й слабкого, на життя і щастя. Біологічне ж виживання людства вимагає, щоб продовжували рід сильні та здорові. Це радикальна суперечність, від якої нікуди дітись. І чи не криється в цьому помста природи розумній тварині, яка посміла повстати проти неї? Заслугою Ніцше є те, що він повів мову про цю проблему з відкритими очима, не ховаючи голову «в пісок ілюзій».

Філософія Ніцше — це крайній індивідуалізм з аристократичним (відраза до загалу як до натовпу) і водночас біологічним забарвленнями. Він відчув всезростаючу індивідуалізацію європейського суспільства, про що, зокрема, пізніше засвідчив крах тоталітарно-колективістських ідеологій фашизму і комунізму, але надав цьому процесу міфо-поетичної інтерпретації: майбутнє Європи пов’язував не зі свободною особою в громадянському суспільстві, а з міфічною надлюдиною.

В образі надлюдини він намагався стати по той бік добра і зла, подібно до Раскольникова з роману «Злочин і кара» Ф. Достоєвського (Ніцше високо цінував його творчість, знаходив у його героїв багато співзвучного своїм ідеям). Як би він не підносив надлюдей, якщо допустити їх ймовірність, неодмінно постає питання — як регулюватимуться взаємини між ними. Якщо кожен з них творитиме свій моральний закон, то може статися повернення до первісного стану «війни всіх проти всіх». І тоді знову постане питання про об’єктивні регулятиви (Бог, мораль, право). Все це людство вже проходило: дикун і є якоюсь мірою надлюдиною з неперевантаженою муками совістю. Ніцше, як і Маркс, сильний в критиці існуючого, але замість нього не пропонує нічого іншого, ніж міф.

Тривалий час дискутується питання про причетність ідей Ніцше до формування ідеології фашизму. Однозначно відповісти на нього неможливо. Доведено, що під ідеї фашизму підтягувала творчість Ніцше його сестра, яка посмертно видавала останні твори філософа. Безумовно, аристократичний і романтичний світогляд Ніцше був чужим ідеології вульгарного натовпу — фашизму. Крім того, він акцентував на сильній людині, а не на перевазі однієї раси над іншою. І все ж співзвучність таких ідей, як воля до влади та ідея надлюдини, з ідеями фашизму не підлягає сумніву. Щоправда, фашисти використовували й ідеї Фіхте, Гегеля та інших мислителів. Тому ототожнювати філософію Ніцше і фашизм немає підстав, хоча певна їх спорідненість безперечна.

Слід зазначити, що Ніцше був фізично кволим та психічно вразливим. Цей прихильник сили і волі до влади, ставши мимоволі свідком жорстокого побиття господарем свого віслюка, психічно зірвався (потрапив у психі­атричну лікарню, де й помер). На чиєму місці він себе уявляв — жорстокого господаря чи бідної тварини? Можливо, ця проповідь сили була тільки прикриттям його загадкової, вразливої душі?

Близькі до філософії життя ідеї розвивав засновник психоаналізу австрієць Зигмунд Фрейд (1856—1939).

*Психоаналіз (грец. psyche —душа і analysis — розкладання) — один із методів психотерапії та психологічне вчення, в основі якого лежить визнання домінуючої ролі підсвідомого в житті людини.*

Якщо Ніцше вбачав за вчинками людей і явищами (феноменами) культури волю до влади окремої людини чи групи людей, то Фрейд вважав таким прихованим чинником несвідоме, насамперед статеві потяги. Людину він трактував переважно як біологічну істоту з притаманними їй потягами до задоволення й агресії, а культуру — як чинник, що блокує ці біологічні поривання людини.

Досліджуючи неврози (психічні зриви), Фрейд дійшов висновку, що причини їх коріняться у сфері підсвідомого. Про наявність підсвідомого в психіці людини деякі мислителі писали і до нього. Заслуга Фрейда полягає в тому, що він зробив його центром свого аналізу, намагався розкрити механізми взаємодії несвідомого і свідомого. Людську психіку він розглядав як динамічну систему, що складається з «Воно», «Я» і «Над-Я». «Воно» — біологічні поривання людини, націлені на задоволення, нехтуючи норми культури. Будучи блокованим ними, «Воно» виявляється у снах, неконтрольованій фантазії, обмовках. «Над-Я» — засвоєні людиною ще з дитячого віку моральні норми, культурні цінності, які стали регулятивними чинниками її свідомості (совість як громадський контролер в людині). «Я» мовби затиснене між цими крайніми полюсами — біологічним і культурним. Його функція полягає в усуненні протиріччя, пошуку шляхів цивілізованого задоволення біологічних потреб. Якщо «Я» не справляється зі своєю функцією, настає психічний зрив. Завдання психоаналітика полягає в тому, щоб виявити приховані причини цього зриву, допомогти людині усвідомити їх і в такий спосіб подолати невроз. Шлях подолання неврозу (істерії та і».) — усвідомлення несвідомого, яке при світлі розуму втрачає силу.

Концепція психоаналізу виявила важливі моменти людської психіки. Завдяки вченню Фрейда набула популярності професія психоаналітика — «цілителя душ». Психоаналіз, хоча він і є суто терапевтичним методом, ґрунтується на певному філософському розумінні людини і культури. Культуру Фрейд інтерпретує як репресивну силу. «Скидається на те, що всяка культура змушена базуватися на примусі й забороні потягів... Потрібно, на мій погляд, брати до уваги той факт, що у всіх людей наявні деструктивні, тобто антисуспільні й антикультурні тенденції», — писав він. Людині, на його думку, від природи притаманні потяги до інцесту (кровозмішання), канібалізму (людожерства) та кровожерливості (прагнення вбивства). Культура наклала табу (заборону) на ці потяги. Еволюція людини полягає в тому, що зовнішні табу поступово засвоюються (інтериоризуються) і стають внутрішніми нормами. Однак і в сучасному суспільстві, на думку

Фрейда, ці явища не до кінця подолані, проявляються в невмотивованій агресивності тощо.

На основі психоаналізу Фрейд пропонує свою концепцію релігії. На його думку, релігія багато зробила для гамування антисоціальних потягів людей, однак її час минув. Вона відповідала дитячій стадії розвитку людства (фазі неврозів, коли дитина сама не може приборкати природні поривання і долає їх тільки під впливом авторитету дорослих). Подібно до цього людство зуміло здолати біологічні пориви тільки під впливом вигаданої верховної істоти. Однак людство дорослішає, і релігійні пояснення виникнення і суті моральних норм стають, на думку Фрейда, на перешкоді їх вдосконаленню. Сучасна людина, вважає він, усвідомлює необхідність моральних норм як умов існування суспільства, не вдаючись до ідеї Бога, без їх освячення. Саме ж релігійне пояснення світу і норм культури суперечить науці і перешкоджає розвитку інтелекту. Це типова просвітницька позиція, яка виводить мораль з розуму. Фрейд не розумів, що функції релігії та віри в житті суспільства принципово відмінні від функцій науки і розуму.

Концепція психоаналізу внутрішньо суперечлива. З одного боку, розум (свідоме) постає лише як маска несвідомого, як щось позбавлене самості, самодієвості, а з іншого — свідоме здатне перемагати несвідоме (долати неврози), тобто наділене самістю. Загалом Фрейд розпочав нову епоху в розумінні людини, яка виходить з динамічної напруги між біологічними і соціокультурними чинниками в людині. Його концепція багато в чому визначила культуру XX ст.

Близькими до філософії життя були й ідеї найвидатнішого французького мислителя останньої чверті XIX — першої половини XX ст. Анрі Бергсона (1859—1941). Основною категорією його філософії є життя, яке він розуміє як «творчу еволюцію», «життєвий порив». Саме концепцією «творчої еволюції» увійшов він у світову філософію. Бергсон піддав критиці еволюційні концепції Дарвіна і Спенсера як механістичні й детерміністичні, в яких фактично знята проблема появи нового, непередбачуваного. Справжня еволюція, на думку Бергсона, — це творчість нових непередбачуваних форм. У цьому вона подібна до художньої творчості.

Згідно зі схемою цієї еволюції, все суще перебуває в безперервній зміні, пориванні, творчості, яка на кожному з етапів включає дві протилежні сторони — пасивну, що тягне вниз, й активну, що, відштовхуючись від пасивної, прагне піднестись вгору. Такою протилежністю є, наприклад, протилежність мертвої, інертної матерії і творчого життя. Піднявшись вгору, відштовхнувшись від матерії, життя, в свою чергу, роздвоюється на застиглу інертну форму (рослини) й активну (тварини). А тварини також роздвоюють­ся на тих, що живуть незмінними інстинктами (комахи), і тих, що навчаються, мають інтелект, вищим виявом якого є інтелект людини. На стадії суспільства Бергсон також розрізняє нижчу, застиглу фазу — закрите суспільство і вищу, творчу — відкрите суспільство.

В основу цієї схеми покладено життєвий творчий порив, який, долаючи опір пасивних, застиглих форм, піднімається до творення вищих, активних форм. Ця концепція є ідеалістичною, оскільки рушієм творчого пориву ви­знає божественне начало. Безперечною її заслугою є спроба представити всі події у Всесвіті як єдиний потік творення все нових форм.

В основі концепції «творчої еволюції» перебуває своєрідна інтерпретація часу, яку поряд з інтерпретаціями часу засновника феноменології німецького філософа Едмунда Гуссерля й американського філософа-прагматиста Вільяма Джемса вважають важливим філософським досягненням XX ст. Вони внесли в розуміння часу ідею часовості людського буття (людське існування — це постійне співвідношення минулого досвіду, минулих переживань і сучасного; це і націленість на майбутнє, проект майбутнього). Якщо у XVIII ст. мислителі акцентували увагу на природі (просторі), у XIX ст. — на історії (зовнішньому часі), то в XX ст. вони відкрили новий вимір людського існування — внутрішній час. Про нього вів мову ще Августин Блаженний. Але тільки у XX ст. він привернув до себе належну увагу. Ця ідея отримала яскраве продовження не тільки у філософії (екзистенціалізм), але й у художній літературі (творчість М. Пруста, Т. Ман­на та ін.).

На основі нового розуміння часовості людського існування відбулося переосмислення часу як характеристики буття. Відмінної від уявлень класичної науки інтерпретації набула й ідея часу стосовно світу. Бергсон розрізняє час, яким оперує наука, і реальний час, представлений у конкретному акті свідомості. Час, яким оперує механіка, є, на його думку, просторовим часом (підміною часу простором). Цей час однорідний, складається із стандартних відрізків, подібних до лінії на поверхні, він повторюваний, зворотний. Справжній час, з яким людина стикається на­самперед в досвіді, в діяльності свідомості, є потоком незворотної послідовності подій. У житті час — це неперервний потік, тривала незворотна плинність.

Таке розуміння часу співзвучне його розумінню в синергетиці — новій науковій дисципліні, яка постала (вірогідно, не без впливу ідей Бергсона) в другій половині XX ст., обіцяючи здійснити переворот у формі наукового знання. У бергсонівському розумінні час як проста тривалість подій (саме так він функціонує в механіці, хімії, фізиці), час, змодельований на просторі, позбавлений таких суттєвих рис реального часу, як неперервність і незворотність. Механічні, фізичні та хімічні процеси членуються і можуть розвиватися в прямому і зворотному напрямах. Вода, наприклад, безкінечну кількість разів замерзає і розмерзається. На основі цих процесів не можна вибудовувати час як щось неперервне і незворотне. Навіть зміни станів планети як матеріального тіла не дають підстави, на думку деяких дослідників, які наслідують Бергсона, для формування такого часу, оскільки вони не є принципово незворотними. Тільки виникнення життя, вважають вони, принесло незворотність у розвиток Землі. Життя за своєю суттю незворотне; перетворюючи неорганічну матерію, воно надало незворотності її формам. Тому тільки на основі життя можна вибудувати незворотний час.

Синергетика перенесла таке розуміння часу на еволюцію Всесвіту загалом, розглядаючи весь світовий процес у незворотному розвитку. Незмінні закони і світові константи (фундаментальні фізичні величини, які вважались незмінними) вона розглядає лише як моменти в еволюції. Час із скалярної (такої, що виражається лише числовим значенням) величини, якою він був у фізиці, перетворився на векторну величину. Це означає, що певні закони, фізичні величини наявні лише на певному відрізку еволюції Всесвіту. Філософи повели мову про світову «стрілу часу», тобто про певну спрямованість і незворотність процесів у Всесвіті. Такий підхід заперечує механічне уявлення про час як повторюваність одного і того ж. Таке розуміння часу, перш ніж втілитись у наукову форму, було розроблено в концепції «творчої еволюції» Бергсона.

«Творча еволюція» мислиться ним як недетермінований, тобто позбавлений причинної зумовленості процес. Мислення за моделлю «причина — наслідок» передбачає повторюваність. Насправді ж, на думку Бергсона, де є повторюваність, там відсутнє життя. Світовий процес непо­вторюваний, а отже, довільний, свободний. Свобода є основою творчої еволюції подібно до того, як вона є засадою художньої творчості. Завдяки цьому концепція творчої еволюції мислиться як процес недетермінованого (вільного), неповторюваного і безперервного творення все нових і нових форм, кожна наступна з яких, відштовхуючи попередню, в якій згасла творча енергія, піднімається на вищий щабель.

Відповідно до такого розуміння буття Бергсон запропонував власну концепцію пізнання. В пізнанні людини він розрізняв інтелект і інтуїцію. Інтелект зводить життя (процес, діяльність) до сукупності речей інертних і незмінних (подібно до того, як рух у кіно представляється через сукупність статичних кадрів). Він членує, класифікує, вираховує, передбачає, тобто спрощує життєві процеси, щоб практично ними оволодіти. Мета інтелекту — оволодіння світом, а це легше досягти через спрощення, стандартизацію, огрублення. Так, на думку Бергсона, діє і наука. Мета її не пізнання суті світу, а практичне оволодіння ним. Для цього достатньо виділяти, схематизувати і класифікувати повторюваності. Сутність життя, на думку Бергсона, не схоплюється інтелектом. Він, подібно до голови Медузи горгони, омертвляє життя. Його здатна схопити лише інтуїція. Інтуїція, яка, на відміну від інтелекту, є незаінтересованим спогляданням світу, здатна проникнути в живе конкретне, активне життя. Метафізика, тобто філософія, на відміну від науки, що прагне оволодіти світом за допомогою інтелекту, проникає в сутність життя за допомогою інтуїції.

Наука (інтелект) розглядає світ крізь призму потреб, практичних інтересів людини. Інтуїція вільна від такого інтересу, вона, образно кажучи, прагне побачити речі такими, якими їх створив Бог (творча еволюція), безвідносно до людини. Саме інтуїція і здатна, на думку філософа, побачити за фрагментами реальності процес творчої еволюції.

Соціальні погляди Бергсона викладені в праці «Два джерела моральності і релігії». Розглядаючи закрите і відкрите суспільства, перше він вважає подібним до мурашника, консервативним, статичним, яке прагне нівелювати індивідів. Друге, на його думку, прогресивне, передбачає максимум індивідуальних відмінностей. Мораль у закритому суспільстві тримається на утиску, примусі, звичці; у відкритому — на братерстві людей, вона добровільна і свідома, вільна і творча. Відповідно і релігія в закритому суспільстві є релігією раба, у відкритому — вільної особи. Таким він вважав християнство. Мораль і релігія відкритого суспільства рухливі, чутливі до змін, закритого — навпаки. Існування множинності закритих суспільств є перешкодою для еволюції людства.

Погляди Бергсона справили вплив на розвиток прагматизму. У 20-ті роки XX ст. не без впливу концепції творчої еволюції заявила про себе концепція емержентної (лат. emergere — з’являтися, виходити назовні) еволюції англійського вченого Конві-Ллойда Моргана (1852—1936) та його співвітчизника філософа Семюела Александера (1859—1938), яка в дусі, близькому до Бергсона, трактує появу нового як непередбачуваний процес, а джерело розвитку вбачає в духовному принципі. Певним продовженням кон­цепції творчої еволюції є вчення Тейяра де Шардена, філософські погляди українського вченого Володимира Вернадського (1863—1945), зокрема його концепція ноосфери.

5.5. Феноменологія

Розвиваючи суб’єктивістські традиції в нових історичних умовах, феноменологія заявила про себе однією з найунікальніших течій у філософії XX ст., яка на основі виробленого нею оригінального методу аналізу свідомості намагалась розв’язати основні філософські проблеми буття і пізнання. Раніше пояснити світ за допомогою аналізу структур свідомості намагались Декарт, Юм, Кант.

*Феноменологія (грец. phainomenon — той, що з’явився) — суб’єктивно- ідеалістична течія, яка зводить все суще до феноменів (явищ свідомості, даних з очевидністю) і описує їх за допомогою інтуїції.*

Творцем і відомим представником феноменології був німецький мислитель Едмун Гуссерль (1859—1938).

У побутовій мові слово «феномен» вживається в значенні неповторного, незвичного явища, досягнення людини. У філософії феномен має дещо інше значення, яке можна з’ясувати лише через співвідношення феномена з явищем. Явище є виявом чогось, що відмінне від нього. Так, за грою кольорів при заході сонця фізик бачить певне заломлення променів у атмосфері. Він за явищем (грою кольорів) шукає сутність (закони заломлення світла). На відміну від фізика, художник та пересічна людина сприймають цю гру кольорів як самоданність, вони не роздвоюють його на явище і сутність. Ця гра кольорів і є для них феноменом. Феномен — те, що дано в сприйманні і не більше. Для Гуссерля феномен — безпосередня даність, те, що дано з очевидністю. Якщо людині, наприклад, хтось розповідає про слонів у Аф­риці, то феноменом для неї є не слони, а мова, жести, інтонація розповідача, те, що дано з очевидністю.

Гуссерль висунув ідею розбудови філософії як строгої науки. На його думку, вимозі строгої науки не відповідає ні натуралізм (так він називає позитивістський напрям), ні історизм (філософія життя). Перший виходить з наївної віри в існування світу, а це, на його думку, некритична позиція: строга філософія нічого не бере на віру, вона якраз і повинна обґрунтувати існування світу. Історизм же зводить філософію до історичних форм, яких набувала філософія певної епохи. Якщо кожна епоха має свою філософію, то цим також підривається ідея філософії як строгої науки.

Якщо філософія прагне бути строгою наукою, то вона повинна виходити з аналізу феноменів, з того, що дано з первинною очевидністю. А ними, на думку Гуссерля, є акти свідомості. Традиція вважати очевидним саме акти свідомості започаткована Декартом, який вважав, що в істинності предмета свідомості можна сумніватись (переконання людини, що вона сприймає дерево, може бути хибним), але акт свідомості (саме сприймання) дається їй з очевидністю, він не підлягає сумніву.

У буденному житті і науковому пізнанні людина приймає існування світу як щось само собою зрозуміле. Таке прийняття світу Гуссерль називає природною настановою. Однак така настанова є, на його думку, наївною, не­критичною, оскільки вона не піддана сумніву і не з’ясовано її походження. Ця настанова на світ приховує від людини акти її свідомості, яка постійно функціонує в контакті зі світом.

Для того щоб повернути погляд від світу до свідомості, Гуссерль запропонував методологічну процедуру, назвавши її феноменологічною редукцією. Суть цієї редукції полягає в тому, що я «беру в дужки» віру в існування світу, припиняю дію тези про існування світу. Це не означає, що я заперечую існування світу чи сумніваюся в ньому. Просто я не беру до уваги це питання; повертаю погляд від світу до актів свідомості, в яких він дається. Мета цієї редукції полягає в тому, щоб відкрити діяльність свідомості, яка анонімно супроводжує моє життя в світі. Іншими словами, феноменологія зміщує увагу, наприклад, від дерева, яке я сприймаю, до самого акту сприймання. Але якщо «береться в дужки» існування світу, то під редукцію потрапляють і науки про світ (фізика, хімія та ін.), і людина як реальна істота з її реальною, тобто емпіричною (фактичною) свідомістю. Що ж тоді залишиться? На думку Гуссерля, внаслідок такої процедури відкривається сфера трансцендентальної свідомості.

Як і в філософії Канта, у феноменології поняття трансцендентальний означає «не емпіричний», не індивідуально-психологічний.

Трансцендентальна свідомість — не фактична свідомість конкретного індивіда, яку вивчають у психології, а свідомість як така, свідомість як сукупність певних правил функціонування, притаманних будь-якій конкретній свідомості. Вивчення трансцендентальної свідомості і є, на думку Гуссерля, завданням феноменології.

Методом вивчення свідомості є інтуїція. В сприйманні даються факти, в інтуїції — сутності (ейдоси), тобто не одиничне, а загальне. Сам процес інтуїції Гуссерль так описує: якщо людині, наприклад, потрібно отримати ейдос сприймання (тобто, осягнути сутність сприймання, визначити його суттєві риси), то слід відштовхуватись від фактичного акту сприймання (скажімо, сприймання дерева) і далі в фантазії довільно варіювати його (уявляти сприймання різних предметів з різних позицій), стежачи за тим, що є незмінним у всіх цих варіаціях. Як би довільно не змінювати сприймання, йому завжди притаманна тривалість (часовість) і спрямованість на просторовий предмет; неможливо сприйняти непросторовий предмет. Ці особливості — тривалість процесу сприймання та просторовість його об’єкта — і є ейдосом сприймання.

Ейдоси (сутності) у Гуссерля первинні стосовно фактів, вони апріорні, незалежні від фактів. У цьому феноменологія близька до платонізму, у якому також ідеї, сутності передують реальним речам і роблять самі речі можливи­ми. Подібно до цього, у Гуссерля відкриті в інтуїції ейдетичні (загальні) структури свідомості є передумовою функціонування реальної свідомості. Ейдос сприймання є, наприклад, передумовою фактичних актів сприймання.

Отже, Гуссерль приєднується до раціоналістичної традиції, згідно з якою закономірності процесу пізнання слід шукати в структурах свідомості (розумі), а не у сфері фактів. За допомогою феноменологічної редукції та інтуїції він прагне розкрити апріорні структури свідомості, тобто структури, які завжди притаманні свідомості й завдяки яким вона реально функціонує.

Аналіз актів свідомості свідчить, що їм, на думку Гуссерля, властива інтенціональність — націленість, спрямованість на предмет. Так, сприймання завжди є сприйманням якогось предмета (дерева, будинку, людини). Уяв­лення, бажання, ненависть, оцінювання тощо мають свої предмети. Іншими словами, структура акту свідомості передбачає предмет, причому цей предмет не входить в акт свідомості як його частина. Дерево, яке людина сприймає, не є частиною акту її сприймання, так само як і число, яке вона мислить, не є частиною акту мислення. Інтенціональність означає націленість, спрямованість свідомості на предмет, «виходження» свідомості до предмета.

Ідея інтенціональності свідомості була впроваджена у філософію вчителем Гуссерля, німецьким філософом Францом Брентано (1838—1917), який, однак, обмежився трактуванням інтенціональності як націленості свідомості на предмет. Гуссерль же значно розширив це поняття, надав йому значення «конституювання предмета (сущого)». На його думку, певні типи актів свідомості (сприймання, уявлення, оцінювання та ін.) спрямовані на певний вид предметів. У сприйманні даються просторові речі, у мисленні — ідеальні предмети, у вірі — цінності, у фантазії — казкові витвори тощо. Кожному типові актів свідомості притаманні свої «правила» (апріорні схеми), за якими даються (тобто конституюються) саме їх предмети. Аналіз відношення відповідності (кореляції) певних актів свідомості і типів сущого, яке в них дається, Гуссерль назвав інтенціональним аналізом.

Особливе місце у феноменології посідає інтенціональний аналіз сприймання, оскільки з нього виходять всі інші акти свідомості. Сприймання відбувається за внутрішньо притаманними йому правилами (апріорними схемами), які можна виявити тільки при аналізі фактичного сприймання. Будь-яке сприймання передбачає просторовий предмет, який можна визначити як субстрат і якості, тобто як сукупність (єдність) якостей. Отже, сприйманню людиною предмета задана схема «субстрат і якості», вона апріорі визначає предмет сприймання як єдність якостей. Далі предмет дається у відношенні до інших предметів, тобто задається схема «субстрат і відношення». Першу «схему» Гуссерль називає внутрішнім, другу — зовнішнім горизонтом сприймання. Скажімо, дерево як суще дано в горизонталі інших сущих (дерев, будинків та ін.). Загальний зовнішній горизонт, в якому дане суше — це світ.

Світ є передумовою, загальною «схемою» сприймання будь-якого предмета (сущого). Суще сприймається тільки в світі. Причому світ у Гуссерля — не сукупність сущого, не щось об’єктивне, а просторовий горизонт сприймання всього сущого зумовлений місцем свідомості, перспективою, в якій даються предмети.

Крім просторового, Гуссерль вводить часовий горизонт. Будь-який акт свідомості ґрунтується на попередніх актах, визначається ними, тобто перебуває у «живому» зв’язку з попереднім досвідом і передбачає (визначає) наступні акти свідомості. Іншими словами, свідомість будується на основі живого зв’язку минулого, сучасного і майбутнього. І кожне сприймання відбувається в часовому горизонті. Тому будь-яке суще дане, з одного боку, в «просторовому» світі (зумовлено позицією свідомості в бутті), з іншого — в часовому горизонті (в горизонті внутрішнього досвіду свідомості).

Свідомість у феноменології не є чимось сущим (не має характеристик предметного утворення), вона не є субстанцією, як вважали Декарт і Гегель. Вона завжди спрямована на світ, існує в світі, в конкретній ситуації, обмежена своїм місцем у світі і своїм часовим досвідом. Свідомість має певні онтологічні параметри, її можна визначити як певний вид буття, що характеризується місцем (центром, з якого твориться світ) і часом.

Таке розуміння суб’єкта (свідомості) Гуссерлем докорінно відрізняється від концепції попередньої класичної філософії, в якій трансцендентальний суб’єкт вважався абсолютним, тобто не мав онтологічних параметрів, причетності до буття, був позбавлений конкретних буттєвих вимірів. «Класична філософія виходить з необхідності пояснення світу з позиції певного «абсолютного» спостерігача, що перебуває поза світом. [Цей](#bookmark9) гносеологічний суб’єкт класичної філософії (і науки) не залежить ні від яких часових і просторових змін... Для Гуссерля мислення завжди відбувається в певному місці і на основі попереднього досвіду свідомості» . Отже, свідомість у Гуссерля завжди спрямована на предмети (інтенціональна).

Зміни у філософському розумінні відношення людини і світу, зафіксовані феноменологією, є паралельними змінам позицій суб’єкта в мистецтві, навіть у науці, які відбулись наприкінці XIX — на початку XX ст. Художник, письменник класичного періоду, зображуючи світ, прагнули до об’єктивності, намагалися винести суб’єкта-творця за межі твору. Так, в класичному романі можна прочитати щось на зразок: «Була весна, цвіли квіти, співали птахи, але герой цього не помічав». То хто ж це бачив: Бог, автор чи хтось анонімний, хто передав свої враження? Передбачалось, що такий стан речей існував незалежно від того, приймав його хто чи ні. Сучасний роман визнає тільки «живе свідчення» (той, хто пережив, ділиться своїми враженнями), а не «об’єктивні» запахи і кольори.

Теорія відносності засвідчила, що Окремі її положення мають сенс також тільки в перспективі домислення суб’єкта до реальності. Так, одночасність подій (наприклад, вибух зірок у Космосі) має сенс тільки з огляду на спостерігача (визначається місцем його перебування). Без цього вона позбавлена сенсу, тобто не має об’єктивного значення.

Усе це дає підстави для тверджень, що в культурі (філософії, мистецтві, науці) відбулось певне зміщення у розумінні відношення людини і світу. На зміну суб’єктно-об’єктного протистояння приходить буттєва позиція людини в світі, яка стала домінуючою в екзистенціалізмі.

Концепція «трансцендентальної свідомості» Канта є суб’єктивною, але вона не замикається на окремому суб’єкті (не є соліпсизмом). Згідно з Кантом, кожна свідомість творить світ за однаковими правилами і світ усім даний однаково. У Гуссерля ситуація принципово відмінна. Свідомість у нього хоча є трансцендентальною (тобто передбачає всезагальні правила творення), але вона вписана в конкретне буття (в просторовий і часовий горизонт). І тому створений нею світ є її суб’єктивним світом і не більше. Отже, свідомість виявилась замкненою в нею створенім світі. Кожна свідомість має свій світ. Це позиція соліпсизму. Гуссерль, вслід за Лейбніцом, називає таку свідомість монадою. Але соліпсизм не влаштовував філософа, оскільки феноменологія претендувала на істину для всіх.

Для подолання соліпсизму, який виявився в тому, що Я замкнуте в створеному ним світі, Гуссерль створив концепцію інтерсуб’єктивності. Сутність цієї концепції полягає в конституюванні «іншого Я» (alter Ego). Знаючи себе і свою ситуацію в бутті, Я конституюю (тобто за аналогією із собою стверджую) існування іншої свідомості, іншого Я. Світ, створений нами двома, будується на нашій перспективі в бутті, це наш інтерсуб’єктивний світ. Якщо ж певна нація чи культура розбудовує свій світ, то його Гуссерль називає «життєвим світом».

В останніх працях Гуссерль зробив спробу застосувати свою феноменологічну концепцію до подолання європейської кризи, про яку говорили всі філософи, починаючи з Ніцше. На відміну від інших мислителів, він вбачав причину кризи в натуралістичній (об’єктивістській, спрямованій на факти) особливості європейської науки. «Фактичні науки продукують фактичних людей (тобто людей, позбавлених внутрішнього духовного світу. — Авт.). В життєвій скруті цій науці нема нам що сказати», — пише він. Фактична об’єктивістська наука зумовила втрату довір’я до розуму і, врешті-решт, втрату сенсу життя.

Гуссерль вважав, що європейці прониклись оманливим довір’ям до, натуралістичної науки і почали вважати світ, яким він постає в науці, справжнім світом. Насправді світ науки — це штучно витворений світ ідеальностей. З нього вилучена людина як суб’єкт. Початок такій науці поклав Галілей, який запровадив виключення суб’єктивних якостей і математизацію сущого. І філософія, яка повинна була турбуватись про сенс життя, йдучи за наукою, прониклась оманливим натуралістичним світоглядом.

Насправді конкретна людина живе не в світі, сконструйованому наукою, а в «життєвому світі», тобто у створеному культурою світі (європейський, китайський, індійський та інші «життєві світи»). «Життєвий світ» — це практичний світ нашого життя, речі в якому дані нам з очевидністю. Він є справжнім світом, саме він повинен хвилювати мислителів, а не штучний світ науки. Наука є лише штучним інструментом для успішної діяльності в цьому світі.

У концепції «життєвого світу» Гуссерль в руслі ідей філософії життя (Ніцше, Бергсон) стверджує первинність життя щодо науки. Однак він не переходить на позицію ірраціоналізму, характерну для цих мислителів. Він вірить, що на основі феноменологічного дослідження «життєвого світу» можна створити універсальну філософію, яка відновить довір’я до розуму, притаманне філософії, починаючи із Давньої Греції. У такий спосіб, на його думку, може бути подолана криза європейського буття. Подолання кризи ним мислилося через здійснення нового проекту філософії.

Феноменологію Гуссерля іноді називають філософією для філософів, а самого Гуссерля вважають Кантом XX ст. І для цього є певні підстави: феноменологія розробила оригінальну методологію дослідження свідомості, яка справила величезний вплив на подальший розвиток філософії. На засадах феноменології ґрунтується, зокрема, екзистенціалізм. Вона дала поштовх для розвитку філософської антропології, аксіології та інших філософських дисциплін. Творчість таких мислителів XX ст., як М. Шелер, М. Гайдеггер, Ж.-П. Сартр, М. Мерло-Понті була б неможливою без ідей, заданих феноменологією.

На відміну від попередньої філософії, яка вивчала тільки об’єктивну свідомість (свідомість, якою вона закарбувалась у формах науки, культури — Кант і Гегель), Гуссерль розробив філософську методологію аналізу живої, діючої свідомості, подолавши об’єктивізм, за який так гостро Керкегор критикував усю попередню філософію.

Феноменологія аналізує не тільки пізнавальні, раціональні акти свідомості, чим обмежувалась попередня філософія, а весь спектр свідомості — акти віри, містичні акти та ін. Філософія завдяки феноменології значно розширила предметну сферу свого дослідження (Джеме, як відомо, також розширив сферу досвіду, але він не виробив відповідної методології).

У філософській традиції феноменологія посідає особливе місце. З одного боку, Гуссерль тяжіє до класичного раціоналізму (Декарт, Кант), з іншого — на основі свого методу досліджує феномени, які виходять за межі раціоналізму, і закладає основу некласичної ірраціоналістичної традиції.

* 1. Екзистенційна філософія

Екзистенціалізм вважають однією з провідних течій філософії Західної Європи XX ст. Він виник у 30-ті роки (умовною датою його народження вважають вихід у 1927 р. праці німецького філософа М. Гайдеггера «Буття і час»). Найбільшої популярності набув після Другої світової війни.

*Екзистенціалізм (лат. ехistentia— існування) — суб’єктивістське вчення, в якому вихідні значення сущого (що таке річ, просторовість, часовість, інша людина та ін.) виводяться з існування (екзистенції) людини.*

Екзистенціалізм є духовним спадкоємцем ірраціоналістів Керкегора і Ніцше. Саме поняття екзистенції, як відомо, було впроваджене у філософію Керкегором, який різко протиставив суб’єктивне унікально-неповторне іс­нування (екзистенцію) людини об’єктивному існуванню речей світу. Від Ніцше екзистенціалісти перейняли трактування людини як вольової (ірраціональної) істоти, а не розумної (раціональної), що було притаманне класичній філософії Нового часу. Помітний вплив, особливо в мето­дологічному аспекті (в способі обґрунтування, в категоріальному апараті), на його формування справила феноменологія Гуссерля. Це стосується насамперед феноменологічного розуміння відношення свідомості й світу, згідно з яким свідомість розглядається не як протилежне світові (не в площині гносеологічного, тобто пізнавального відношення суб’єкта і об’єкта), а як певний вид буття, тобто в онтологічному аспекті.

На формування екзистенціалізму і на поширення його ідей значний вплив мав досвід виживання особи, набутий в соціальних катаклізмах XX ст. — в Першій і Другій світових війнах, досвід наруги над особистістю тоталітарних режимів фашизму і сталінізму. Екзистенціалізм намагався знайти стійку опору виживання особи в чужому (і навіть ворожому) їй світі за усвідомлення нею краху ідеалів Просвітництва (віри в розум і науку) і крихкості, нетривкості власного існування. Екзистенціалізм — це своєрідний духовний протест, бунт особи проти абсурдного з її погляду світу, пошук виходу з цієї ситуації. Як і волюнтаризм Ніцше, він працював на формування сильної — вільної та відповідальної — особи, яка починає домінувати в культурі й способі життя Заходу в XX ст. Загалом екзистенціалізм зафіксував радикальну зміну в розумінні (відчуванні) людиною свого буття в світі, яка відбувалась в Європі протягом XX ст.

Представниками цієї течії є німецькі мислителі М. Гайдеггер (1889— 1976) і Карл Ясперс (1883—1969), французькі філософи Жан-Поль Сартр (1905—1980), Габріель Марсель (1889—1973) і Альбер Камю (1913—1969). Ранній Гайдеггер, Сартр і Камю намагалися розв’язати проблему буття людини в світі, не вдаючись до ідеї Бога, тоді як пізній Гайдеггер, Ясперс і Марсель (особливо два останні) розглядали цю проблему в органічному зв’язку з ідеєю Бога.

Головною темою дослідження екзистенціалістів є існування людини, яке, на їх думку, є джерелом сенсу всього сущого. Подібно до того, як у Гуссерля свідомість «накидає» сенс всьому сущому, так в екзистенціалістів людське існування визначає світ. Ключем до онтології (вчення про буття) у Гайдеггера є феномен людини. Для того, аби зрозуміти, що вкладають екзистенціалісти в поняття людського існування, розглянемо концепції людини, які вони заперечують. Вчення про «природу» людини, яке розвивали просвітники, по суті, зводило людину до речі серед речей. Як довів Кант, воно не брало до уваги таку якість людини, як свобода. Декартівсько- кантівська концепція, яка його замінила, ототожнювала людину з трансцендентальною свідомістю або трансцендентальним суб’єктом. Тут людина зводилась до розуму, який мислився фактично як окрема субстанція. Саме це розуміння людини і стало об’єктом критики екзистенціалістів.

На їх погляд, концепція трансцендентального суб’єкта грішить гносеологізмом — зведенням людини до суб’єкта пізнання, а світу до об’єкта, тобто до сукупності предметів (сущого), які підлягають пізнанню. Зведення світу до предметів, сущого призвело, на їх думку, до того, що і сама людська суб’єктивність стала мислитись як суще, як предмет. Про це свідчить, зокрема, трактування Декартом душі як «мислячої речі» і набуття предметних форм «Я» в концепції трансцендентальної свідомості Канта. В цій концепції, стверджують екзистенціалісти, не подоланий натуралістичний підхід до людського буття; вона зводить людську суб’єктивність до чогось незмінного, затверділого — речі, сущого, тобто мислить людину як річ серед речей.

Всупереч такому гносеологічному підходу, коли людина розглядається як суб’єкт, що протистоїть сущому як об’єкту, екзистенціалісти запропонували новий, за словами Гайдеггера, онтологічний підхід. Суть його полягає в тому, що людське існування (екзистенція) розглядається як таке, що інтимно, емоційно, на досвідомому рівні пов’язане з буттям світу. Теза про онтологічну єдність людського існування і світу мовою екзистенціалістів означає, що світ «вписаний» у структуру екзистенції, що екзистенція структурована під буття в світі. Перш ніж пізнавати світ, людина є, існує в світі. Ця єдність людського існування (екзистенції) і буття світу передує, на їх думку, гносеологічному розколу на суб’єкт і об’єкт, в основі якого прагнення пізнати світ і оволодіти ним.

Дещо спрощено «екзистенціальний» поворот до світу можна зобразити так: традиційна філософія (т. з. метафізика) і наука, що формується на її основі, на думку екзистенціалістів, ставляться до світу як до сукупності сущого, того, чим можна оволодіти, — спочатку в мисленні, а потім у дії. Мотив, що є основою метафізичного підходу до світу, — це «мати», тобто присвоїти (за висловом Гайдеггера, бути «володарем» буття), тоді як екзистенціалісти пропонують «бути» людиною в світі (бути «пастухом» буття). У цьому сенсі протиставлення «мати» і «бути» широко використо­вується Марселем. Воно, до речі, покладене в основу відомої праці неофрейдиста Е. Фромма «Бути чи мати».

Екзистенціалісти стверджують, що перш ніж пізнавати (бути суб’єктом, розумом, свідомістю), людина повинна бути, існувати в світі. Розум людини не збігається з її буттям. Більше того, сам розум має бути виведений зі специфіки буття (екзистенції) людини.

На перший погляд, у твердженні Гайдеггера і його прихильників немає нічого оригінального: як біологічним організм людина насамперед існує, має буття, а після мислить (на цьому, зокрема, побудована концепція Ніцше). Однак проблема полягає в тому, що людину екзистенціалісти трактують як свідому істоту. Отже, йдеться про буття людської суб’єктивності, свідомості, яке передує пізнанню, про трактування людської суб’єктивності як чогось, що має буття і що, зрештою, робить можливим людське пізнання.

Прихильники цієї течії звертають увагу на такі характерні риси екзистенції:

Екзистенція позбавлена субстанційного, предметного характеру. Вона не є чимось затверділим, що може бути схоплене розумом і об’єктивістською наукою (образно кажучи, поняття не здатні передати емоційно-буттєву налаштованість людини на світ, у світлі якої дається все суще).

Екзистенція є трансценденцією. Гайдеггер тлумачить екзистенцію як «буття у світі», тобто не в собі, а поза собою. Людина онтологічно укорінена в бутті. Бути у світі — первинна визначеність людини, а бути суб’єктом пізнання — похідна, вторинна. Сартр, йдучи за Гуссерлем, наголошує, що свідомість як екзистенція завжди є «виходом» до предметів, що вона існує не в собі, а «при предметах». Згідно із Сартром, свідомість є буттям, але таким буттям, самою сутністю якого є небуття, заперечення власного буття, тобто ніщо. Етимологія українського слова «самозречення» найкраще виражає сутність свідомості-екзистенції, як її розуміють екзистенціалісти. Свідомість «самозрікається» (перестає бути річчю) в ім’я трансцендентних речей. Буття свідомості — це «самозречення», вихід до речей.

Екзистенція — це постійна можливість бути іншим. Людина сама довільно визначає себе в своїх діях, її існування не є чимось визначеним (затверділим у предметній формі), воно — постійна можливість визначення.

Кожна екзистенція унікальна і неповторна. Хоча людському існуванню і притаманні загальні структури (як-от буття у світі, буття з іншими), але ці загальні апріорні структури занурені в конкретну ситуацію, внаслідок чого людське існування стає унікальним. На думку Гайдеггера, людина приречена бути в ситуації (в конкретних обставинах). На відміну від «трансцендентального суб’єкта» класичної філософії, який, подібно до птаха, ширяв над дійсністю, екзистенціалізм розглядає людське існування тільки в ситуації (через укоріненість в буття).

Екзистенція не може бути об’єктивованою. За спроби схопити її розумом (виразити в понятті) вона із живої щільності перетворюється на застиглий предмет. Ясперс заявляв з цього приводу: «Я існую, оскільки не дозволяю собі стати предметом, об’єктом. Я знаю себе, не ставлячи питання, що я таке. Я існую в реалізації своїх можливостей». Якщо я в рефлексії (в зворотному погляді на себе) намагатимусь усвідомити себе, «спіймати» свою екзистенцію, то я матиму не «живе», не «діюче» я, а я, яке вже здійснило себе. «Живе» я — це Я, яке здійснює рефлексію, воно уникає обіймів поняття.

Людина, на думку екзистенціалістів, є єдиною істотою, яка усвідомлює свою смертність. Усвідомлення смертності зумовлює те, що її існування пройняте «турботою». Визнаючи «турботу» вихідною ознакою людського існування, Гайдеггер наводить таку байку: Турбота (богиня), переходячи річку, зліпила з глини істоту, якій Юпітер подарував душу. Кому ж належить ця істота — homo, названа за матеріалом (humus — земля)? Сатурн (час) роз­судив так: коли людина помре, то душа дістанеться Юпітеру, а тіло — землі, а поки вона живе (тимчасово) — вона вся належить Турботі. «Турбота» випливає з того, що світ входить, «вбудований» у моє існування, що обставини для мого існування можуть бути сприятливі і несприятливі, що близькі мені люди, як і я, смертні.

Завдяки «турботі» людське буття набуває часового виміру: людина «турбується» про сучасне, проектує майбутнє, звертається до минулого досвіду. Під часовим виміром буття екзистенціалісти розуміють не об’єктивний час, який фіксує перебіг природних процесів, а внутрішнє пе­реживання часу, зумовлене «турботою» людини про буття. Справді, людина не просто має певний вік, вона пам’ятає, тобто утримує в стані можливого пригадування своє минуле. Це минуле не зникло, його можна ще раз пере­жити. Воно є її внутрішнім досвідом. Завдяки переживанню часу вона може перенестись у минуле і майбутнє і звільнитись від тиску сучасності, в якій дано тільки просторове буття. Через турботу про майбутнє вона прагне оволодіти часом, плануючи його, подібно до того, як вона володіє простором.

У Гайдеггера буття в світі означає розуміння світу. В буття людини апріорно «вплановане» розуміння світу, людина налаштована на світ у такий спосіб, що вона його розуміє і він їй відкритий. Розуміння, на думку

Гайдеггера, передує пізнавальному ставленню людини до світу. В ньому відсутній поділ на суб’єкт і об’єкт, що характерно для пізнавального відношення.

Наприклад, у певній ситуації (йдучи вулицею чи сидячи в кабінеті) людина розмірковує над науковою проблемою (взагалі думає про щось). її свідома пізнавальна діяльність над чимось приховано супроводжується розу­мінням конкретної ситуації, в якій вона перебуває (розуміння себе на вулиці, в кабінеті). Тут свідомість як суб’єкт пізнання, що думає над чимось, і свідомість-екзистенція, яка приховано розуміє ситуацію, діють у різних площинах. Екзистенція людини — не розум, що витає за хмарами, а приховане розуміння конкретної ситуації, в якій вона існує, розуміння, яке постійно супроводжує її існування.

Філософською дисципліною, що вивчає це приховане розуміння, є герменевтика, яку Гайдеггер вважає вихідною філософською дисципліною. Якщо феноменологія Гуссерля — це саморозкриття свідомості, то герменевтика, за задумом Гайдеггера, йде глибше, вона виявляє себе як саморозкриття буття. Герменевтика, отже, виступає як доповнення і поглиблення феноменології.

Гайдеггер і Ясперс визнають таку важливу рису екзистенції, як комунікація. На думку Гайдеггера, буття з іншим вплановане в структуру мого буття. Ясперс заявляє, що екзистенція неможлива без комунікації (без спілкування з іншими людьми). Екзистенція не може бути даною об’єктивно, але вона може відкритись у спілкуванні з іншою екзистенцією. Комунікація схожа на душевну розмову, коли людина не розумом, а чуттям, симпатією відчуває іншу людину, сприймає істину її існування. Комунікація — це можливість прориву до іншої екзистенції без загрози перетворення її на об’єкт. Вона не безособове спілкування, за якого її учасники виступають носіями певних соціальних ролей, а інтимність відкриття іншому. Безособове спілкування в повсякденному житті більше приховує екзистенцію, ніж відкриває її.

Важливою рисою екзистенції є націленість на майбутнє, наявність у сучасному бутті проекту майбутнього. Екзистенція — це можливість бути іншим, постійний вибір між різними проектами майбутнього. У цьому виборі власного майбутнього, на думку екзистенціалістів, виявляється свобода людини. Сартр, який приділяв особливу увагу проблемі свободи, вважав, що вона є невід’ємною складовою людського існування. Свобода — це вибір самого себе, свого проекту і відповідальність за здійснений вибір. Людина, на його думку, абсолютно вільна, визнати залежність (детермінацію) її вчинків від природи, характеру чи навіть Бога — значить замахнутись на її свободу, на специфіку її екзистенції, звести її до стану речі. В будь-якій ситуації існує вибір, у кожному випадку людина може вибрати смерть, і в цьому вияв її свободи. Але, вибравши життя, вона повинна нести всю відповідальність, яка випливає з цього вибору. Сартра мало цікавлять соціально-політичні свободи. Головну увагу він приділяє екзистенціальній свободі. На екзистенціальному рівні, на його думку, вільний навіть раб, ніхто не в силі знищити можливості його вибору.

Абсолютизація свободи Сартром поставила під сумнів моральні цінності як соціальні регулятиви відносин між людьми. Якщо свобода конкретної особистості — це щось абсолютне і позитивне як вияв її екзистенції, то все, що її обмежує (в тому числі й моральні норми) набуває негативного значення. Прийняти зовнішню моральну норму означає підвести унікальне існування конкретної особистості під всезагальний закон, що рівноцінно втраті екзистенції. Для Ясперса і Марселя, які виходили з існування Бога, цієї проблеми не існувало. Для атеїста Сартра вона була дуже гострою. Щоб уникнути цього протиставлення, філософ оголошує, що людина сама є джерелом, критерієм і метою цінностей. Вона їх творить і вибирає поміж ними. У виборі моральних цінностей людині ні на що опертись — ні на природу, ні на Бога. Вона приречена діяти на свій «страх» і «ризик». Звідси відчуття тривоги і відчаю. Людина самотня, покинута в світі, тривога і відчай — це плата за свободу.

У розумінні моралі Сартр фактично переходить на позицію Ніцше, згідно з якою мораль є особистою справою надлюдини. Щоб подолати протистояння особистого вибору цінностей і їх всезагального характеру, Сартр наводить такі аргументи: ми завжди обираємо благо, а благо для нас є благом для всіх. Так, на думку Сартра, наш вибір конституює всезагальну мораль. У цій побудові філософа є вразливе місце, а саме — декларування збігу блага для нас із благом для всіх. Воно передбачає, що вибір однієї людини здійснювався з оглядкою на інших — близьких їй людей і навіть людство загалом. Але якщо вона діятиме так, то чи не означатиме це, по суті, зречення від її екзистенції?

Дати переконливе обґрунтування всезагального характеру моральних норм, виходячи з позиції унікальності людського існування, практично неможливо. Звідси і відчуття неприкаяності, абсурдності існування людини в світі, яке притаманне майже всім екзистенціалістам.

За Гайдеггером, людина, яка живе в горизонті сучасності, полонена світом речей або соціальним світом. Тому саме існування людини має тенденцію розглядатись як щось об’єктивне, тобто перетворюватись у річ. Коли людина прагне благ, чинів, слави, вона перетворюється на функцію від цих чинників (відсутність того, на що вона націлена, стає її сутністю). Вона визначає себе негативно, несправжньо (не я є, а я маю чи не маю).

Як несправжнє існування розглядається й анонімність людського буття в сучасному індустріальному суспільстві. В буденному житті (на роботі, в транспорті) ми поводимось як пересічні люди. Тут ми усереднені громадяни, а не особистості. Нас можуть замінити і замінюють інші. Нам притаманні певні способи прийняття до уваги інших людей, ми чекаємо від них відповідних правил поведінки, розраховуючи на те, що і вони чекають від нас певних правил. Це анонімні, не персоніфіковані настанови на інших людей. Індустріальне масове суспільство є суспільством соціальних ролей, суспільством анонімів. Нікому не має справи до екзистенції іншого. Ніде не почуваєш себе так самотньо, як у натовпі. В критиці екзистенціалістами масового суспільства з його усередненими смаками і вподобаннями, клішованою свідомістю відчувається романтична ностальгія за минулими часами.

Екзистенціалісти оцінюють анонімне існування як несправжнє і корінь його шукають не в організації суспільства, а в настанові індивіда, яка все існуюче перетворює на суще.

Сартр розгорнув цікаву діалектику співвідношення Я та іншого (в любові, дружбі), що також може мати справжні та несправжні рівні. На його думку, коли хтось дивиться на людину як на тіло, він цим самим змушує і її відчувати себе тілом, породжує сором. (Однак, людину можна «звести» ще нижче. Римські матрони, які парились у лазні в присутності рабів-чоловіків, приймали їх за «порожнє місце». В їх очах раби були річчю, знаряддям, що має мову.) Тут йдеться не про свідоме «зведення» людини до «порожнього місця» (в такому разі це був би свідомий акт, моральний вчинок), а про певне сприйняття інших на екзистенціальному рівні.

Справжнє існування (тобто перехід від об’єктивного, предметного світу до рівня екзистенції) можливе, за Гайдеггером, лише через усвідомлення своєї конечності (смертності). Усвідомлення смерті ставить людину обличчям до Ніщо, відкриває безглуздість будь-яких проектів і навіть самої екзистенції. Але якраз це робить людину вільною, дає їй змогу серед суєтних можливостей обрати такі, які виявляться недосяжними для смерті. Перед обличчям смерті, якої не уникнути, людина відчуває унікальність і неповторність свого існування. В цій ситуації зберігають значення тільки справжні цінності. Ясперс також наголошував, що для вияву екзистенції особливо важливі «межові» ситуації (смерть, страждання, вина), які з очевидністю відкривають конечність людського існування.

Німецькі екзистенціалісти стверджували, що європейська філософія, починаючи з Парменіда, «забула» проблему буття. На думку Гайдеггера, саме метафізика звела буття до сукупності сущого, до предметів, сенс яких полягає в тому, щоб служити людині. У перспективі, яку метафізика «накинула» на світ, в тому баченні світу, яке вона нав’язала, зникла проблема буття. Це, за Гайдеггером, мало трагічні наслідки. [Як](#bookmark10) він образно висловився, «першим кроком до атомної бомби була теза про буття Парменіда, бо перетворення буття в суще, ототожнення його з думкою стало основою тієї впевненості, з якою наука і техніка приписували свої моделі природі і людині».

Останнім притулком буття залишились, на його думку, мова і поезія. Тільки в архаїчних шарах мови і в творах деяких поетів висвічується первинне сприймання буття, не викривлене метафізикою. Так Гайдеггер подав романтичну критику науково-технічного суспільства і західної цивілізації загалом.

Ясперс також вбачав в ері науки і техніки велику небезпеку для людського існування — небезпеку втрати свободи і самої людини, оскільки технічні засоби спілкування все більше підмінюють особисте спілкування (комунікацію).

Вихід з цього становища мислителі-екзистенціалісти вбачають у зміні настанови на світ, у відкритті екзистенції та віднайденні буття, а порятунок європейської цивілізації — в духовній переорієнтації людей.

Тема 6. Українська філософія

**План лекції:**

* 1. Дохристиянські витоки української філософії.
  2. Філософська думка часів Київської Русі.
  3. Філософія українського Відродження та барокко.
  4. Філософія Г. Сковороди.
  5. Філософія Просвітництва й романтизму в Україні.
  6. Філософія української національної ідеї.
  7. **Дохристиянські витоки української філософії**

Кожна форма філософії як складова культури завжди відображає національну своєрідність її творців, що дає підстави для тверджень про національну (англійську, німецьку, французьку) філософію, а отже, й українську.

Відомо, що філософія є особливою сферою духовної діяльності людини, спрямованою на усвідомлення проблем людського буття, найзагальніших духовних потреб конкретного народу чи нації. У цьому контексті українська філософія є давнім феноменом, початки якого сягають глибини віків.

Поза сумнівом, поява філософського духу українства виходить за межі XVI—XVII ст., коли завдяки діяльності братських шкіл, Острозького культурно-освітнього центру, Києво-Могилянської академії почало набувати самостійного розвитку філософське теоретичне знання, тобто почав вигранюватися буттевий статус професійної філософії. І хоч вона вважається зрілим рівнем розвитку філософії, де панує її теорія та її творці — професійні філософи — професійна філософія є лише одним із можливих способів існування філософії. Адже існують й інші шляхи філософського осягнення дійсності, за яких теоретичний інтерес доволі міцно вживається з практичним. У контексті української філософії він охоплює, як правило, час існування києво-руської культури (XI ст.) з її писемними пам’ятками, що репрезентують особливості тогочасного осмислення дійсності, характерного українській духовній традиції.

Світоглядно-філософські начала українського народу сягають значно глибинніших шарів вітчизняної культури, її дохристиянської доби. У світлі аргументів на користь існування сарматських, скіфських, кіммерійських, арійських, трипільських та інших часів на території України з їх самобутньою культурою і тісними зв’язками із найвідомішими осередками Ойкумени — Греції, Індії — важко чи взагалі неможливо встановити факт появи філософського духу тільки на етапі існування Київської Русі.

Справді, територія, яка нині має назву Україна, не була етнічно однорідною протягом тисячоліть, що є не винятком, а скоріше закономірністю для планетарного етногенезу (походження народів).

Тривалий час на планеті відбувались так звані великі переселення народів, у процесі яких етнічні людності змінювалися, переливались одна в одну. Проте за всіх міграційно-асимілятивних процесів зберігалась на певних територіях субстанційна основа, ядро, духовна основа певного сильнішого етносу, де знаходили притулок історична пам’ять, звичаї, вірування, етнографічні особ­ливості — те, що називають етнокультурою (наслідок колективної творчості), в архетипах (первинних формах) і стереотипах (усталених формах) якої закодовані особливості світосприймання та світорозуміння конкретної нації.

З огляду на аргументованість суджень про неперервність, єдність етнотворення, спільність енергоінформаційної основи суспільного розвитку людності на терені України протягом багатьох тисячоліть цілком переконливими є твердження дослідників (В. Хвойка, М. Брайчевський, Г. Василенко, Б. Рибаков та ін. ), які вказують на автохтонність (автохтонний — той, що виник, зародився на місці сучасного проживання) українців. На рубежі XX—XXI ст. все активніше утверджується думка про участь в етногенезі українського народу етносів, які тривалий час проживали на спадкоємних українських землях. Принаймні їх можна розглядати ймовірними фігурантами етнічного синтезу українського народу. Аргументами на користь цієї точки зору є елементи культур тих народів у національній культурі українців. Так, від скіфів бере початок українська тра­диція вшановувати гостей хлібом-сіллю, вишивати одяг на плечах, рукавах і грудях, побратимство тощо. У сучасному українському гончарстві, вишивках, килимах, різьбленні, розписах зберігається чимало типових елементів трипільського орнаментально-декоративного мистецтва. Трипільці першими поєднали в ритуалі пшеницю і мед як символ своїх земель. І цю символічну страву — кутю — споживають і досі українці, пов’язавши цей звичай з християнським Різдвом. Ці непоодинокі приклади засвідчують, що духовні надбання етносів, які у праісторичні часи жили на українських землях, укладаються в скарбницю всеукраїнської духовності.

Філософські надбання дохристиянських часів не є випадковими. Особливо якщо взяти до уваги тісні зв’язки тогочасної праукраїнської людності з основоположниками європейської філософії — еллінами, які, починаючи із VII ст. до н. е., упродовж одного-двох століть не лише заснували на Чорномор’ї десятки міст-держав (Синоп, Трапезунд, Ольвія, Аполонія, Пантикапей, Халкедон, Гераклея, Херсонес), не лише створювали у різних куточках краю торговельні факторії (контори, філії), а й поширювали свою релігію та свою культуру. Пантеон (сукупність богів) еллі­нів та їх релігія помітно вплинули на корінне населення. За словами Геродота, храми Діоніса, Артеміди були на нашій території, значно віддаленій від моря. Культ Гомера тримався в Чорномор’ї довше, ніж у корінній Греції, а серед козацької еліти довго зберігався культ пам’яті Александра Македонського. Еллінські духовні джерела легко змішувалися з місцевими, не порушуючи гармонії в духовності місцевої людності. Дотепер збереглися сліди еллінів у мові, обрядах і, звичайно, філософії. Це яскраво засвідчує творчість знаменитого мудреця Анахарсиса Скіфського (638—559 р. до н. е.), чиї філософські надбання належать до культурної спадщини українства, знаного не лише у Скіфії, айв еллінській духовній культурі. Елліни навіть вважали його одним із легендарних «семи мудреців» (поряд із Солоном, Фалесом, Біантом). Глибину його філософствування засвідчує чи не єдиний цілісний фрагмент логічних міркувань: «Так само і Анахарсис Скіфський виключав, як кажуть, критичне сприйняття, до якої науки б воно не відносилось, і дуже гудив греків, якщо вони його зберігали. «Хто ж є той, — запитував він, — хто судить науково? Простак чи майстер? Але простаком ми його не могли б назвати, оскільки він зіпсутий знанням технічних особливостей. І подібно до того, як сліпий не сприймає предмети зору і глухий — предмети слуху, так само і технічно неосвічений не має гострого зору у відношенні сприйняття того, що зроблено технічно. Адже навіть якщо ми станемо за його допомогою підтверджувати наше судження про той чи інший технічний предмет, то відсутність техніки не буде відрізнятися від самої техніки, що безглуздо. Тому простак не є суддею технічних особливостей. Залишається, таким чином, сказати, що це майстер. А це в свою чергу позбавлено всілякої вірогідності. Саме один про одного судять або однакові фахівці, або різні. Але різні фахівці не в змозі судити один про одного, оскільки цінитель у власному ремеслі виявиться простаком у чужих ремеслах. Однак й однакові фахівці не в змозі оцінити один одного. Ми ж розшукуємо того, хто судить їх, якщо вони знаходяться в межах однієї і тієї ж властивості, наскільки це відноситься до одного й того ж ремесла. А інакше, якщо один з них судить другого, то одне й те ж виявляється і судячим і судимим, достовірним і недостовірним. Оскільки ж представник тієї ж спе­ціальності відрізняється від предмета судження, то коли він є предметом судження, він сам стає недостовірним, а коли він сам судить, він тільки ще повинен стати достовірним. Однак одне й те ж не може бути і судячим, і судимим, і достовірним, і недостовірним. Значить, не існує такого, хто б судив технічно. А тому й немає ніякого критерію. Адже з критеріїв одні — технічні, інші — прості. Але прості критерії не судять, як не судить і простак, і технічні не судять, як не судить і майстер, згідно з вищевикладеними причинами. [Таким ч](#bookmark11)ином, не існує й ніякого критерію».

У цьому роздумі Анахарсиса, який доносить нам знаменитий філософ скептик кінця II — початку III ст. Секст Емпірик, дослідники вбачають зародки теорії судження, правил силогістики та атрибутивних відношень, які пізніше будуть розроблені Аристотелем; уявлень елеатів про суперечливість між даними чуттєвого спостереження та їх раціональним аналізом тощо. Перелік подібних аналогій можна було б продовжити, але і їх достатньо, щоб збагнути масштаб постаті Анахарсиса в царині філософії. На Анахарсиса, для якого понад усе була істина, посилаються Аристотель і Сенека, до його творчості апелює Цицерон, розповідають про нього Діоген Лаертський (1-ша половина III ст.) і Пліній старший (23—79). Глибина порушених ним філософських проблем, сила його логічних переконань особливо виявились при аналізі екзистенційних основ істини, природи і можливостей людської раціональності.

Авторитет Анахарсиса у тогочасному філософському світі переконує, що він не міг бути винятком на терені вітчизняних шукачів мудрості, а скоріше — найвищим його досягненням. Підтвердженням такої точки зору може слугувати згадка українського історика Станіслава Оріховського- Роксолана (1513—1566) про Токсариса, творчі здобутки якого, на жаль, не дійшли до нашого часу, повідомлення візантійського історика Лева Діакона (до 950— прибл. 1000) в «Хроніці» про Замолксиса поруч з іменем Анахарсиса як «філософів русичів», які навчили їх «обрядів еллінських». Згадує його і Платон у «Діалозі», але разом із Аббарисом Гіперборійцем (гіпербореї, за схемою Геродота, проживали приблизно у північних районах сучасної України) як своєрідних волхвів, які прославились у Греції умінням «замовляти» різні хвороби. Щоправда, Порфирій у праці «Життя Піфагора» пише про те, що Замолксис родом із Фракії, яку частіше називали Малою Скіфією. «Народжений у землі скіфській», як пише Діоген Лаертський, і Біон Борисфенський (Борисфеніт), що жив у III ст. до н. е. Біон, за словами того ж Діогена, був майстром на всі руки, але передусім неперевершеним софістом, здатним спростувати будь-яке філософське вчення. Він залишив після себе багато творів на різноманітну тематику, був знавцем вчення платоніків (Ксенократа, Полемона, Карнеада) і перипатетиків (представників

Перипатетичної школи, заснованої Аристотелем, зокрема, Теофраста, Арістоксена, Стратона, які були відомими своїми енциклопедичними знаннями з математики, ботаніки, географії, літератури, політики тощо), прихильником раціоналізму, життєлюбом, який вважав, що людина мусить бути настільки багатою, наскільки це дозволяє їй бути вільною. Філософія етичного раціоналізму Біона, зорієнтована на людську екзистенцію й аналіз пародоксальності її змісту, вивела його на обґрунтовування ідеї збалансованого ставлення людини до навколишнього світу. У контексті філософської думки докиєворуського періоду дослідники звертають увагу і на імена Смикра (Скіфа) Боспоренина, Дифіла, Стратоніка, доля і творчість яких потребують спеціального дослідження.

Могутнім підґрунтям духовної культури українського народу, золотим віком гармонії у світосприйманні наших пращурів була язичеська минувшина, яку яскраво репрезентує геніальна пам’ятка — загадкова «Велесова книга» — літературний твір VIII—IX ст., що дійшов до нашого часу в копії XVI—XVII ст.

Створена на матеріалі V—X ст., «Велесова книга» є живим свідченням язичеських уявлень праукраїнців, втілених у багатоманітних формах фольклору, системним виявом їх світосприймання і світорозуміння, прологом фіксованої історіософії українського народу. Визначальними реаліями тогочасного мислення були природа, закони Всесвіту і звичаєве право (Ява, Нава і Права). [Книга з](#bookmark12)асвідчує велич духу русичів, їх вірність поглядам та діянням предків: «Отож, молячись богам, матимемо чисті душі і тіла наші, матимемо життя з праотцями нашими, які з богами злилися воєдино». Понад усе були для них інтереси рідної землі, рідного народу: «То стрепенися, народе мій, од сплячки і в згоді йди до стягів наших» (Велесова книга, с. 86). Вони демонструють єдність почувань, думання і діяння: «Чо­ловік, що тримає дім, не правий, якщо лише заявляє про права, і правий, якщо слова його з ділами збігаються» (с. 73). Світосприймання русичів трагедійно-оптимістичне, сповнене волелюбності, гуманізму і гідності: «Ми нащадки Славуни і можемо бути горді і не шкодуємо життя... І краще нам зникнути, але ніколи не бути в рабстві.» (с. 82).

Тексти її свідчать, що світоспоглядання праукраїнців було міфічно- практичним. Та в ньому вже простежуються нові для міфу тенденції, з’являються знання про світ, значущі для всіх: «Се бо Дажбо створив нам яйце, що є світ — зоря, яка нам сяє. І в тій безодні повісив Дажбог землю нашу, аби тая удержана була» (с. 72). Світ у ній поступово набуває рис об’єктивності на противагу індивідуально суб’єктивним уявленням про нього. Виявляється потяг до світопізнання, вільного від будь-яких практичних інтересів, а з ним і тенденція деміфологізації світу, в процесі якої людина стає його незаангажованим спостерігачем. За таких обставин, як висловився Е. Гуссерль, життя набуває чутливості до можливих тільки за цієї настанови нових цілей і методів мислення, з яких, зрештою, і виникає філософія, початковою формою якої і є космологія. Хоча, безумовно, важко (та й взагалі чи можливо?) віднайти чітку онтологічну межу між філософськими ідеями і міфологічними як складовими одного і того ж світоглядного поля людини. Те, що є прикметною рисою філософії, — тяжіння до загального, абстракцій вищого гатунку, — властиве міфологічній свідомості (найзагальніші уявлення про добро і зло, сутність людини, першоначала світу). Попри те, що на рівні з’ясування змісту цих понять міф поступається місцем філософії, але він ніколи не зникає повністю, співіснуючи з нею, надаючи їй свого забарвлення, впливаючи на підходи в розв’язанні філософією своїх проблем.

Виникнення вітчизняної філософії не одноразовий акт, а складний і довготривалий процес, точну дату започаткування якого встановити проблематично. Зробити це можливо тільки за відповідного рівня культури народу. Язичницьке минуле українців — багата і цілісна духовна культура, в якій відчутні особлива гармонія, велична єдність Неба, Води і Сонця, природи, людей і богів, язичницької віри, народної мудрості, етики совісті та людської гідності. Наші пращури, як пишуть автори «Велесової книги», мали доблесні дії, «воюючи за життя своє. Се ми слов’яни, бо славимо богів наших Сварога і Дажбога» (с. 126). Тож «поучившись старому, зануримо душі наші в нього, бо є то наше, яко се бо уже найшло на коло нам» (с. 72).

Духовний потенціал багатої обрядово-ритуальної культури наших пращурів з її непереборною здатністю впливати на глибинні засади внутрішнього самобуття конкретної людини — сприятливий ґрунт для формування філософського світобачення, який і дав давньоукраїнській спільноті можливість прокласти свій шлях у тогочасному християнському світі.

* 1. Філософська думка часів Київської Русі

Філософські начала праукраїнської доби розвинулися в культурі Київської Русі, держави, в кордонах якої наприкінці IX ст. об’єднались споріднені племена, сформувавши високорозвинуту спільноту — українців- русичів. У межах києво-руської культури філософія виокремлюється як специфічний тип світопізнання і світорозуміння зпоміж міфологічного і релігійного світогляду, переплітаючись і співіснуючи з ними. її піднесенню сприяли такі взаємопов’язані чинники:

1. Рівень тогочасного суспільного буття об’єктивно потребував для свого зростання нових світоглядних орієнтацій з пріоритетом розуму, авторитетом загального, що могла забезпечити лише філософія.
2. Атмосфера тогочасного суспільного життя з його демократичними традиціями розширювала простір для подальшого філософського виокремлення. «Державність Києва, — як писав український вчений, професор Альбертського університету (СІЛА) Іван Лисяк-Рудницький (1919— 1984), — носила на собі виразну печать духа свободи. [Цьому](#bookmark13) сприяли такі чинники: суспільний лад, що його характеризували договірні відносини; пошанування прав і гідності індивідума; обмеження монархічної влади князя боярською радою й народним вічем; самоуправне життя міських громад; територіальна децентралізація на квазіфедеративний кшталт». Усе це давало простір для певної поліфонії думок, вияву інтелектуальних сил, здатностей розуму, без чого неможливий розвиток філософії.
3. Культура києво-руського суспільства з широкою мережею монастирів, храмів, інших осередків освіти. «Ми не можемо сказати, який відсоток жителів користувався тоді цими засобами просвіти, але бачимо, що в Києві були люди на той час освічені, що там існувало літературне та розу­мове життя, а читання користувалось високою повагою. Гідне уваги судження літописця, який, прославляючи Ярослава за сприяння книжності, порівнює його заслуги із заслугами самого Володимира, який охрестив руський народ. [Володимира](#bookmark121) він уподоблює зоравшому ниву, а Ярослава — сіячу», — наголошував український історик Микола Костомаров (1817— 1885).

Духовні начала праукраїнської культури, зокрема релігія українців- русичів, запліднившись християнськими цінностями, одержали імпульс, енергію до існування в нових історичних умовах. Відомо, що на рівні всезагальних, теоретичних, абстрактних понять і уявлень язичницькі віруван­ня поступалися християнським ідеям, які, поза сумнівом, були досконалішими з огляду потреб дня — потреб вищого рівня пізнавального процесу, який передбачав абстрагування, опосередкованість, а не приземлення і безпосередність. На рівні буденного життя язичницькі уявлення існували в свідомості і звичаях українців, поєднуючись із християнською вірою. Та все ж християнство, запропонувавши складну систему пошуку загального, універсального, загальнолюдського, всеблагого, надало культурі русичів нового духовного спрямування, а його абстрактно- теоретичні категорії, уявлення та цінності сформували нові духовні ідеали, нове світовідчуття і світорозуміння, детермінуючи розвиток інтелектуальної та філософської думки. Ця думка, ввібравши в себе традиції вітчизняної, світової культури, зокрема античної та візантійської, значно розвинувшись, виробила власний стиль, сформувала засади, які визначають специфіку української філософської думки впродовж століть.

Новий рівень тогочасної філософської думки українського народу засвідчують збережені писемні пам’ятки культури Київської Русі, які розкривають зміст, основні глибинні ідеї, концепції, стиль філософствування: «Слово про Закон і Благодать» Іларіона Київського, «Повість минулих літ», «Слово про Ігорів похід», «Слово» Кирила Туровського, «Повчання Володимира Мономаха», «Моління» Данила Заточника, «Послання Клима Смолятича», «Послання митрополита Никифора», «Ходіння Ігумена Даниїла», «Житіє Бориса і Гліба», «Вчення» Кирика Новгородця, «Києво- Печерський Патерик» та ін.

Попри те, що окремі з них за формою нагадують візантійські зразки, аж ніяк немає підстав ототожнювати їх з ними. Але «Повість минулих літ», «Слово про Ігорів похід» і особливо «Слово про Закон і Благодать» є наскрізь оригінальними. У християнській літературі їх автори формували нову світоглядну парадигму. Перший митрополит із русичів Іларіон у своєму «Слові» не лише дав власну інтерпретацію «істини», «благодаті», «волі», «світла», «тіні» (в межах історичних поглядів середньовіччя), а й, віді­йшовши від усталених стереотипів, протиставив їм своє вчення про рівність народів, власну теорію всесвітньої історії як поступового і рівного їх залучення до християнської культури. Істина універсальна, всеохопна і завдяки цьому тотожна Благодаті, яка змінює однобічність Закону і подібна до Сонця, рівно світить усім людям, усім «язикам». [Закон](#bookmark14) був досягненням іудеїв, і «Благодать дарована всьому світу», — доводить митрополит Іларіон. Виходячи за межі християнського протиставлення духу і тіла, він стверджує поєднання Божого позачасового плану із сучасністю, розкриває повноцінність земних життєвих чинників, їх гармонізацію з морально- ціннісними орієнтирами людей. Усупереч тогочасній церковній традиції сла­вить дохристиянське минуле, проголошує язичницькі народи справжніми спадкоємцями вчення Христа. Піднімаючись до філософських узагальнень у розв’язанні тогочасних політичних проблем, митрополит із патріотичних позицій наголошує, що Україна-Русь своїм хрещенням зобов’язана не впливу інших країн, а лише «Божій Благодаті». «Усі країни благий Бог наш помилував і нас не зрікся. Зажадав і порятував нас і в розуміння істини при­вів» (с. 96). Проблематика «Слова» окреслює основні мотиви, навколо яких концентруються духовні інтереси, інтелектуальне життя Київської Русі.

Не менш важливим джерелом української філософії києво-руського періоду є перекладна література, яку за спрямуванням змісту поділяють на кілька груп:

* перекладна: Біблія та Євангеліє, праці отців церкви;
* християнська література повчального змісту, яка уславлює чернецтво, аскетизм, самозаглиблення, моральне вдосконалення («Шести днів» Іоанна Екзарха Болгарського, «Повість про Варлаама та Йосафа», «Повість про Акіра Премудрого», «Александрія» тощо);
* праці енциклопедичного змісту, що містять відомості не лише з богослов’я і філософії, а й з історії, медицини, біології, географії та інших галузей знань («Ізборник Святослава 1073», «Ізборник Святослава 1076», «Палея «Толкова», «Хроніки Іоанна Малали та Григорія Пісіда» та ін.);
* праці з окремих галузей знань (Збірка «Фізіологи», «Історія іудейської війни» Йосипа Флавія, «Християнська топографія» Кузьми Індикоплова та ін.);
* твори філософського змісту («Діалектика» Іоанна Дамаскіна, «Житіє» Костянтина (Кирила) Філософа, «Бджола», «Хроніки» Георгія Амартола, Георгія Синкела та ін.).

Перекладна література виходила з коментарями, критичними поясненнями вітчизняних книжників, які не просто повторювали чужі релігійно-філософські ідеї, думки, а осмислювали їх, перепускали через свої переживання, свою душу, а вибором конкретного автора виявляли як суспільно-державні потреби, так і власні вподобання та інтереси. Тому перекладні зразки дають змогу судити як про рівень інтелектуальної та філософської думки в Україні-Русі, так і про їх реальний зміст і спрямованість.

Оскільки києво-руське суспільство сприйняло інтравертне східне християнство з його апеляцією до глибинно-внутрішнього пошуку потаємного сенсу, то цілком закономірно, що найавторитетнішими авторами перекладної літератури були здебільшого представники східної патристики: Василь Кесарійський (Великий), Григорій Назіанзин (Богослов), Григорій Ниський, Іоанн Златоуст. Ц їхніх праць, за словами одного з перших дослідників джерел української філософії Василя Щурата (1871—1948), Україна вчилася у християнському полі мислити по-філософськи, виробляючи окреслене розуміння понять «філософ» і «філософія». У культурі Київської Русі поширеними були кілька їх тлумачень. Так, Іоанн Дамаскін у «Діалектиці» давав шість таких визначень: «Філософія є пізнання сутнього, оскільки воно сутнє, тобто пізнання природи сутнього... Філософія є пізнання речей божих та людських, тобто видимих і невидимих... Філософія є роздум про смерть як самовільну, так і природну. Філософія є уподібнення Богові. Філософія є мистецтво мистецтв і наука наук, бо філософія є початок всякого мистецтва. Філософія є любов до мудрості й істинна ж мудрість є Бог. А тому любов до Бога є істинна філософія».

У «Житії» Костянтина (Кирила) Філософа, філософія — це знання речей божественних і людських, завдяки яким людина може наблизитися до Бога; знання, що навчають, як людина може справами своїми бути схожою на свого Творця.

Ці тлумачення дуже близькі і, попри деякі свої особливості, єдині в тлумаченні філософії як складової частини християнської премудрості. Мудрість постає в них не стільки як знання істини, а й як «житіє в істині», не лише слово, а й діло. Отже, тогочасна філософія мала не духовно- теоретичний, а духовно-практичний вимір, діяльнісну сутність. А філософом вважали лише того, хто, здобувши істину шляхом нагромадження книжних знань, налаштовував своє життя згідно з її основними принципами, хто на рівні буття входив у світ найвищих життєвих цінностей.

Така інтерпретація філософії, а отже і філософа в Київській Русі, сформувалася під впливом східного християнства в його києво-руському варіанті, а також традицій міфологічного світогляду. Філософія ще не мала визнання самостійної форми знання, не була сферою теоретичного освоєння світу. Це дало їй змогу, на відміну від схоластичної філософії Західної Європи, набути значного поширення, стати засобом навчання широких кіл суспільства, що, безумовно, мало позитивний сенс. Водночас проявлялися і зворотні аспекти цього становища. Більшість києво-руських мислителів у своїх принципових поглядах були надмір одностайними, виразно демонстрували середньовічну догматичність, своєрідну уніфікованість світорозуміння, що є не найкращим тлом для розвитку філософії, яка започаткувалася із подиву (Аристотель), міцніла у сумнівах і духовних шуканнях, ставлячи під сумнів навіть самоочевидності (Ортега-і-Гасет, Гайдеггер). Відомо, що тільки гостра полеміка середньовічної християнської філософії з античною, теоретичні змагання навколо проблеми співіснування віри і розуму дали світові Августина Блаженного і Фому Аквінського. Щоправда, раціоналістичні ідеї, характерні для західного християнства, знаходили прибічників і в Київській Русі — митрополит Іларіон Київський (поч. XII ст.), Феодосій Печерський (прибл. 1008— 1074), Володимир Мономах (1053—1125), Климентій Смолятич (невід. — після 1154), які намагались певною мірою протистояти містико-аскетичній, ірраціональній течії у православ’ї, реабілітуючи розум людини, пізнання у справі осягнення світу і його Творця, відстоюючи гармонію віри і розуму. Та все ж їх полеміка не виходила за межі основоположних християнських догматів, була обережною, не мала широкого розголосу, не супроводжувалась появою як прибічників, так і опонентів. Порушені філософські проблеми часто залишалися нерозробленими, не мали послідовників, тобто не було того, що сприяє формуванню філософських шкіл, течій — форм буття філософії.

Та все ж, синтезуючи західну і східну філософську думку на ґрунті вітчизняної культури, києво-руські мислителі надавали філософському процесу оригінальності, самобутності, створювали в межах християнських стереотипів власне філософське бачення світу. Звичайно, основні онтологічні проблеми вони розв’язували в контексті тогочасних поглядів на світ, зокрема його поділу на земний (недосконалий, другорядний) і потойбічний, небесний. Стереотипному поділу світів, негативним оцінкам земного буття києво- руські мислителі протиставляли, наслідуючи неоплатоністські ідеї «кеносису» (сходження потойбічного у поцейбічне), захоплення гармонією, розмаїттям земного світу як наслідків діяння Творця. Природний, «тварний» світ вони вважали неодмінною умовою зв’язку людини і Бога, шляхом, що веде до трансцендентного. Основою буття Всесвіту вважали чотири основні елементи — воду, повітря, землю, вогонь (перша матерія за Аристотелем), які можуть існувати як у різноманітних комбінаціях, так і в автономному стані («Ізборник Святослава» 1073). їх тлумачення Всесвіту як одвічної боротьби Бога і Диявола, Добра і Зла відповідало основним засадам християнського світорозуміння, але надмірна натуралізація цієї боротьби надавала їй міфологічного забарвлення, язичницького відтінку. Категорії Добра і Зла мали онтологічні риси, уявлялись як реальні космотворчі чинники, які визначають буття Всесвіту («Повість минулих літ»).

Філософській думці Київської Русі властивий був і дуалізм сприйняття й тлумачення часу. З одного боку, домінував так званий лінійний час — від «створення світу» до «кінця світу», що замінив міфологічну ідею вічного колообігу, поділивши час на частини — до Христа й після нього (минуле, сучасне і майбутнє). А з іншого — існувало й циклічне сприйняття часу, оскільки дні тижня, християнські свята, закономірно повторюючись, перебували у колообігу.

Своєрідно розв’язувала вона гносеологічну проблематику. Оскільки світ і все суще в ньому вважала результатом творчості Бога, то й пізнання зводила до розкриття у ньому божественного сенсу, тобто осягнення абсолютної істини — Бога. Стверджувала вона і принципову можливість такого пізнання, в якому особлива роль відводилась Слову (Логосу) як посереднику між Богом і людьми. З огляду на подвоєність світу Слово теж мало два рівні: земний знак (конкретно-чуттєва реальність) і знак трансцендентного (Божественна сутність). У пізнанні Божественної сутності бачилися два шляхи: «благодатний», властивий лише святим і апостолам, і «приточний», доступний усім смертним, завдяки розумному тлумаченню «знамень» і «чудотворень» («Послання» К. Смолятича). Засобами пізнання вважалися слідування релігійним заповідям, молитви, спілкування з мудрими людьми і читання священних книг. Книжні знання розцінювались як запорука муд­рості, найвища людська чеснота («Повість минулих літ», «Моління» Даниїла Заточника та ін.). Культ книги був фундаментальною світоглядною орієнтацією не лише часів Київської Русі, а й протягом усього розвитку філософської культури в Україні.

У тогочасній пізнавальній діяльності одиничні предмети і явища тлумачилися тільки через призму загального — зміст Святого Письма, канонічну літературу, християнське світобачення. А пізнавальна реальність відображалася не безпосередньо, а опосередковано, у формі алегоричних символів, які забезпечували розуміння змісту багатьох релігійних догматів.

Особлива роль у пізнанні відводилася «серцю»— своєрідному центру, місцезнаходженню думки, віри, волі та любові, зусилля яких і забезпечували як самопізнання й самооцінку, так і осягнення Божої істини («Слово про За­кон і Благодать» Іларіона, «Повчання» Володимира Мономаха). Концепція серця як центру почуттів, цілісного духовного світу людини, її прилучення до трансцендентного набуло подальшого розвитку в українській філософській думці, стала її визначальною особливістю як «філософія серця» (Кирило Ставровецький (невід. — 1646), Григорій Сковорода (1722—1794), Памфіл Юркевич (1826—1874)).

Людину як носія серця києво-руська православна традиція розглядала ширше від загальноприйнятих канонів східного християнства з його аскетично-чернецьким спрямуванням, однобічним визнанням цілковитої гріховності людини, її фатального тяжіння до зла. У системі філософських поглядів мислителів Київської Русі людина — багатомірна цілісність, що поєднує тіло, душу й дух, роль яких різна. Тіло гріховне й другорядне, воно лише тимчасова оболонка і пристанище душі; сутнісна роль належить душі й духу, завдяки яким здійснюється єднання людини з Богом. Людина для них «храм», в якому присутній Бог, посередник між Богом і ним створеним світом. На противагу визнанню тотальної людської гріховності вважалось, що всі люди мають одні й ті ж доброчинні задатки, які розвиваються, примножуються у процесі життєдіяльності. Дуалізм душі й тіла, поєднання природного і духовного в людині розглядалось через призму притаманної їй індивідуальної свободи. Сутність свободи полягала у виборі між шляхом спасіння (життя) через служіння Богу і шляхом гріха та смерті як розплати за людську гординю і непокору. Орієнтиром вибору, моральним ідеалом було життя Ісуса Христа, його всепрощення і любов як запорука миру і злагоди та образи святих (здебільшого києво-печерських) — посередників між людьми і Богом, земним світом і потойбічним («Києво-Печерський Патерик»).

Активно популяризувалась християнська ідея милосердя, яка в києво- руській моралі стала принципом, що вимагав не лише милостивого ставлення до ближніх, а й розглядав милостиню як загальну взаємну любов і повагу, як універсальний засіб, умову гармонізації людських стосунків («Ізборник Святослава 1076», «Повчання» Володимира Мономаха). Заохочувались як загальновідомі християнські чесноти, так і загальнолюдські норми спіл­кування, передусім шанобливе ставлення до батьків, побратимство, визнання особливої ролі жінки. Зверталась пильна увага на усвідомлення людиною своєї гідності, неповторної індивідуальної сутності. Тому в особливій пошані були такі чесноти, як хоробрість, відвага, сміливість, патріотизм. Та найвищими цінностями визнавались, «честь» і «слава» — засади в ієрархії складових тогочасної моралі («Слово про Ігорів похід», «Моління» Данила Заточника, «Повчання» Володимира Мономаха).

У філософських шуканнях часів Київської Русі важливе місце посідали й історіософські проблеми: аналіз взаємовідносин структурних елементів системи людина — церква — влада — Бог; інтерпретація історії людства як руху, що здійснюється за волею Бога; минуле, сучасне і майбутнє Київської Русі у контексті тогочасних суспільних проблем («Слово про Закон і Благодать» Іларіона, «Слово про Ігорів похід», «Повість минулих літ», «Києво-Печерський Патерик» та ін.).

Філософська думка часів Київської Русі є складним синкретичним духовним явищем, спрямованим на глибинне осягнення актуальних проблем людського буття, осмислення Святого Письма і світу як творінь Бога. Це була філософія релігійна (християнська) у специфічно візантійському варіанті на києво-руському ґрунті з домінуючою тенденцією до екзистенційно-антропологічного спрямування філософського знання в контексті його духовно-практичного виміру.

* 1. Філософія українського Відродження та бароко

Подальший розвиток української філософської думки відбувався на складному, почасти трагічному історичному тлі, що було пов’язано з розпадом Києво-Руської імперії, який особливо прискорився із смертю Володимира Мономаха і був завершений татаро-монгольською навалою. Роз­пад феодальних імперій, якою була у XIII ст. Києво-Руська держава — одна з тогочасних геополітичних тенденцій, оскільки всі вони були ще нетривкими утвореннями. Крім того, дослідники стверджують, що безпідставно вважати татаро-монгольську навалу лише руйнівним чинником. Річ у тім, що монголи до походу на Європу завоювали Китайську імперію з її тритисячолітньою культурою і пішли на Захід, ознайомлені з торговельним досвідом китайців. Формування велетенської монгольської імперії спричинило утворення нової всесвітньої торговельної магістралі, що простягалася від портів Чорного моря через південь України, Волгу, оази Середньої Азії аж до Пекіна і Тихого океану. І тодішнє українське мандрівне купецтво (чумацтво) доходило тією магістраллю аж до Далекого Сходу.

З розпадом Київської Русі державницьку традицію українського народу успадкувало Галицько-Волинське князівством, а в XV ст. вона перейшла до Великого князівства Литовського.

Ці суттєві суспільно-політичні зміни вплинули на зміст духовного життя тогочасної України. Нові історичні реалії актуалізували й докорінні зміни у сфері філософського мислення, яке змушене було здійснити рішучу переорієнтацію від духовної культури Візантії до культури західно­європейського світу, християнської Європи, куди відносили себе князі Київської Русі, приймаючи християнство ще до його великого розколу. Розрив між західним і східним християнством, хоча і спричинив своєрідну ізолятивність нашої культури, а отже і філософії, від швидко прогресуючої західноєвропейської традиції, все ж не знівелював їх національну самобутність. Тому духовне буття тогочасного українського суспільства активно сприйняло ідеї західноєвропейського Ренесансу та Реформації, які сприяли формуванню засад професійної української філософії.

Особлива роль у цьому процесі належала гуртку київських книжників, зусиллями яких у другій половині XV ст. в українське культурне оточення, за словами українського філософа Дмитра Чижевського (1894—1977), вперше були зараховані твори «філософського змісту», із «суто філософічними інтересами». Це передусім енциклопедична праця арабського походження «Аристотелеві врата», або «Тайная Тайних», яка національною мовою несла інформацію не лише з філософії (онтології, гносеології), етики, а й медицини, фізики, космології, географії, математики, астрономії, зоології, ботаніки, геології тощо. Вперше українською мовою подані думки видатних мудреців арабського світу Ібн-Сіни (Авіцени), Ібн-Рошда (Авенрошта), античних ав­торів — Аристотеля, Гіппократа тощо.

Окрім логічних трактатів із астрономії («Шестокрил», «Космографія» тощо), поширеними були такі перекладні твори, як «Логіка Авіасафа», або «Київська логіка», «Логічний словник» Маймоніда, в яких викладені основи формальної логіки Аристотеля, зокрема його розуміння понять, суджень, вчення про силогізми, тлумачення категорій «буття», «субстанція», «матерія» тощо. Вперше в українській книжній культурі здійснена спроба теоретичного аналізу, класифікація наук. Взагалі переклад національною мовою трактатів із проблем логіки був рідкісним явищем у тогочасній європейській філософській культурі. До речі, «Логічний словник» єврейського вченого Мойсея Маймоніда Європа прочитала латинню лише на початку XVI ст.

Поява перекладної літератури українською мовою створювала сприятливі умови для зміцнення тенденції до автономізації філософських знань, їх виокремлення з-поміж релігійних. Водночас вона зумовила зміщення акцентів філософського розгляду із загального, спільного, повто­рюваного на індивідуальне, унікальне, неповторне. Світоглядна установка ренесансної свідомості все активніше спрямовувалася на людину, людську особистість, її духовний, внутрішній світ, «екзистенцію». Активно сприяли цьому й організовані наприкінці XV ст. в Галичині кириличні друкарні для випуску східнослов’янських книг, в одній з яких у 1483 р. і вийшла перша друкована праця «Прогностична оцінка тогочасного 1483 року» Юрія Дрогобича (1450—1494) — одного з пропагандистів гуманістичних ідей в Україні. Людина всебічно освічена, доктор філософії та медицини, професор математики й астрономії Краківського та Болонського університетів, Ю. Дрогобич був відомою постаттю на європейських наукових теренах. Його учнем був знаменитий польський астроном Микола Коперник. У дусі тогочасної європейської науки Ю. Дрогобич розглядав ортодоксальні догмати християнства, звеличував людину, її розум, пізнавальні здібності.

Працюючи здебільшого за кордоном, він пам’ятав своє національне коріння, відстоював інтереси рідної землі.

Глибоке усвідомлення своєї національної належності характеризувало всіх найвизначніших представників гуманістичної культури України XV— XVI ст.: Павла Русина (1470—1517), Станіслава Оріховського-Роксолана (1513—1566), Івана Туробінського-Рутенця (1511—1575), Григорія Чуй- Русина (1523—1573) та інших, які не лише репрезентували українську інтелектуальну еліту в тогочасній європейській культурі, а й збагачували національну культуру західними ренесансно-гуманістичними ідеями, фо­рмували основу культури українського козацького бароко, яке, за словами І. Лисяка-Рудницького, в оригінальний спосіб поєднувало візантійські й західні елементи.

Розвиток гуманістичних ідей на українському ґрунті вплинув на організацію і розгортання освітньої справи в Україні. З’явилася мережа культурно-освітніх центрів, найвпливовішим серед яких був Острозький, заснований 1576 р. на Волині князем Костянтином Острозьким (1526—1608). У своїй структурі центр мав академію (греко-слов’яно-латинський колегіум), друкарню і літературний гурток, члени якого готували до видання навчальні посібники, інші книги, що їх друкував Іван Федоров (невід. —1583). Це «Азбука» і «Буквар» (1578), «Хронологія» Андрія Римші (1581), «Біблія» (1581), «Ключ царства небесного» Герасима Смотрицького (1587), «Книжиця» Василя Суразького (1588) та ін.

Острозька академія, що проіснувала до 1636 р., за змістом навчання була першим українським навчальним закладом вищого рівня, зорієнтованим на європейську систему навчання. У ній вивчали сім так званих вільних мистецтв — граматику, риторику, діалектику (логіку), арифметику, геометрію, музику й астрономію. Особлива увага зверталась на вивчення мов — старослов’янської, грецької, латини, оскільки це відкривало можливості для засвоєння духовної спадщини минулого. Зміст, стиль діяльності академії, як і центру загалом, сприяв швидкому зростанню їх авторитету. Вона об’єднала плеяду визначних представників української культури, які зробили вагомий внесок і в історію вітчизняної філософської думки. Це перший ректор Острозької академії Герасим Смотрицький (невід. —1594) —автор передмови й один з ініціаторів створення знаменитої Острозької Біблії, Кирило Лукарис (майбутній патріарх Александрійський і Константи­нопольський), український письменник-полеміст Клірик Острозький (кінець XVI ст.), Христофор Філалет (середина XVI — поч. XVII ст.) — автор відомого полемічного твору «Апокрисис», український письменник, мислитель Іван Вишенський (між 1545—1550 — прибл. 1620), поет-гуманіст Симон Пекалід (прибл. 1563 — прибл. 1601) та ін.

Вони розробляли філософські ідеї ще в контексті релігійно-духовної творчості, здебільшого у річищі києво-руської філософської традиції. Та поступово тематика їх філософських досліджень набувала нового звучання, актуалізованого умовами тогочасного суспільного буття України. Так, намагаючись осмислити одну з найскладніших психолого-філософських проблем християнства — догмат Трійці — вони здійснили спробу обґрунтувати моністичну концепцію буття у контексті співвідношення єдиного і множинного; осмислюючи Божественну сутність, намагалися показати докорінну відмінність видимого (земного) і невидимого (небесного) світів, Бога і земної людини, обстоювали свободу совісті як одне з найважливіших надбань. Тяжіння до раціоналізму активно виявлялось при осмисленні філософсько-теологічних проблем. Винятком є хіба що творчість І. Вишенського з його орієнтацією на ортодоксальні греко-візантійські, києво-руські духовні цінності.

У розвиток української філософської культури вагомий внесок зробили також братства, що виникли в Україні в останній чверті XVI — на початку

1. ст. як громадські центри оборони української духовної культури від сторонніх впливів. Створюючи розгалужену систему шкіл, вони сприяли широкому розвитку освіти, її секуляризації та демократизації, що сприяло становленню професійної філософії в Україні.

Одним із перших і найавторитетніших з-поміж братств було Львівське Успенське братство. При ньому з 1586 р. діяла школа, статут якої («Порядок шкільний»), як і братства загалом, був зразком для всіх інших, що згодом від­крились у Бережанах, Дубні, Галичі, Вінниці, Замості, Кам’янці- Подільському, Кременці, Немирові, Острозі, Рогатині, Холмі, Шаргороді тощо. У Львівській школі викладали читання, арифметику, слов’янську та грецьку мови, основи риторики, діалектики, астрономії, вивчали Псалтир, Часослов, Катехізис, Євангеліє. З її діяльністю пов’язані імена багатьох видатних постатей на терені української духовної культури. Так, Мелетій Смотрицький (1572;—1633) широко відомий у слов’янському світі як автор знаменитої «Граматики», творів «Тренос», «Верифікація прав... народу руського» тощо, в яких він, відстоюючи гідність, права, культуру українців, значно розширив джерелознавчу базу української філософії, розробляв питання її методології. Цінну спадщину залишили Ісайя Копинський (невід. — 1640), автор відомого «Алфавіта духовного», ідейний зміст якого, зокрема проблема самопізнання, істотно вплинув на подальший розвиток української філософської думки; Кирило Транквіліон-Ставровецький (невід. — 1646) — найталановитіший український книжник останніх десятиліть XVI — початку XVII ст., який у широко відомих творах «Зерцало богословії», «Євангеліє учительнеє», «Перло многоцінноє», «Похвала мудрості» розробляв ідеї ренесансного гуманізму на українському ґрунті — питання самопізнання, морального самовдосконалення, сенсу людського життя, заклав основи тривалої пантеїстичної традиції в Україні. Із Львівською братською школою пов’язані (навчались або викладали) Лаврентій Зизаній-Тустановський (невід. — прибл. 1634) і Стефан Зизаній-Тустановський (прибл. 1570—1602), Памво Беринда (невід. — 1632), Захарія Копистенський (невід. — 1627), Сильвестр Косів, Петро Могила (1596—1647) та інші визначні діячі українсь­кої культури.

Завдяки всебічній підтримці гетьмана реєстрового козацтва, вихованця Острозької академії Петра Конашевича-Сагайдачного (невід.—1622) значного авторитету і впливу набуло Київське братство, при якому 15 жовтня 1615 року було відкрито школу. З її діяльністю пов’язані імена Івана (Йова) Борецького (невід. — 1631), Мелетія Смотрицького, Кирила Транквіліона- Ставровецького, Фоми Ієвлевича, Ісайї Трофимовича-Козловського і особли­во Касіяна Саковича (1578—1647), роль якого в розвитку гуманістичних традицій і загального піднесення філософської думки в Україні досить помітна. Випускник Краківського університету й Замойської академії, К. Сакович був людиного європейської вченості, вільно володів українською (книжною), грецькою, польською, старослов’янською мовами, латиною. Його праці «Аристотелівські проблеми, або Питання про природу людини» (1620), «Трактат про душу» (1625) написані як посібники із філософії для братських шкіл, є першими зразками теоретичного мислення в Україні. Вони свідчать, що виокремлення філософії як самостійної галузі знань розпочалося в Україні ще до відкриття Києво-Могилянської академії. Ідучи за західноєвропейськими гуманістами Відродження і особливо Дж. Піко делла Мірандолою (1463—1494), К. Сакович підносить людський розум, людську активність, її здатність керувати власною природою. Він вивчає співвідно­шення внутрішнього і зовнішнього в людині на основі кореляції його з об’єктивним світом, в чому простежується рефлекторне тлумачення психічного, яке знайде пізніше продовження в антропологічних дослідженнях і вченні про рефлекс Р. Декарта. Багато працював К. Сакович над збагаченням категоріального апарату української філософії, поповнюючи його термінами і поняттями, виробленими тогочасною світовою філософією. Його праці відзначаються науково-теоретичним стилем, окресленим фі­лософським спрямуванням, високим професіоналізмом. Вони засвідчили якісно новий стан української філософської думки, її поступовий вихід на професійний рівень, що остаточно закріпилось у творах професорів Києво- Могилянської академії (колегіуму), яка була створена у 1632 р. злиттям Київської братської школи і Лаврської школи — «гімназіону», заснованої у 1631 р. митрополитом Київським і Галицьким Петром Могилою.

Академія мала дев’ять класів (шкіл): фара, аналогія, інфима, граматика, синтаксима, поезія, риторика, філософія, богослов’я. Філософський клас вважався одним із найвищих. Філософія складалася з трьох частин: філософії мисленної (розумової), зміст якої охоплював загальні закони і форми людського мислення; філософії природної, або фізики, що зосереджувалась на вивченні природи, космології, астрології, мистецтва тощо, і філософії божественної, або метафізики, з її загальними принципами буття.

В основу змісту тогочасної філософії було покладено синтез християнського неоплатонізму й аристотелізму, елементів філософії Ренесансу, Реформації та доби раннього Просвітництва з духовною спадщиною києво-руського візантинізму і особливостями українського менталітету. Тобто першою формою буття української філософії як само­стійної сфери теоретичного знання була барокова схоластика з характерним для неї поєднанням ретроспективності (звернення до минулого) й традиціоналізму при розгляді глибинних філософських проблем.

Від розуміння філософії як мудрості, що досягається тільки через релігійний і містичний досвід (усталеної філософської традиції часів Київської Русі), філософи Києво-Могилянської академії поступово переходять до тлумачення філософії як засобу інтелектуального пізнання істин віри, раціонального осягнення (осмислення) природи і особливо людини, її самоцінності, специфіки пізнавальних здатностей тощо.

На першому етапі історії академії у змісті філософських курсів домінували теологія, поєднання догматичних передумов із раціоналістичною методикою, особливий інтерес до формальнологічної проблематики. Згодом все помітнішою стає тенденція до поступового розмежування філософії і теології, створення першого власного інформаційного поля, актуалізується філософська проблематика навколо співвідношення «людина — Всесвіт», пе­реноситься акцент на натурфілософські питання, теорію пізнання, логіку та етику, простежуються пантеїстичні елементи й деїстичні тенденції в інтерпретації відносин Бог—природа тощо.

Філософську традицію Києво-Могилянської академії, що проіснувала до 1817 р. (була закрита за наказом імператора Петра І), репрезентує когорта видатних мислителів, які відзначались не лише інтелектуальною самобутністю, високою загальною ерудицією, а й моральною солідарністю, взаємною підтримкою, що дало підставу дослідникам назвати їх незгасимою іскрою «національної української самосвідомості». Серед них особливо виокремлюється професор Інокентій Гізель (1600—1683), якого його сучасник, видатний громадсько-політичний, церковний та культурно-освітній діяч XVII ст. Лазар Баранович (1620—1693) назвав «українським Аристотелем». І. Гізель, прізвище якого, на думку деяких дослідників, є латинізованим українським прізвищем «Кисіль», увійшов в історію української філософії працями «Філософські аксіоми» (1646), «Твір про всю філософію» (1646—1647),«Мир з богом людині» (1669), в яких проаналізовані актуальні метафізичні натурфілософські проблеми, подані характеристики суспільної моралі українського населення середини XVII ст. Він був співавтором і редактором першого підручника вітчизняної історії — знаменитого «Синопсиса» (1674), редагував не менш відомий «Києво- Печерський Патерик».

І. Гізель обстоював позиції деїзму. На його думку, Бог створив матерію (природу) і дух. Внаслідок цього виникли тілесні субстанції, потім різноманітні тілесні речі від кількісного розподілу матерії за її формами. Але ці процеси, що відбуваються у матеріальному світі, залежать уже не від Бога, а від «вторинних», природних причин. І. Гізель здійснив рішучий відхід від антропоморфним розуміння Бога, визначаючи його як самодостатню сутність, вічну, безмежну, нескінченно творящу і неосяжну для людського розуму.

У питаннях гносеології він був близьким до поширеної у схоластиці теорії образів (species), поділяючи думку, що процес пізнання починається з чуттєвого досвіду, який виникає внаслідок дії предметів зовнішнього світу на органи чуття, які, відображаючись на ньому, стають «закарбованими образами» (species impressae). Ці образи, діючи на відповідний орган чуття, викликають відчуття, завдяки якому закарбований образ стає вже відображе­ним (species expressae). У свою чергу цей відображений образ, увібравши в себе певну інформацію про конкретний предмет, стає об’єктом діяльності внутрішнього чуття як завершальної стадії першого етапу пізнання і початку наступного.

Відповідно до виконуваних функцій у структурі внутрішнього чуття Гізель виокремлює такі підвиди: загальне чуття, фантазію, оцінювальну здатність, пам’ять та здатність до розмірковування. Серед онтологічних, натурфілософських проблем, над якими він працював, були питання природи руху, який він розглядав як різноманітні кількісні та якісні зміни, здійснювані в природі як просторове переміщення. Природу цих змін він вбачав у взаємному витісненні протилежностей, тобто у боротьбі. Якщо відсутні протилежності, вважав Гізель, то відсутнє будь-яке виникнення чи згасання, а отже, відсутній рух. Поняття якості, форми для нього є інструментом опису структури самого процесу зміни. Всупереч усталеному поглядові Аристотеля про одиничність форми та її невіддільність від речі він формує уявлення про множинність форм, які допомагають пояснити процес змін. Кожна якість, на думку Гізеля, має досягти свого найдосконалішого стану, який відзначається найвищою інтенсивністю. Зміна якості відбу­вається шляхом додавання або віднімання її певної частини. Зростання, нагромадження якості виникає шляхом складання в процесі інтенсифікації.

Істотний внесок у розвиток української культури, зокрема філософії, зробив професор академії Феофан (Єлізар) Прокопович (1677—1736), який читав лекції з арифметики, геометрії, фізики, астрономії, логіки і богослов’я. Він був людиною високої ерудиції. Філософська спадщина Ф. Прокоповича відображає тенденцію переходу тогочасних українських мислителів від схоластичної парадигми філософування до ідей науки Нового часу, тогочасної модерної європейської філософії. Ця тенденція особливо стає помітною при переосмисленні ним розуміння Нога як самодостатньої сутності, надчуттєвого Абсолюта; тенденції до визнання непорушності законів природи, до утвердження сили людського розуму, до критики автори­таризму і догматизму, притаманного філософії попереднього часу, тощо. Він визнавав важливу роль чуттєвого досвіду в осягненні істини, але при цьому особливу увагу звертав і на споглядання як невід’ємну умову цього процесу та фантазію, що, на його думку, забезпечує зв’язок цих двох складових під час знаходження істини.

Серед натурфілософських, онтологічних проблем, яким Прокопович надавав особливо важливого значення, було вчення про матерію, яке він переосмислив відповідно до філософії Нового часу. Всупереч усталеній середньовічній схоластичній традиції він розглядав матерію не в метафізиці, а в натурфілософії, у зв’язку з природознавчими дослідженнями. Матерія в його інтерпретації не є чистою потенцією, що своїм існуванням завдячує формі, не є абстрактним субстратом, а мислиться як така, що характе­ризується протяжністю, тобто має ширину, глибину, висоту, довжину тощо. Ще до обґрунтування М. Ломоносовим закону збереження матерії Прокопович зазначав, що матерія, яку Бог створив на початку світу, не може ніколи ні народжуватись, ні знищуватись, ні збільшуватись, ні зменшуватись, і скільки її створено, стільки й залишиться завжди.

Головною ознакою природи він вважав рух, який пов’язував із суперечністю речей, взаємозв’язком протилежностей, про що свідчать будова світу, зміна матеріальних речей у ньому, які взаємознищуються, щоб не лише зберегти, але й примножити його бездоганність. Розглядаючи проблему руху, Ф. Прокопович не залишив поза увагою і проблеми часу, кінечного і безкінечного, перервного і неперервного. Простір він ототожнював із місцем, що його займає тіло, а тому не зводив щастя лише до матеріального статку. Він доводив, що людина стає щасливою за умов дотримання нею закону природного, морального, громадянського й Божого, що значною мірою досягається шляхом самопізнання.

Особливого значення надавав він педагогічній діяльності. Його перу належать такі праці, як «Буквар», «Про риторичне мистецтво», «Про поетичне мистецтво», «Первое учение отрокам», за якими навчались не лише українці, а й білоруси, росіяни, молдавани, грузини, серби, болгари, греки. Вони були перекладені латиною, німецькою, французькою, англійською, шведською мовами.

Ф. Прокопович був одним із перших прибічників розширення функцій живої народної мови, яка давала більшу можливість поширюти освіту серед простого люду. Мова його українських віршів дуже близька навіть до внормованої сучасної української мови. Нею написані трагікомедія «Владимир» (1715), чимало панегіриків, пісень та гімнів, віршів, різноманітних за тематикою, жанрами і віршовими розмірами.

Свого подальшого розвитку філософська школа Києво-Могилянської академії набула на другому етапі її існування, коли центр філософського пошуку змістився в бік проблем гносеології, раціоналістичної та емпіричної методології. Найбільш яскраво репрезентує цей період Георгій Щербацький (1725—невід.), філософська система якого помітно близька до філософії Декарта, ідей Нового часу. Виходячи з духу картезіанського раціоналізму, він тлумачить філософію як науку, як «істинне, вірогідне, очевидне пізнання якоїсь речі, незаперечної і незмінної через певну істинну підставу чи причину, завдяки якій вона є ось такою або в кожному разі завдяки якій стверджується, що вона саме така, чи заперечується попереднє визначення». За таких обставин зусилля філософії, озброєної людським розумом як засобом здобуття істини, спрямовується на пізнання навколишнього світу і людини, що відповідало філософській думці доби бароко. Особливу роль у цьому процесі Щербацький відводить самосвідомості, проблемі онтології «внутрішньої людини», що є, як відомо, однією з провідних ідей української філософської думки. У пошуку істини він застерігав від надмірної довіри до свідчень органів чуття, наголошував на необхідності підпорядкування чуттєвого пізнання мисленню, розумінню, осягненню з допомогою природного світла розуму, яким наділив людину Бог. Тобто основою об’єктивної значущості людського мислення вважав Божу всемогутність, що породила свідомість людини і принцип очевидності як суб’єктивного відповідника цієї всемогутності.

Г. Щербацький, наслідуючи Декарта, пішов далі Ф. Прокоповича в осмисленні проблеми матерії у світлі тогочасних європейських механістичних концепцій. Матерія постає у його вченні сукупністю вічних, незмінних первинних якостей, фундаментальних конструктивних елементів Всесвіту, субстанцією, яку він зводив до трьох елементів Декарта, атомів Демокріта й Гассенді, ще до чогось, що, за його словами, нам поки що не відоме. Цю матерію Щербацький визнавав першоматерією, що є основою другої — природних тіл: «Матерія могла вважатися складеною з тіла й навпаки, адже друга матерія або чуттєве тіло виникає з тіла нечуттєвого, яким є першоматерія».

Окрім названих авторів, фундаторами філософської традиції києво- могилянців були також Стефан (Семен) Яворський (1658—1722), Йосип Кононович-Горбацький (невід. — 1653), Михайло Козачинський (1699 — 1755), Георгій Кониський (1717—1795), Лазар (Лука) Баранович (1620— 1693), Йоаникій Галятовський (невід.— 1688), Антоній Родивиловський (невід. — 1688), Варлаам Ясинський (невід. — 1707), Симеон (Самійло) Полоцький (1620— 1680) та ін. Завдяки їх зусиллям філософія в Україні ста­ла самостійною сферою теоретичної діяльності, розвивалась у контексті надбань західноєвропейської філософської традиції, нагромадила необхідні резерви для свого подальшого поступу, переконливим свідченням чого стала творчість вихованця Києво-Могилянської академії Григорія Сковороди, філософське вчення і літературна діяльність якого — яскраве завершення доби бароко в історії української культури.

* 1. Філософія Г. Сковороди

Григорій Сковорода (1722—1794)— найвидатніша постать у культурному житті України XVIII ст. Філософ і поет, педагог і музикант, знавець латини, старогрецької, староєврейської, польської, німецької, російської мов, він розвинув комплекс ідей, актуальних для свого часу, став не лише ідейним предтечею нової української літератури, а й творцем найзначнішого вчення в історії української філософської думки. Пройшовши складний шлях боротьби із зовнішнім «світом», який, попри всі зусилля, так і «не впіймав» його, Сковорода дійшов висновку, що «коли дух людини веселий, думки спокійні, серце мирне — то й усе світле, щасливе, бажане. Оце є філософія». Саме таку філософію — філософію життя і прагнув створити «український Сократ», гармонійно поєднуючи основоположні принципи своєї філософської творчості та власний спосіб життя.

Своє філософське вчення Сковорода сформував під впливом античної і середньовічної європейської філософії (Фалес, Піфагор, Геракліт, Сократ, Платон, Аристотель, Пліній, Е. Роттер дамський); народної творчості (міфи, легенди, думи, перекази, народні прислів’я та приказки); вітчизняного просвітництва (К. Транквіліон-Ставровецький, Ф. Прокопович, С. Полоцький, М. Козачинський, Г. Кониський). За своїм змістом і спрямуванням філософія Сковороди відрізнялася від філософії професорів Києво-Моггілянської академії. Розвиваючи традиції Просвітництва, Сковорода відходить від догматичного наслідування своїх учителів, за­свідчуючи це вже в загальнофілософській орієнтації. Якщо провідною тенденцією філософських курсів києво-могилянців був аристотелізм, Сковорода тяжів до ідей Платона, який в академії був об’єктом критики. Якщо професори акцентували увагу на дослідженні проблем онтології та гносеології, що розглядались у контексті зовнішнього світу, то Сковорода зосередився на етико-гуманістичній проблематиці: у нього на передньому плані не світ, а людина і духовне начало в ній. Всупереч своїм учителям, які зводили небесне до земного, возвеличуючи не лише розум, а й земне життя людини, він підносив природу до Бога, засвідчував другорядність людської плоті й понад усе ставив у людині істинно людське — духовність, дух, зводячи до них сутність людського життя. На відміну від науково-освітніх праць професорів Києво-Могилянської академії просвітницька філософія Сковороди мала яскравий етико-гуманістичний вияв.

Сковорода створив власну філософську систему, специфічний стиль і форму філософського мислення. Його філософствуванню властиве органічне поєднання художнього і раціонально-абстрактного світоспоглядання. Наслід­ком такого поєднання став універсальний алегоризм (іносказання), у якому предмети і явища осмислюються не в сукупності властивостей, не в цілісності, а лише в абстрактно-схематичному образі їх як символи. Один із найавторитетніших дослідників його творчості Д. Чижевський писав: «Філософічний стиль Сковороди — це своєрідний поворот філософічного думання від форми мислення в поняттях до якоїсь первісної форми мислення в образах та через образи. Він повертається від термінологічного вжитку слів до символічного їх вжитку. [Сковорда](#bookmark15) пристосовує скарб філософської термінології до свого стилю думання: поняття стають символами».

Наслідуючи традиції неоплатонізму і християнської символіки отців церкви, німецьких містиків та українських мислителів доби Київської Русі, Просвітництва, Сковорода розглядає символи як «іпостась істини», як те, що допомагає пізнати неземне, відкриває нове бачення речей. У нього символи не мають твердого, усталеного значення, а постають як певна множинність значень, межі яких то суміжні, то перехрещуються, а інколи просто суперечливі. Та це не завадило йому, використовуючи образно символічне мислення, вести напружений діалог із власним сумлінням у пошуку правди, добра й істини, що було в руслі тогочасних культурних вимог.

Відповідав принципам барокової культури й антитетичний метод філософування Сковороди.

*Антитетика — метод зведення суперечливих тверджень, жодному з яких не можна надати переваги.*

Антитези, вважав він, утворюють все у світі, складаючись у єдність: «... утворюють єдине: їжу — голод та несить, зима й літо — плоди. Тьма й світло — день. Смерть і життя —всяк створіння».

Прагнучи створити практичну філософію, Сковорода не приділяв належної уваги теоретичній довершеності, формальній систематизації своїх ідей. Тому про його метафізику, онтологію чи гносеологію можна говорити лише з певним застереженням, оскільки він не дав повної аргументованої відповіді на всі питання, які міг би поставити філософ. Це аж ніяк не є результатом необізнаності Сковороди в галузі філософії. Це наслідок його слідування філософській традиції, започаткованій ще еллінами, коли гідним філософа вважали лише певний, чітко окреслений ракурс бачення світу, у центрі якого — людина.

Одним із основоположних принципів філософської системи Сковороди є вчення про двонатурність світу. Згідно з ним все суще складається з двох натур — видимої і невидимої, тобто матеріального й ідеального, тілесного і духовного, мінливого і вічного, залежного і визначального тощо. «У цьому цілому світі, — писав Г. Сковорода, — два світи, з яких складається один світ: світ видимий і невидимий, живий і мертвий, цілий і розпадливий. Цей — риза, а той — тіло. Цей — тінь, а той — дерево. Цей — матерія, а той — іпостась, себто основа, що утримує матеріальний бруд так, як малюнок тримає свою барву. Отже, світ у світі то є вічність у тлінні, життя у смерті, пробудження у сні, світло у тьмі, у брехні правда, у печалі радість, в одчаї надія». Тезу про двонатурність світу Сковорода повторює сотні разів із десятками відтінків, беручи в основу антитетичне розуміння буття як єдності протилежностей. Видимий матеріальний світ (Сковорода називає його по- різному: «матерія», «стихія», «земля», «плоть», «тінь», «ніч», «смерть», «попіл», «пісок» тощо) — це лише бліде відображення невидимого світу, який є реальним. Невидиму натуру або вічність, дух, істину він розуміє як Бога, нематеріальну основу всіх речей — як вічну і незмінну першооснову всього існуючого. Але невидима натура існує лише у видимій. Тобто обидві натури невід’ємні, взаємопов’язані. Оскільки невидима духовна натура існує поза простором і часом, то вічною є і тінь її — матерія, як постійною є і їх взаємна боротьба. З того, що в усьому сущому існує два єства — невидиме і видиме, Сковорода робить висновок про неможливість зникнення чи загибелі чого-небудь. Загинути нічого не може, воно лише втратить свою тінь. І пояснює це аналогією: художник намалював оленя, потім стер фарби. Малюнок зник, а образ оленя не може зникнути.

Принцип двонатурності світу Г. Сковороди органічно пов’язаний з його вченням про три світи. Спираючись на давню філософську традицію (античну, натурфілософію М. Кузанського, Д. Бруно, філософські курси києво-могилянців, зокрема С. Полоцького), він поділяв усе суще на три специфічні види буття — «світи»: великий, або макрокосм (Всесвіт); малий, або мікрокосм (людина); світ символів, або Біблія.

Великий світ — складається із численних світів як «вінок із віночків», першоосновою якого є чотири елементи — вогонь, повітря, вода й земля. Макрокосм Сковорода поділяв на старий світ (бо його давно всі знають) і новий світ, що відкривається лише тим, хто за видимим бачить невидиме. Тому новий світ він тлумачить як вічний, незмінний, а старий світ — як мінливий, рухливий. Однак питанням великого світу Сковорода придавав небагато уваги: рівно стільки, скільки необхідно для розуміння проблем малого світу — людини як центральної ідеї його філософії.

Вчення про малий світ — основа його філософської системи. Сутність малого світу — людини (як і великого) Сковорода розкриває, виходячи з концепції двонатурності світу. У людині, як і в усьому існуючому, є видиме і невидиме, тілесне і духовне, тлінне і вічне, зовнішнє і внутрішнє. Свого справжнього вияву, власне людського буття людина набуває не з появою тілесності з її чуттєвими властивостями, а лише за умови осягнення нею невидимості, глибинних внутрішніх духовних джерел. Тому принцип «пізнай себе» проходить крізь усі його філософські твори.

Він постійно повторює: «побач самого себе», «слухай себе», «поглянь у себе самого».

У духовному самопізнанні Сковорода вбачав ключ до розкриття таємниць буття світу і самої людини. «Якщо хочеш виміряти небо, землю і моря — повинен спочатку виміряти себе» («Наркіс»). Процес самопізнання, спрямований на осягнення невидимої натури в людині, він розглядав як Богопізнання. Істинна людина і вічність, Бог та Христос — суть те саме, стверджував Сковорода. Допомагає людині пізнати в собі Бога Біблія, або третій світ — світ символів, як самостійна реальність. Біблія, на думку Сковороди — аптека, набута Божою премудрістю, для лікування душевного світу, не виліковного жодними земними ліками». Мудрість, виражена в Біблії, випробувана віками, тому заперечувати її — нерозумно. Водночас він застерігає від буквального тлумачення змісту Біблії, оскільки, окрім зовнішнього вияву, тобто словесних знаків, вона має втаємничений духовний, невидимий світ. Сковорода поділяв точку зору, згідно з якою давні мудреці передавали свої думки не словами, а образами, тобто символами. Тому Біблія для нього — особливий світ символів, центральним серед яких є Сонце, що символізує істину, вічну натуру, або Бога. Головна мета кожного символу Біблії — допомогти людському розуму пізнати духовні начала, не­видимості. Тож завдяки третьому символічному світові невидимий світ стає видимим, досяжним для людського сприймання.

Отже, вся філософська система Сковороди у своєму внутрішньому єстві пронизана антитезами видимого і невидимого світів, що постають у найрізноманітніших ракурсах. Це засвідчує, з одного боку, сприймання буття всього сущого у стані постійного неспокою, взаємодії протилежностей, а з іншого — така антитетичність є вираженням абсолютної повноти буття, в якій зливаються протилежні ознаки, які містить у собі все існуюче. З огляду на таку світоглядно-методологічну позицію Сковороди Д. Чижевський назвав його найвизначнішим представником традицій античної та християнської діалектичної методи.

Принцип двонатурності світу й ідея трьох світів Сковороди підпорядковані основному об’єкту його філософування — духовному світу людини, проблемі її щасливого буття. Звідси й глибока етизація його філософського вчення, виразна етико-гуманістична спрямованість. Сковоро­да переконував, що кожна людина спроможна досягти щастя шляхом морального самовдосконалення, актуалізуючи в собі «внутрішню людину» — Бога. Центром цього складного процесу є серце — духовна субстанція, джерело життєдіяльності людини, яке він ототожнює з Богом, Словом Божим, розрізняючи водночас «досконале серце», «нове», що зазнало духовного переродження, і «старе серце», що передує народженню нового.

Необхідною передумовою на шляху людини до щастя, є дотримання нею принципу «спорідненої» («сродної») праці — її відповідності тому вищому, розумному і справедливому началу, що визначає сенс людського буття. У діалозі «Алфавіт, або буквар світу» Сковорода стверджує, що кожна людина має свою природу, свій особливий нахил до «сродної» собі справи, який неможливо змінити, оскільки вони є виявом у людині вічної, невидимої натури. Людина здатна лише пізнати її, а пізнавши, обрати собі заняття і життєвий шлях, споріднені з «Іскрою Божою». За таких обставин вона уникне рабства видимої «сліпої натури» з її неодмінними похідними — жадобою багатства, влади, слави, іншими згубними пристрастями, які несуть не щастя, а лише його привид, сіючи сум, нудьгу, непевність, незадоволення, страх тощо. Натомість «споріднена» праця дає людині впевненість, відчуття повноти свого буття, душевний спокій, веселість духу тощо. Будучи легко здійсненною, «споріднена» праця приносить людині насолоду не стільки своїми наслідками, винагородою чи славою, як самим своїм процесом. Вона не лише забезпечує людське матеріальне благополуччя, а й є важливим засобом духовного самоутвердження, самовдосконалення людини, здоров’я її душі, а отже, і щастя. Саме щастя вбачав філософ у чистоті сердечній, у рівновазі духовній, утверджуючи це своїм власним життям.

* 1. Філософія Просвітництва й романтизму в Україні

Проблеми сутності людського щастя, його досягнення, як і проблеми сутності людини та її пізнавальних можливостей, перебували в центрі уваги й просвітницької філософії, яка поширювалася в Україні наприкінці XVIII — на початку XIX ст., продовжуючи європейську культуру Просвітництва з її акцентом на поширення освіти, розвитку науки. Попри те, що тоді Україна переживала «ніч бездержавності», була роздертою «зубами» двох імперій (Російської та Австрійської), загальні тенденції Просвітництва не обминули її: відкривалися, хоч і не так активно, ліцеї, університети, а з ними — товариства, гуртки, організації, які не лише збагатили філософське життя, а й надали йому нового творчого імпульсу. Якщо на етапі раннього Просвітництва центром розвитку філософської думки н Україні був лише Київ (Києво-Могилянська академія) і певною мірою Львів та Острог, то в першій половині XIX ст. у багатьох регіонах виразно окреслилася тенденція до специфічного розв’язання філосфських проблем, в популяризації західноєвропейської філософської думки. І якщо Київ традиційно був центром філософського життя України, де на місці закритої російським царатом Києво-Могилянської академії згодом запрацювали Київська духовна академія (1819) і Київський університет (1834), то для філософських гуртків Полтави, Ніжина, Харкова, де 1805 р. було відкрито університет, активне поширення ідей філософії західного Просвітництва було справою новою. Якщо Львів продовжував бути знаним центром філософського життя і в середині XIX ст., то в південному регіоні (Миколаїв, Одеса), як і в закарпатському, діяльність у царині просвітницької філософії тільки починалася. До речі, перший переклад Канта російською мовою в Російській імперії здійснив викладач Миколаївської штурманської школи Яків Рубан, а успішно продовжував його справу представник Закарпаття професор Петро Лодій.

У всіх зазначених регіонах активно перекладались філософські твори інших відомих західноєвропейських просвітників: Вольтера, Ж.-Ж. Руссо, X.

Вольфа, X. Баумейстера, Ф. Шеллінга, Г.-В.-Ф. Гегеля. Щоправда, українська філософська культура збагачувалась від цього не надто плідно, оскільки уряд Російської імперії забороняв публікацію філософської літератури, в тому числі й перекладної, українською мовою. Українською мовою праці захід­ноєвропейських просвітників виходили хіба що в Австро-Угорщині. Однак і в загальноросійській просвітницькій філософії українські філософи зберегли чітко означене національне обличчя, характерну особливість, що виявлялися, наприклад, у їх орієнтації на ідеї німецьких просвітників. Так, ідеї Фіхте поширювалися завдяки старанням професора Харківського університету Й. Шада, який у 1813 р. опублікував переклад відомої праці німецького мислителя «Яснейшее изложение, в чем состоит существенная сила новейшей философии». Професор Рішельєвського ліцею (Одеса) М. Курляндцев у 1833 р. видав переклад праці Ф. Шеллінга «Введение в умозрительную физику». Успішно пропагували в Україні філософські праці німецьких просвітників Йосип Міхневич, Данило Кавунник-Веланський, Костянтин Зеленецький та ін.

Українські філософи-просвітники не обмежувалися перекладацькою діяльністю, а творили оригінальні філософські праці, добре знані не лише в Україні. Серед них виокремлюються «Философские предложения» (1768) Якова Козельського, в яких подано комплекс тогочасних філософських надбань, зокрема проаналізовано місце і роль філософії в системі наукових знань, розглянуто найактуальніші проблеми онтології, гносеології, логіки й соціальної філософії. Праця фундатора української філософської термінології П. Лодія «Логические наставления руководствующие к познанию и различению истинного от ложного» (1815), яку царська влада визнала «політично шкідливою» і заборонила поширювати, а філософська громадсь­кість вважала найкращим на той час посібником із логіки. Відомий російський філософ Г. Шпет, порівнюючи його з працями тодішніх російських логіків, наголосив, що ті справляють враження «жалюгідного конспекту порівняно з підручником Лодія». Він містив великий «Загальний вступ до філософії», який являв собою не лише філософську пропедевтику, а й загальний нарис історії світового філософського процесу. З’ясовуючи значення філософії в суспільному житті, П. Лодій розглядав її і як засіб «просвіти розуму», і як засіб «просвіти серця», визнавши її чинником розвитку пізнавальних можливостей людини, її морально-духовного становлення, прагнення до добра. Філософія в інтерпретації Лодія — «ґрунтовне пізнання сил, засобів і мета природи, найголовнішої всього цього причини, яка осягає світ на основі принципів тільки одного розуму і спрямована на досягнення, збереження і утвердження людського благополуччя».

Професор Київського університету Орест Новицький (1806—1894) видав праці «Об упреках, делаемых философии в теоретическом и практическом отношениях, их силе и важносте» (1838), «О разуме, как высшей познавательной способности» (1840). Першу з них дослідник історії російської філософії Г. Шпет визнав «першим у Росії філософічним твором, написаним зі справжнім філософічним смаком, чуттям і доволі гарним розумінням завдань філософії як своєрідної окремої і незамінної форми куль­турної творчості». Зміст філософії, за Новицьким, закладений у глибинах людського духу. Породжена духом філософія осяває його світлом ясної думки, її зміст — тільки загальні форми та закони буття, усе часткове лишається осторонь. Загальні знання не можуть братися з досвіду, їх джерело — розум, який первісно споглядає їх у своїх ідеях. Світ ідей — рідна країна філософії, бо філософія вимагає незнищенного, вічного, необмеженого, сутнього, а все це властиве лише ідеям.

Багато цікавих філософських праць належить професору філософії Київської духовної академії Йосипу Міхневичу (1809—1885), зокрема: «Об успехах греческих философов в теоретическом и практическом отношениях» (1839), «О достоинстве философии, ее действительном бытии, содержании и частях» (1840), «Задача философии» (1842), «Опит постепенного развития главных действий мышления как руководство для начального преподавания логики» (1847), «Опыт простого изложения системы Шеллинга, рассматриваемой в связи с системами других германских философов» (1850). У них Міхневич розглядав філософію як науку, що вивчає загальні начала всіх предметів і явищ (те спільне, що є в кожному з них), початкові форми, вічні закони. Джерелом філософії він вважав свідомість, яка долає різні стани свого розвитку, а потім перетворює їх на предмет свого дослідження. Щоправда, Міхневич розглядав філософію не лише як суб’єктивне знання, а й як предметне, наголошуючи, що без знання предмета, який пізнається, не буває знання пізнаючого суб’єкта. Прагнучи у своєму баченні поєднати все із собою і себе з усім, свідомість розкриває свою діяльність у трьох актах: прагнення від себе до не-себе (від «Я» до «не-Я», від людини до світу), від не-себе до себе і від світу людини до першоджерела всього — Бога. Тож, на думку Міхневича, можна стверджувати, що філософія є наукою не емпіричною, а скоріше — умоглядною, оскільки випливає з ідеї. Щоправда, в самому розумі важко відокремити природне від неприродного, визначити межі й показати ступінь природної діяльності розуму. Тому в філософії, за Міхневичем, діють два закони: один — природний, неписаний закон розуму; другий — писаний, покладений Божими заповітами у Святому Письмі.

Просвітницька традиція не була єдиною у тогочасному духовному житті України. Вона контрастувала, перебувала у складній взаємодії з новим типом культури — романтизмом, що набував поширення у Західній Європі, а згодом став провідною течією в культурі XIX ст.

Просвітництво, за всієї його безсумнівної позитивності, мало також і негативні прояви. Прагнення до «розумного порядку», встановлення «царства розуму» давали змогу, особливо псевдопросвітникам, невпинно виправдовувати будь-які дії, що нібито ведуть до цієї вельми благородної мети. Яскравим прикладом є антиукраїнська політика таких «освічених» монархів, як Петро І, Катерина II та ін. Отже, поява романтизму була своєрідною реакцією на негативні аспекти Просвітництва.

Поширення романтизму в Україні, крім вище названих, мало ще й свої специфічні особливості. По-перше, апеляція романтизму до ірраціональних глибин, стихійно-творчих сил людини цілком відповідала основам укра­їнського характеру, менталітету українців як своєрідній відповіді, антитезі на соціально-економічний національний гніт, що його зазнав український народ з боку царської Росії. Ідеї нації, історизму — провідні соціально-політичні ідеї романтизму — знайшли в Україні благодатний ґрунт з огляду на формування в народі національної ідеї, національної самосвідомості, потяг до перебудови свого суспільного буття і звільнення від колоніального поне­волення. Для представників українського романтизму, світогляд яких ґрунтувався на «філософії серця», основою такої перебудови могла бути тільки християнська віра. Бог для романтиків був єством «національного духу» і «глибиною серця» людини. Національний дух і думка людини завдяки Богові, згідно з їх баченням, становлять єдність, яка й формує певний народ.

Першим подав цілісний образ України із специфічними рисами національного характеру її народу Микола Гоголь (1809—1852). Незважаючи на сумніви щодо національної ознаки власної душі, він все-таки усвідомлював себе українцем; не лише прагнув написати історію України в контексті світового історичного процесу, а й з огляду на геополітичний стан України чи не першим вказав на особливості української людини, народу, «в якому... так дивно зіштовхнулись протилежні частини світу, дві різно­характерні стихії: європейська обережність і азіатська безтурботність, простодушність і хитрощі, сильна діяльність і величезні лінощі та розслабленість («нега»), прагнення до розвитку і вдосконалення — і тим часом бажання здаватися байдужим до всякого вдосконалення».

Найповніше національні риси втілені в образах героїв його літературних творів: «Тарас Бульба», «Вечори на хуторі біля Диканьки», «Миргород». Його творчість, за словами Є. Маланюка, «принаймні для певної верстви нашого народу, була і є джерелом певної свідомості, коли вже й не «національної», то етнічної й, що найважніше, «духовної». Саме світоглядно-духовний фундамент творчості Гоголя виявляє внутрішню єдність стилю його мислення із специфічними тенденціями української філософської думки, зокрема й української культури загалом. Гоголь, слідуючи українській духовній традиції, у пошуках першоджерел буття, абсолютної першооснови спрямовував свої зусилля у власний внутрішній світ, власну душу, якою рухав «порив і натхнення», завдяки яким «багато чого схоплюється, чого не дійдеш ніяким вченням і працею». Всупереч просвітницьким стереотипам Гоголь доводив, що саме душа, а не розум є осердям людської сутності. «Розум, — писав він у «Вибраних місцях з листування», — йде вперед, коли йдуть вперед усі моральні сили в людині, і стоїть непорушно й навіть йде назад, коли не підносяться моральні сили».

Душа, на думку Гоголя, надзвичайно чутлива до всього, що її оточує. Тому треба вносити у світ гармонію, добро і красу: «Подивись, як у природі іде все в лад і мудро, в якому гармонійному законі! Лише ми. метушимось». Він наголошував на одній із суттєвих рис, що є основою українського національного світобачення — прагнення кожної людини до єднання з природою, до гармонії з нею, що дає внутрішній спокій, умиротвореність.

Глибоко емоційною є й етика Гоголя. Етичне в нього — живий потяг живого серця. Для нього вчинок, що йде від серця, є вищим від того, що йде з обов’язку, повинності, примусу. Він чи не першим проголосив, що любов до абстрактної людини, до народу загалом — то не любов, а омана, звук, за яким відсутнє серце.

Духовний світ Гоголя був суперечливим, поєднував дві супротивні сили: одна спрямовувала його на власне пізнання, на служіння рідній землі, а друга — прагнула слави через зречення власного коріння. Перша розбурху­вала в ньому українця, патріота, а друга, отруєна великодержавними рефлексіями, розмивала цей патріотизм, що й стало причиною його особистої трагедії. Але це все не завадило йому стати, за словами М. Драгоманова, «одним із перших моторів нашого національного духу, щоб скласти перед ним велику пошану від вдячних нащадків».

Світоглядна позиція українського романтизму — «філософія серця» — характеризує і творчість діячів Кирило-Мефодіївського братства: Тараса Шевченка (1814—1861), Пантелеймона Куліша (1819—1897), Миколи Костомарова (1817—1885), яких єднала не лише романтична історіософія з її апеляцією до ідеї свободи та духовної «ідеї батьківщини» на основі христової віри — Біблії, звідки вони черпали мотиви, образи, символи, паралелі, а й екзистенційно-антропологічний напрям розгляду світоглядних проблем, що властивий українській філософській думці.

Так, основною світоглядною рисою Т. Шевченка є антропоцентризм, згідно з яким людина — центральна, найвища мета Всесвіту. Природу, історію, культуру — все суще він сприймав тільки крізь призму переживань, устремлінь, потреб і бажань людської особистості. Тому в його творчості, наприклад, природа — живе єство, найдосконаліше дзеркало людських переживань. Вона камертоном відгукується на все, що діється в людському серці, відображає глибокий внутрішній світ людини: «говорить» з людиною, «озивається» до неї, «сумує», «плаче» і «сміється» з нею. Але не тільки природа, а й події минулого у творчості поета і мислителя — це конкретні живі люди, котрі, як і його сучасники, «стогнуть» у кайданах, переживають «неправду» і «неволю». Україна, попри те, що це край, з одного боку, «прекрасний, розкошний, багатий», а з іншого — край, де «латану свитину з каліки знімають», де «кайданами міняються» і «правдою торгують», уособ­лює весь світ як екзистенційний стан буття. Його особиста доля і доля українського народу віддзеркалюють одна одну. Тому шевченківський чуттєво-емоційний поетичний образ України і став основою теоретичних зусиль щодо розробки філософії української ідеї.

Екзистенційний антропоцентризм Шевченка забарвив і його ставлення до релігії, у якій він заперечував усе те, що робить з неї абстрактну силу, байдужу до проблем живої конкретної людини. Він докоряв тим «рабам незрячим», які благають милості у земних богів-ідолів, «попів і царів», і закликав молитись лише Богові і Правді, а «більше на землі нікому». Виступав він проти забобонів, проти «пролиття крові і сліз» в ім’я релігійних цілей (тобто проти релігійних воєн, інквізиції), проти «нелюдського» ставлення церкви до деяких гріхів тощо. Але Шевченко підтримував все високе, святе і правдиве у християнстві:

Ми віруєм твоїй силі і слову живому: встане правда, встане воля, і ТОБІ ОДНОМУ поклоняться всі язики во віки і віки.

Т. Шевченко звеличував новий тип людини, моральним ідеалом якої є вільний дух, що самовизначається шляхом пізнання. Він застерігав від пасивності, закликав не покладатися у всьому лише на Бога (бо ж релігія, як і мистецтво, є лише виявом «почувальних сил душі»), здолати ірраціональні життєві орієнтири пасивного очікування Правди і Волі від когось, пробудити в собі той Дух, який робить людину вільною і спрямованою на Поступ. У любові до України близький Шевченку і П. Куліш, для якого все у світі розпадалось навпіл залежно від ставлення до України: благо і лихо, вороги і друзі, будівники і руйнівники, своє і чуже. Це й дало право Д. Чижевському визначити світогляд Куліша як «україноцентричний». З огляду на ідею України й спираючись на антитезу, своєрідне протиставлення (минулого і сучасного, народної мови і штучної, хутора і міста, України і Заходу тощо), Куліш розглядав і людину як осердя постійної боротьби «внутрішнього» і «зовнішнього». Та людська сутність, на його думку, прихована в її душі — в місці спілкування з Богом. «Бог говорить нам через наше серце». З огляду на антитезу внутрішнього і зовнішнього Куліш розглядав і занадто болючу тоді (і особливо сьогодні) тему мови, виокремлюючи «мову серця» і «мову розуму». Остання, на його думку, то мова зовнішня, чужа українському єству, здатна промовляти лише до розуму, лишаючи глухим і сонним серце. Мова ж серця — то «провідний скарб», який завше зберігав народ, і тільки вона здатна виразити найпотаємніші порухи душі, бути гармонійною до «життя серця».

Проблемою внутрішнього в людині, її душевним єством цікавився і автор класичного твору романтичного месіанізму — «Книги буття українського народу» — Микола Костомаров. Основою душевного життя він вважав почуття — джерело будь-якого вияву духу, що спонукає думки і вчинки і є корінням морального буття. Пізнати почуття людини, на думку Костомарова, значить, пізнати її сховане єство, у становленні якого особлива роль належить релігії. У ній він убачав не лише зв’язок людини з Богом, а й зв’язок людини з людиною, який є співкомпонентним елементом релігії. Віра і поведінка, релігія і життя щільно взаємопов’язані. Не можна поклонятися Богові і водночас ламати етичні засади декалогу (десяти заповідей). Пове­дінка моральна і поведінка релігійна взаємозумовлені, їх протиставлення, поділ суперечить біблійному розумінню релігійності й моральності.

В основі історіософії Костомарова є бачення українського народу в аспекті терпіння та систематичного наближення до великого призначення — історичної місії, яка випала на його долю. Утотожнена з Христом, Україна терпіла і була замучена на хресті історії, але знов об’явиться в сумлінні повсякчасного «духа людяності», і це воскресіння започаткує еру свободи в історії людства та його духовному відродженні. Як і кров, пролита Христом і залишена на повсякчасне споживання для спасіння людства, так і кров та жертва українського народу, народу-месії, кличе слов’янських побратимів до нового життя, скріпленого християнською й культурною традицією, етнічною близькістю, історичною долею та месіанським призначенням і обов’язком стосовно людства.

«Філософія серця» як світоглядна основа українського романтизму цілісно заявила про себе у творчості одного з найвидатніших українських філософів — Памфіла Юркевича (1827—1874), зокрема в його праці «Серце і його значення у духовному житті людини за вченням слова Божого». Символ «серця» у філософії Юркевича багатозначний. Найпоширеніші значення — серце як душевний стан людини (джерело всього доброго і злого — в словах, думках та вчинках людини); серце як цілісний світ людини (це не тільки моральні переживання, почуття, пристрасті, а й акти пізнання, взяті не як процес дискурсивного мислення, а як акти осягнення); серце як неусвідомлений досвід, позасвідоме, що й породжує явища душі.

У серці людини, за переконанням П. Юркевича, знаходиться основа того, що її уявлення, почуття і вчинки набувають тієї особливості, в якій виражається душа цієї, а не іншої людини, і такого особистісного спрямування, за силою якого вони є виявом не загальної (абстрактної) духовної істоти, а окремої живої, справді існуючої людини. Тільки серце здатне виражати, знаходити й розуміти такі душевні стани, які за своєю ніжністю, особливою духовністю і життєдайністю не доступні абстрактному мисленню, розуму. П. Юркевич доводить, що поняття, абстрактне знання розуму виявляє або актуалізує себе не в голові, а в серці, оскільки воно стає душевним станом людини, а не залишається абстрактним образом зовнішніх предметів. Щоб стати діяльною силою і рушієм нашого духовного життя, воно (знання) мусить проникнути саме в цю внутрішню глибину. Тож розум, за твердженням Юркевича, має значення світла, яким осявається Богом створене життя людського духу. Тобто духовне життя виникає раніше, ніж розум, який може бути хіба що вершиною, але аж ніяк не корінням духовного життя людини. Закон для душевної діяльності, зазначав Юркевич, не твориться силою розуму, а належить людині як готовий, незамінний, Богом установлений порядок морально-духовного життя людини і людства. Перебуває цей закон у серці як найглибшому куточку людського духу.

П. Юркевич, за словами Г. Шпета, розумів сенс історичного моменту, що мав місце перед його очима, усвідомлював його значення для всього філософського розвитку, бачив, у якому напрямі має розвиватися філософія. Він вважав, що раціоналізм в його класичних формах вичерпав можливості свого подальшого існування, а тому поступ філософії в цьому напрямі безперспективний. Результатом творчих пошуків П. Юркевича є його оригінальна «філософія серця», породжена як глибоким духовним корінням автора, так і її генетичним зв’язком з українською національно-культурною традицією, в якій емоційний елемент переважає над раціональним і яка зорієнтована на осягнення внутрішніх глибин індивідуального «Я».

П. Юркевич був українцем не лише за своїм походженням (уродженець Полтавщини, вихованець Київської духовної академії), а й за своїм світовідчуттям і світобаченням, характером філософування (примат емоційно-чуттєвого над раціональним, індивідуального над загальним, елементи романтизму) був українським філософом. Його «філософія серця» є продовженням однієї з найсуттєвіших рис української філософії, традиції української духовності. І якщо у К. Ставровецького, Г. Сковороди ця традиція виявилася постановкою чітко окресленої проблеми, ідеї, а в М. Гоголя, П. Куліша, Т. Шевченка — на рівні літературно-художнього осягнення дійсності, то у П. Юркевича вона стала особливим предметом філософської рефлексії, завершеною філософсько-антропологічною концепцією. Будучи українським філософом, П. Юркевич своєю творчістю вплинув на філософські орієнтири російських філософів Володимира Соло­вйова, Євгена Трубецького (1863—1920), Миколи Бердяєва (1874—1948), Семена Франка (1877—1950), адже він мислив не тільки категоріями свого часу, а й поняттями, які випереджали той час, наближаючи його до пізніших філософських напрямів — екзистенціалізму, персоналізму, філософії життя.

В. Соловйов, який вважав себе учнем П. Юркевича, зазначав, що коли б висотою і свободою думки, внутрішнім тоном поглядів, а не цілісністю та обсягом написаних книг визначалися роль і значення мислителів, то, поза сумнівом, почесне місце поміж них має належати П. Юркевичу.

* 1. Філософія української національної ідеї

Романтична тенденція в українській філософії актуалізує проблеми «людина — нація», «нація — світ», започатковує філософію національної ідеї, яка охоплює всі форми рефлексії над ідеєю нації, сутністю і сенсом існування українського народу, усвідомлення ним своєї «самості», на­лежності до конкретної етнічної єдності.

Наприкінці XIX — на початку XX ст. українська національна ідея, зародження якої сягає ще язичницьких часів, духовної культури Київської Русі, стає теоретично усвідомленою, буттєвою. Тому розвиток української філософської думки цього часу відбувався в органічній єдності зі складним і суперечливим процесом пробудження національної самосвідомості, прагненням українського народу національно і політично самовизначитись. Об’єднана національною ідеєю, українська філософія є складним проблемним полем різних методологічних підходів, світоглядних принципів, духовних цінностей, стратегічних і тактичних прийомів на шляху до реалізації національної мети: утворення і розбудови Української держави.

Серед такого складного світоглядно-політичного сплетіння виокремлюються прибічники позитивістської орієнтації, що апелюють до врахування реальних обставин, фактів, а не чуттєвих побажань і устремлінь: Михайло Драгоманов (1841—1895), Іван Франко (1856—1916), Михайло Грушевський (1866—1934). Михайло Драгоманов — складна й суперечлива постать в інтелектуальній історії українського народу. Для одних він — «ідеолог» вільної України, взірець досконалості, а для інших — ідеолог укра­їнського соціалізму, символ «духовної руїни».

Світогляд його справді складний, не позбавлений еклектизму — суміші ліберально-демократичних, соціалістичних й українських патріотичних елементів з позитивістським філософським підґрунтям. Основою його теоретично-аналітичних пошуків є ідея безупинного людського поступу, мета якого — досягнення добровільної асоціації гармонійно розвинених осіб з обмеженням до мінімуму елементів примусу, усуненням авторитарних рис у суспільному житті. Драгоманов відстоював пріоритет громадянських прав і вільних політичних установ над соціально-класовими інтересами та універсальних людських цінностей — над винятково національними потребами.

Але це аж ніяк не означало нехтування національним. Драгоманов одним із перших тогочасних радикальних мислителів зрозумів роль і місце національного питання в реалізації принципів демократії та свободи. Він не лише став першою жертвою антиукраїнських репресивних заходів російського уряду (у 1875 р. був звільнений з Київського університету), а й був автором першого модерного українського політичного журналу «Громада». Він першим намагався спростувати популярну на той час теорію про взаємовиключення космополітизму і націоналізму, витворивши імператив: «Космополітизм в ідеях та цілях, національність у ґрунті та формах».

Драгоманов був переконаний, що національність є необхідним будівельним матеріалом усього людства. Звідси його інтерес до долі України, яка, за його словами, до XVIII ст. творила частину європейського світу, а впродовж XVIII—XIX ст. крок за кроком відхилялась від свого первісного шляху і все відчутніше відставала від Європи. Причина цього — її фатальне прилучення до Росії. Якщо ще у XVIII ст. Україна була носієм культури в імперії, а її кращі сини, виховані в дусі європейської культури, були законодавцями реформації і європеїзації Росії, то в XIX ст. вона стала глухою провінцією, відгородженою від світу російським державним кордоном, немов непрохідною стіною, і вже свіжі європейські вітри долітали до неї не прямо, а крізь далеке і вузьке петербурзьке вікно. Такий стан України Драгоманов назвав «пропащий час».

Розуміючи ненормальність такого становища України, він активно прагнув віднайти шлях його радикальної зміни. Як прибічник позитивізму він, відшукуючи реальну політичну силу, здатну успішно виконати це завдання, спирався не на бажання і почуття, а на конкретні факти, реалії дня, тверезе врахування ситуації, моральні та матеріальні інтереси. А реальність була, за висновками Драгоманова, несприятливою для національних змагань: відсутність необхідних суспільних умов через брак національної свідомості і політичних сил, здатних очолити національно-визвольний рух. Однак це не означає, що і в майбутньому таких сил не буде. Тому реальним політичним завданням він вважав використання руху російських демократів в інтересах українського визволення, усвідомлюючи при цьому, що такі партнери досить непевні.

Щоб уникнути несподіванок, Драгоманов вимагав певної організаційної незалежності українських політичних структур. «Єдність неможлива ні для якого українського гуртка, ні з яким «русским» гуртком чи партією доти, доки російські гуртки не відмовляться від теорії єдності Росії і не визнають український народ за націю, цілком рівну з великоруською, польською і т. п. зі всіма практичними наслідками такого визнання, — писав він. —... Ми хоч і родилися від «подданных русского императора», але не є «русскими»... Ми — українець і як такий, ми — член нації, яка не лише пригноблюється в «русской» державі, в Росії, й урядом, а почасти і суспільністю панівної національності».

Другим реальним завданням, за Драгомавовим, є піднесення (шляхом національної освіти і культури) національної самосвідомості «наших власних земляків» усіх рівнів — від селянина до представників верхніх прошарків суспільства, які працюють, за його словами, «для кого вгодно, тільки не для своєї України й її мужицтва». Він закликав їх не бути байдужим до долі України, не полишати її, «оскільки кожний чоловік, вийшовши з України, кожна копійка, потрачена не на українську справу, кожне слово, сказане не по-українському, єсть видаток з української мужицької скарбниці, видаток, котрий при теперішніх порядках не звернеться в неї нізвідки». Звідси й можна збагнути сенс гасла Драгоманова, що «поганий той радикал на Україні, який не став свідомим українцем».

Будучи далеким від усіляких патріотичних самообманів, відкритим для позитивних вартостей чужого, критичний рівно і до свого і чужого, Драгоманов при цьому твердо знав і вірив, що український народ має природні дані для самостійного вільного існування, гідний чільного місця у всепланетарному історичному процесі. Тому він робив усе можливе, аби в Україну прийшла справжня освіта — європейська освіченість та культура; докладав зусиль, аби пробудити в народі «розуміння політичних і соціальних справ, політики дня». Недаремно через кілька років по смерті Драгоманова один з його послідовників Іван Франко скаже: «Він був для нас правдивим учителем і вповні безкорисно не жалував праці,. щоб наводити нас, лінивих, малоосвічених, вирослих у рабських традиціях нашого галицького глухого кута, на кращі, ясніші шляхи європейської цивілізації. Можна сказати, він за вуха тяг нас на той шлях, і коли з генерації, що більш або менш стояла під його впливом, вийшла яка користь для загального і нашого народного діла, то се у найбільшій мірі заслуга покійного Драгоманова».

Іван Франко — людина багатогранного таланту й енциклопедичного інтелекту. Поет і прозаїк, громадський діяч і політик, науковий дослідник проблем історії й теорії літератури, етнографії й фольклору, політичної й еко­номічної історії, філософії, досконалий знавець німецької, польської, російської мов, — він спрямовував усе своє надбання на «народне відродження», розвій української нації, збагачення української духовної культури. Франко був переконаний, що будь-які розмови та дії, які ніби стоять над національним, які є «чистими» стосовно проблеми нації, насправді «або фарисейство людей,1 що інтернаціональними ідеалами раді би прикрити свої змагання до панування одної нації над другою, або хворобливий сентименталізм фантастів, що раді би широкими «вселюдськими» фразами покрити своє духовне відчудження від рідної нації».

Розквіт нації, її прогрес у межах самостійного державного утворення є основою основ суспільного життя. Але щоб ідеал національної самостійності, за Франком, став чинником цінності, він має бути не лише усвідомлений розумом, а й відчутий серцем. Цьому мусять бути підпорядковані усі наявні сили і засоби суспільства.

І. Франко, які М. Драгоманов, актуалізував завдання загальнокультурного розвитку українського народу, пробудження його національної самосвідомості, що неможливо «без власних шкіл і без виробленої освітньої традиції», «без популярного і вищого письменства», «без преси, яка б могла ясно держати і систематично боронити стяг націо­нальності». А все разом потребує національної мови, «без якої виховання народу не може зробити бажаного поступу», координуючої і спрямовуючої сили провідної верстви суспільства — національної інтелігенції, перед якою Франко, на відміну від М. Драгоманова, ставить конкретніше завдання: «витворити з величезної етнічної маси українського народу українську націю, суцільний культурний організм, здібний до самостійного культурного і політичного життя» і водночас здатний на «присвоювання собі в якнай­ширшій мірі і в якнайшвидшім темпі загальнолюдських культурних здобутків, без яких сьогодні жодна нація і жодна хоч і як сильна держава не може остоятися».

У царині філософії І. Франко тяжів до позитивізму Г. Спенсера, йому було властиве етико-антропологічне розуміння філософських проблем. Свою світоглядну позицію він визначав як раціоналізм, за основу існування і розвитку речей брав факти позитивних наук, описані, досліджені розумом. За соціально-політичною спрямованістю І. Франко — соціаліст драгоманівського ґатунку. Його соціалізм ґрунтувався не на класових цінностях (як у Маркса), а на загальнолюдських, був позбавлений держави, оскільки їх функції передбачають наявність у ній привілейованого прошарку управлінців, які неодмінно узурпують владу в суспільстві, поставлять себе над рештою народу, і замість декларованої рівності знову запанує нерівність. «І стара біда — нерівність, вигнана дверима, вернулась би вікном; не було би визиску робітників через капіталістів, але була би всевладність керманичів — усе одно, чи родовитих, чи вибраних — над мільйонами членів народної держави. А маючи в руках так необмежену власть хоч би на короткий час, як легко могли би ті керманичі захопити її назовсім і як легко при такім порядку підтяти серед людності корінь усякого поступу і розвою і, довівши весь загал до певного ступеня загального насичення, зупинити його на тім ступені на довгі віки, придушуючи всякі такі сили в суспільстві, що пхають наперед, роблять певний заколот, будять невдоволення з того, що є, і шукають чогось нового».

І. Франко дуже обережно підходив до способів реалізації соціалізму як суспільного ідеалу, категорично виступав проти його штучного насадження, оскільки це, на його думку, може обернутись величезними економічними, політичними і духовними втратами для народу. Досвід СРСР підтвердив правильність таких передбачень. Щодо створення в майбутньому союзу вільних спілок, то Франко не заперечував можливість подібного: «колись надійде пора консолідування якихось вольних міжнародних союзів для осягнення вищих міжнародних цілей. Але се може статися аж тоді, коли всі національні змагання будуть сповнені і коли національні кривди та неволення відійдуть у сферу історичних споминів». Другу групу фундаторів національної ідеї становлять прибічники радикальної форми націоналізму — так званого інтегрального націоналізму, в основі якого ідея формування нового типу українця, беззастережно відданого нації та справі незалежної державності, їх шлях до національної мети — шлях свідомого українства, для якого Україна — не засіб, а мета, самодостатня цінність, яка мусить забезпечити на своєму ґрунті реалізацію всіх, зокрема й найвищих духовних потреб. Яскравими носіями цієї орієнтації були Іван Нечуй-Левицький (1838—1918), Борис Грінченко (1863—1910), Микола Міхновський (1873— 1924), Юрій Липа (1900—1944) і «апостол українського сепаратизму» Дмитро Донцов (1883—1973).

Для Д. Донцова націоналізм — це внутрішньо, органічно притаманне народові прагнення зберегти свою неповторну індивідуальність та духовність, тобто захистити й утвердити свою самобутність, своє осібне українське «Я». Це — світоглядний, українотворний, будівничий націоналізм і аж ніяк не руйнівний. Він поклав початок новому типу української людини — «людини нового духу», що не лише «знає», «яка мета нації?», «як здобути свою мету?», але й «хоче» і здатна «довершити цей процес», реалізувати поставлену мету.

Широко апелюючи до філософських ідей Шопенгауера, Фіхте, Гартмана, Зіммеля, Ніцше, Донцов обґрунтував основні положення власної політичної філософії — інтегрального націоналізму.

1. Вимога «зміцнювати волю нації до життя, до влади, до експансії» як основної засади національної ідеології. Принцип волі — антитеза, противага інтелектуалізму Просвітництва, наївній вірі у всевладність розуму. Розуміючи волю як душевну властивість (в Аристотеля — це антилехія — те, що свою ціль несе в собі, у Шопенгауера — те, що діє саме із себе), Д. Донцов будує свою ідеологічну позицію не на волі як метафізичному принципі світу, а на душі, у виявах якої намагання і свідоме хотіння — воля — є одним із численних виявів людської психіки.
2. Стремління до боротьби та свідомість її конечності. Без неї, на думку Донцова, неможливі ні вчинки героїзму, ні інтенсивне життя, ні віра в нього, ні тріумф жодної нової ідеї, що хоче змінити обличчя світу».
3. Піднесення «загального» над «поодиноким» (загальної ідеї нації над індивідуальними устремліннями, буденними потребами). Коли такі гасла, як «добра пожива і відпочинок після праці», «малий кусник чорного хліба», «благополучне і щасливе життя» є самоціллю, стверджував Д. Донцов, то такі «здобутки» є смертельними для нації. І навпаки, формування почуття належності «одиниці» (особи) до «цілого» (нації) спонукає її боротись за вті­лення ідеалів «цілого».
4. Нетолерантність і фанатизм, максимум етичного напруження на шляху реалізації національної ідеї. Це положення Д. Донцова найбільше піддається критиці, оскільки розглядається, як правило, абстрактно, спрощено, без врахування того, що він веде мову не про націю загалом, а націю, яка на той час була підневільна, «підбита», яка нічого не мала «свого», що не стало б «привласненим чужими». Навіть на своїй території почувається така нація «на нашій не своїй землі».
5. Самовизначитися зможе лише та нація, геній якої здатний це здійснити, скориставшись правом сильнішого через насильство. «Інстинкт панування («примусу»), властивий всякій великій ідеї, і ніколи без нього воно жодною ніжністю Винниченка, ані сопілковою філософією Федьковича, ані «антиберкутівством» Франка, ані «антифанатизмом» Драгоманова, ані Тичиновою «музикою», ані «народолюбством» соціалістів, — не здобуде собі права на життя. Мало хотіти підважити волю, треба на її місце поставити свою, яка убрала б в нові ланцюги ворохобний світ фактів», — писав Д. Донцов. І додавав, що «нація, яка хоче панувати, повинна мати й панську психіку народовладдя. «Фанатизм» і «примус», а не «ніжність», повнять конечну функцію в суспільнім життю і їх місце не може лишитися не зайнятим. Не займемо ми, займе хто інший. Природа не зносить порожнечі». Тобто національна ідея не тільки мусить бути фанатичною і безкомпромісною, але й повинна служити інтересам поступу.
6. Трактування справи провідної верстви національної еліти — «активної, відважної, спрагненої влади меншості» як «найважливішого чинника історії». Без активної меншості не повставала жодна нація, не впроваджувалася в життя жодна національна ідея. Провідна верства вико­ристовувала при цьому народ лише як чинник. Але, на переконання Донцова, ця меншість, щоб бути лідером, вести свій народ, мусить бути на висоті, відповідати кращим зразкам обдарованих провідників європейських пануючих державних народів.
7. Дбаючи про перемогу, «українство мусить усвідомити, що його ідея повинна бути всеохопною». Вона повинна ґрунтуватися не на частковому, а повному запереченні чужої.
8. Боротьба за існування є законом життя, всесвітньої правди немає. У житті торжествує те, що містить і здатне виявити більшу моральну й фізичну силу. Таку силу український народ зможе здобути лише тоді, коли перейметься новим духом, новою ідеологією.

Філософський аспект світогляду Донцова часто характеризують як ірраціональний. А це не відповідає дійсності. Донцов ставив під сумнів здатність розумових аргументів, але тільки тоді, коли йшлося про глибинні, екзистенційні основи нації. За інших обставин він неухильно стверджував, що національна ідея лише тоді ввірветься як могутній чинник у життя, коли в ній будуть поєднані чуттєва і розумова частини, коли інтелект буде міцно сполучений з народним інстинктом і сумлінням. А це можливо лише за умови, «коли зміст ідеї, коли національний ідеал не є чужий, абстрактно виведений та їй накинутий, інакше він не запалить в її серці вогню захоплення».

Цю точку зору поділяв і відомий український політичний діяч, філософ історії В’ячеслав Липинський (1882— 1931), думки якого часто були джерелом інтелектуального натхнення, ідейною основою філософії Д. Донцова. Щоправда, їхні позиції, не зважаючи на типологічну близькість загальнофілософських засад (за словами О. Назарука, «не будь предмета, нема тіні»), були принципово відмінні. В. Липинський — автор специфічної історіософської концепції, він репрезентує консервативно-анархічне крило прибічників української національної ідеї, куди належать Осип Назарук (1883—1940), Степан Томашівський (1875—1930), Іван Лисяк-Рудницький (1919—1984).

Стрижнем теоретичних пошуків В. Липинського є проблема держави і влади. На його думку, розвиток, здатність до життя і відмирання кожної держави залежать від форми її організації, устрою, що, в свою чергу, визна­чається рівнем взаємовідносин між «провідною верствою» і «народом». Липинський виокремив три основні, цілком рівнорядні, почасові типи державного устрою (що і є, за словами І. Лисяка-Рудницького, його найоригінальнішим внеском у філософсько-соціологічну науку): «класократія», «демократія» й «охлократія», зміст яких не завжди збігається із загальноприйнятою термінологією. Особисто він схилявся до «класократії», розуміючи під поняттям «клас» всіх, об’єднаних спільною суспільною функцією, без уваги на ієрархічний щабель, який вони займають. Наприклад, до «промислового класу» належать однаково і робітники, і технічний персонал, і «капітани індустрії». Конфлікти, суперечності між ними, тобто роз’єднувальні чинники, на думку Липинського, значно слабші від моментів, що їх об’єднують. Устрій «класократії» (взірець — Англія) від­значається рівновагою між владою і свободою, між силами консерватизму і прогресу. У цій системі громадянство наділене свободою економічної, культурної та політичної самодіяльності, але ця свобода дисциплінована авторитетом сильної та стабільної державної влади. Класократичний устрій не лише допускає, а навіть вимагає свободи критики та опозиції, яка, проте, не призводить до революційних зламів, оскільки діє в межах традиційного правопорядку, що виховує її в дусі політичного реалізму та відповідальності.

Необмежений демократичний індивідуалізм, на думку Липинського, руйнує в суспільстві основи дисципліни і правопорядку. Господарська та індивідуальна самодіяльність набуває хаотичних форм. Державна влада стає знаряддям приватних інтересів певних соціальних груп (багатіїв-плутократів чи клептократів), виразником яких стають численні партії-ширми найманих професійних політиків з-поміж інтелігенції, здебільшого позбавлених почуття політичної відповідальності. Історичними прикладами демократії в розумінні В. Липинського є Римська республіка доби занепаду, Франція Третьої республіки, Річ Посполита тощо.

Охлократія, за Липинським, означає абсолютне панування войовників- непродуцентів з повним придушенням свободи та самодіяльності громадян. Це, коли суспільство зорганізоване на зразок монолітного військово-бюро­кратичного «ордену» на чолі з деспотичним монархом-самодержавцем або вождем-диктатором; де немає місця на легальну опозицію, а громадянство перетворене на пасивну, аморфну біологічну масу, юрбу (юрба по-грецьки «охлос», але охлократія — це не панування юрби, чого, на думку Липинського, ніколи не буває, а панування над юрбою). До такого типу він відносив революційні диктатури, всі цезаристично-бонапартистські режими.

В. Липинський бачив у суспільстві три джерела влади: силу мілітарну, економічну та інтелектуальну, яким відповідають три основні соціальні типи: «войовники» (військові), «продуценти» (багатії) та «інтелігенти», між якими можливі різні комбінації. Особливі державотворчі якості він приписував типові «войовників-продуцентів». Інтелігенція, на його думку, мало здатна для того, щоб бути носієм державної влади, оскільки позбавлена прямого контролю над засобами матеріальної (військової та господарської) сили. Натомість вона може виконати важливу і відповідальну допоміжну функцію тим, що раціонально усвідомлює і висловлює діючі в суспільстві стихійні, підсвідомі процеси.

На таких засадах Липинський вибудував конкретну українську політичну програму, суть якої полягає в переконанні, що «без власної Української Держави не може бути Української Нації, а без Української Нації не може бути на Українській землі громадського життя». Звідси й головне завдання — незалежна самостійна держава, без якої Україна залишиться навіки засудженою на злиденну вегетацію на грані між національним буттям і небуттям. «Тільки власна держава, — пише В. Липинський, — збудована українською нацією на своїй етнографічній території, врятує нас від економічного розвалу і від кривавої анархії, котра неминуче буде продовжуватись навіть тоді, коли б пощастило знову одній з наших національних груп за допомогою сусідів взяти на час перемогу». Звідси й мо­ральний імператив українського державництва. Але українці мусять пам’ятати (як і кожен народ), що власної держави їм ніхто не подарує — ні ласка сильних світу цього, ні автоматизм суспільних процесів. Вона мусить бути виборена ними самими. Липинський звертає особливу увагу не лише на фактор «завоювання влади» українцями в Україні, що саме по собі досить важливе, складне, але в часі швидше досяжне. Він апелює до неймовірно тяжчого і довшого в часі процесу — процесу переродження самого укра­їнського суспільства, яке мусить внутрішньо визріти до самостійного існування, ще стати українською нацією, хоча і в рамках самостійної держави.

Розуміння нації в Липинського своєрідне. Він ставить знак рівності між державою і національною приналежністю, тобто його національне мислення підноситься до висот європейської політичної думки кінця XX ст. «Нація для нас, — міркує він, — це всі мешканці даної Землі і всі громадяни даної Держави. Тому дійсним українцем є всякий, хто живе на Землі України і хто працює заради неї». Липинський гадав, що українську націю можна б найкраще сконсолідувати на основі «територіального патріотизму» — почуття любові до рідного краю як органічної цілісності в усіх постійних мешканців української землі, незважаючи на їх соціальну належність, віросповідання, етнічне походження, мову, культуру. Прикладом можуть бути СІЛА, де на ґрунті територіального патріотизму та об’єднуючої політичної свідомості постала одна нація. Україна, за Липинським, теж мусить стати спільною батьківщиною всіх своїх громадян, а не тільки якоїсь однієї суспільної верстви. «Коли я пишу в цій книзі про нас —«Ми українські націоналісти», —то це значить, що ми хочемо Української Держави, обіймаючої всі класи, мови, віри і племена Української Землі», — констатує Липинський. Водночас він звертає увагу на екзистенційні основи нації, застерігає від штучності її творення. Коли відродження нації, наголошує Липинський, відбувається без любові до цілої нації (мається на увазі корінної, основної нації) в усіх її класах і групах, без того ідейного національного пафосу, того романтичного захоплення образом повної волі й незалежності нації, що йшло в парі з відродженням в усіх європейських народів, — то з самого поняття «нація» викидається весь його живий творчий зміст. Залишається тільки форма — мертва шкаралупина без зерна.

У націотворчому процесі В. Липинський відводить особливу роль «провідній верстві», «панству», «національній аристократії», «еліті» без огляду на її походження. Вона мислиться як основа, організатор, правитель і керманич нації. Прикметами національної аристократії постають матеріальна сила, моральний авторитет і воля до влади та консерватизм. На його думку, консерватизм — просте збереження старого чи реставрація віджилих форм суспільного ладу або захоплення декоративними, бутафорними рисами національної традиції.

В. Липинський усвідомлював і повністю сприймав потребу й неминучість далекосяжних соціальних змін. Але він вважав, що аристократія мала б стати єднальною ланкою між «старою» і «новою» Україною і завдяки цьому забезпечити тяглість національного життя, розвиток якого характеризується високим ступенем перервності: «Не законсервовання дворянства, а тим менш поворот до давнього стану, маємо ми на меті... Ніхто краще від нас не знає, що в масі своїй все наше — помоскалене і спольщене дворянство — вже у великій мірі виродилось і що ці послідні могікани шляхетсько-козацької доби нашої державності мусять вкінці зникнути так само, як зникли їхні попередники — останні могікани доби варязько- князівської, бо такий суворий закон природи. Але таким самим законом природи є і те, що здорове зерно тільки на дозрілім дереві родиться. І що старе дерево таким загине, мусить оцим своїм здоровим зерном землю круг себе засіяти та з того здорового зерна нове, відроджене життя розпочати».

Отже, консервативний аристократизм В. Липинський мислив як утвердження в українському націотворчому суспільстві організованих сил авторитету, дисципліни, правопорядку, політичної культури, здатних стати в майбутньому носіями української державної влади. Адже, за його словами, найкращих організаторів знайти і до праці державної залучити не може навіть найкраща виборна влада, оскільки вона понад усе рахується не з талантом, а з партійним цензом людини. До того ж вона зацікавлена в тім, щоб ніхто здібніший, ніхто справді талановитий коло неї при праці державній не опинився.

Націотворчому процесу підпорядкований і монархізм Липинського. Монарх, на його думку, мав стати об’єднуючим центром, загальновизнаним авторитетом у протистоянні, політичній конкуренції різних сил і груп, що могли б погубити Українську державу. Симпатик англійської «моделі» конституційної монархії, Липинський розглядав роль гетьмана-монарха в майбутній Українській державі символічною і репрезентативною, з максимальним обмеженням його реальної влади. Гетьман, за його задумом, мав бути для суспільства, періоду його національної трансформації, живим символом української державницької ідеї та найвищим політичним авторитетом нації. Липинський сподівався, що міцна гетьманська організація зуміє контролювати гетьмана та керувати його кроками, одночасно зміцнюючи його морально-політичний авторитет. Щоправда, в останніх своїх працях він, відстоюючи спадковий гетьманат як найбажанішу легітимну форму державного правління, зазначав, що визначення форми правління майбутньої Української держави мало б бути прерогативою установчих зборів, що є рівнозначним визнанню демократичного принципу організації влади.

Як представник українського макіавеллізму, Липинський був першим політичним мислителем, який трансформував проблему сили у свою історіософію і продумав її основні засади. Його слова «ніхто нам на збудує держави, коли ми її самі не збудуємо, і ніхто з нас не зробить нації, коли ми самі нацією не схочемо бути» й сьогодні залишаються актуальними.

**Тема 7. Філософське вчення про буття (онтологія)**

**План лекції:**

* 1. Проблема буття у філософії
  2. Вчення про світ.
  3. Підстави існування світу.
  4. Сфери буття світу.
  5. Категорії як структури буття.
  6. **Проблема буття у філософії**

Проблема буття — одна з перших проблем, які намагалась розв’язати філософія. Поняття «буття» дуже часто фігурує в нашій мові. Бо кожне речення можна, як це і робить логіка, звести до форми S є (не є) Р. Деякі речення, наприклад, «Троянда є червона», «Василь не є мільйонер» безпосередньо відповідають цій формі, інші, скажімо, «Дерево росте біля будинку» можна звести до неї («Дерево є таким, що росте біля будинку»). Зв’язка «є» означає «має буття». На цій підставі можна зробити висновок: все, про що ми ведемо мову, ми підводимо під буття або небуття, надаємо йому статус буття чи небуття.

Крім цього прихованого, певною мірою неусвідомленого вживання слова буття, використовують його і більш свідомо, ведучи мову про світ як буття, про життя як буття («життя-буття»), про смерть як небуття. Звертаю­чись до когось, наголошують: «Будь людиною!» Але й при цьому значення слова «буття» не розкривається.

Філософія, на відміну від буденної свідомості, порушує проблему буття свідомо, намагається з’ясувати смисл, який людська культура вкладає в це поняття. Вчення про буття називається онтологією (грец. on, ontos — суще і logos — поняття, розум). Термін вживається у філософії з XVII ст., хоч сама проблема буття розглядалась з часів Парменіда.

Тривалий час онтологія була однією зі складових метафізики, до якої входили також теологія (вчення про Бога) і психологія (вчення про душу). Оскільки теологія і психологія пізніше відокремилися від філософії, то метафізика фактично збіглася з онтологією.

Кант відмовив онтології в праві бути наукою на взірець природознавства, довівши, що її претензії на самостійне бачення світу призводять до антиномій. У його вченні онтологія фактично була зведена до гносеології. Що таке буття (світ), його принципи, людина може знати тільки з розуму (розсудку), який надав апріорні форми цьому буттю.

У післякантівській філософії намітились дві тенденції:

1. Відмова від онтологічних побудов (неокантіанство, позитивістська традиція).
2. Спроба віднайти свій філософський, відмінний від наукового, підхід до буття (через інтуїцію тощо), на якому можна було б будувати онтологію.

У Гегеля, для якого буття було тотожним мисленню (буття приписувалось насамперед ідеї, Богу) вчення про буття (онтологія) звелось до логіки. Мислитель досліджував буття тільки як логічну категорію. Марксизм, йдучи за Кантом і Гегелем, заперечував самостійний статус он­тології, однак не послідовно. Так, Ф. Енгельс, а за ним і радянські філософи без належного методологічного обґрунтування розгорнули вчення про форми матерії. Неомарксисти (Г. Лукач, Франкфуртська школа) здійснили спробу розбудувати онтологію на засадах практики. Вони розглядають світ у формах практики (культури), і буття постає насамперед як визначення культури.

Концепція інтуїтивного бачення буття, протилежна науковому (розсудковому) підходу до нього, наявна у філософії Ф. Ніцше, А. Шопенгауера й А. Бергсона. Але найбільший вплив на відновлення онтологічних вчень у XX ст. виявила феноменологія Е. Гуссерля, який мето­дологічно обґрунтував новий підхід до буття, дав нове тлумачення буття, чим було подолано кантівське заперечення онтології. Феноменологія стала основою онтологічних побудов самого Е. Гуссерля, а також «критичної он­тології» Н. Гартмана та «фундаментальної онтології» М.Гайдеггера.

В історії філософії проблему буття вперше порушили елеати. Парменід, який вважав буття основою світу, дійшов парадоксального висновку: що існує тільки буття, а небуття не існує, бо якщо людина думає про небуття, то воно постає як буття. Отже, буття з самого початку постало як загадка філософії.

У різних філософських системах поняття «буття» набувало різного значення і визначалось через відношення його до таких понять, як «небуття (ніщо)» і «суще». Ніщо — це заперечення буття. Класична філософія ви­значала буття через протиставлення небуттю. В сучасній філософії, зокрема в екзистенціалізмі, буття визначають через суще. Під сущим філософи розуміють «оформлене», «обмежене», «визначене» буття, все те, що можна помислити в предметній формі. Річ, людина, атом, вітер, почуття, поняття — це суще, яке може мати буття або небуття.

Виходячи з цих засад, можна розглянути існуючі концепції буття. Якщо під сущим розуміють тільки матеріальні речі (атом, камінь, рослина, тварина, людина, тощо), тобто світ розглядають як сукупність матеріальних речей і буття приписують тільки такому сущому, то в такому разі буття стає тотожним матеріальності. Бути — значить бути матеріальним. Єдність світу в його матеріальності, стверджував Ф. Енгельс, існує тільки матерія (Ленін).

Звідси висновок, що нематеріальне суще (ідеї, духовні цінності тощо) мають несправжнє, меншовартісне буття.

[Протилежна к](#bookmark16)артина постає, коли під сущим розуміють насамперед ідеї, поняття, цінності, коли їм надається справжнє буття, а матеріальні речі розглядаються як небуття, ніщо (теоп у Платона). Така позиція об’єктивного ідеалізму, який ототожнює мислення і буття, зводить буття до мислення. Це ототожнення було наріжним каменем філософії Гегеля. З позиції об’єктивного ідеалізму буття ідеї — абсолютне і необхідне, а буття речі — відносне і випадкове, оскільки річ сьогодні є, а завтра її може не бути.

Дещо інші концепції буття характерні для суб’єктивістських течій в філософії. Оскільки в них суще (речі) не існує само по собі, то його буття чи небуття ставиться у залежність від суб’єкта. В емпіричній традиції (Джордж Берклі, Девід Юм) статус абсолютного буття належить психологічним переживанням, а в раціоналістичній філософії Декарта абсолютним буттям наділяється свідомість.

У філософії І. Канта наявні два центри абсолютного буття — «Я» і речі в собі. При їх зіткненні (накладанні форм розуму на подразнення від речей) виникає суще — світ речей, який вивчає наука. Однак, якби І. Кант був послідовним, то він не назвав би джерело подразнень «речами», адже речі — це щось оформлене, визначене, суще, а він заперечує «оформленість» речей в собі. Насправді ж речі в собі І. Канта — це чисте буття, буття, яке немає визначень. Тому вже він міг розмежувати буття і суще так, як це зробили пізніше Е. Гуссерль і М. Гайдеггер. І свідомість (Я) мислилася ним як носій певних апріорних форм, тобто як щось конкретно визначене, як суще, як річ. Так пізніше охарактеризує Е. Гуссерль декартівсько-кантівську концепцію свідомості.

Якщо в попередній філософії один вид сущого (матеріального чи ідеального) протиставлявся іншому як справжнє і несправжнє буття, то в некласичній філософії буття протиставляється сущому. А. Шопенгауер, йдучи за Кантом, різко розводить суще (світ в уявленні) і справжнє буття (світ волі). Воля втрачає риси предметності, оформленості, речі, вона не є сущим, до неї не застосовуються категорії сущого (причинність і т. ін.). Таке протиставлення наявне у філософії Ф. Ніцше. У Керкегора екзистенція як справжнє буття також протиставляється сущому, світу.

Тенденція протиставлення буття сущому стає домінуючою у феноменології та екзистенціалізмі. У феноменології за абсолютне буття приймається свідомість, яка мислиться як «жива діяльність», позбавлена предметної форми. Ця діяльність свідомості, на думку Гуссерля, конституює суще і надає йому відповідний спосіб (модус) буття. Суще і спосіб його буття задаються відповідними актами свідомості. Так, у сприйманні дається («конституюється») реальна річ, у вірі — цінності, у фантазії — казкові герої. Буття розпадається на різні сфери, відповідно до актів, у яких воно конституюється.

М. Гайдеггер звинуватив всю попередню європейську філософію, починаючи з Парменіда в тому, що вона звела буття до сущого, розчинила буття в сущому. Буття, за Гайдеггером, це не щось поза людиною, протилежне людині, що можна виразити в понятті й перевести в технологію. Воно як смислова єдність всього сущого існує в світі тільки через існування людини.

Отже, виходячи з історії філософії, можна вести мову про три основні концепції буття:

* матеріалістична, яка ототожнює буття з матеріальним сущим;
* ідеалістична, що ототожнює буття з мисленням (ідеальним сущим);
* некласична, що протиставляє буття як процесуальність, мінливість, незавершеність сущому як усталеному, оформленому, завершеному.

Матеріалістична та ідеалістична концепції тяжіють до об’єктивізму (прагнуть розглядати буття з об’єктивного погляду, з позиції близької до науки); некласична, яка в розвинутій формі представлена у феноменології та екзистенціалізмі — до суб’єктивізму, до визначення буття через свідомість та існування людини.

Очевидно, ототожнення буття з сущим, яке було характерне для класичної філософії, вело в глухий кут, ставило людину перед дилемою вибору між матеріальним чи ідеальним сущим. І якщо одному з них приписувалось вище буття, то інше зводилось до меншовартісного буття, до небуття. Однак для людини в житті важливі як матеріальні речі, так і духовні цінності (честь, кохання). І якщо одні «люди гинуть за метал», то інші — за честь і кохання, доводячи цим, що і те й інше має для них буття.

Для розуміння буття значно цікавішою є перспектива, яку запропонували феноменологи та екзистенціалісти, звівши буття до певного значення речей, сущого. «Бути» означає «мати» певне значення в контексті культури. Так, речі сприймання мають значення «реального буття», речі уяви — уявне буття, інтернетні «штучки» — віртуальне буття. Різним предметам надаються різні види (модуси) буття відповідно до того, як вони даються людині. Якщо, наприклад, вчений висунув здогад про буття якоїсь мі­крочастки, то спочатку вона має модус «гіпотетичного буття». Для того щоб набути модусу «реального буття», вона повинна предстати за правилами, за якими даються реальні речі. А це означає, що вона має прямо чи опосеред­ковано чуттєво зафіксуватись. Отже, людина приписує речі модус «реального буття» тільки за певних умов її даності. Це стосується, скажімо, і художнього твору. Щось набуває статусу художнього твору лише за умови, що воно дається людині за правилами, яким повинен відповідати художній твір.

На підставі феноменологічної концепції в сучасній онтології прийнято виділяти різні сфери буття. У різних мислителів вони мають різну структуру. Сам Е. Гуссерль відповідно до різних способів даності свідомості виділяє такі сфери буття: матеріально-просторовий світ, живі істоти, людина і соціальний світ, свідомість (психіка), формальнологічні предмети, матеріально-змістові поняття, цінності, світ фантастичних утворень тощо. Всі вони разом утворюють світ людини як горизонт, у якому дається будь-який предмет.

Вихідним для конституювання всіх сфер є сприймання. У сприйманні даються матеріально-просторові тіла — камінь, будинок, дерево. Предмет сприймання включається в певний горизонт, аж до горизонту всього попереднього життя людини, завдяки якому вона надає предмету сприймання значення матеріально-просторової речі. Якщо вона, наприклад, бачить, що по даху далекого будинку йде слон, то горизонт її попереднього досвіду не дозволить приписати цьому сприйманню реальність, і вона шукатиме іншої інтерпретації свого чуттєвого враження.

Живі істоти, наприклад тварини, також даються у сприйманні, однак для конституювання їх буття одного зовнішнього сприймання недостатньо. Необхідно іще внутрішнє сприймання (симпатія). Іншими словами, тварині людина надає буття тварини (на відміну, скажімо, від каміння) завдяки тому, що сама вона є живою істотою і може відчувати (моделювати) їх біль і радість. Так, на думку феноменологів, конституюється буття живого.

По-іншому конституюється буття людини і соціального світу. Інша людина саме як людина дається не просто в зовнішньому сприйманні чи симпатії, як це буває за сприймання тварини. У зовнішньому сприйманні людині не даний внутрішній світ іншої людини. Можна бачити міміку, жести, позу, сприймати тембр голосу, але це не передає переживань іншої людини. Однак можна їх відтворити, опираючись на свій внутрішній світ, на власні переживання. Людина може відчути, сприйняти горе і радість іншої людини, тому що вона переживала ці відчуття і знає, яка міміка, тембр голосу тощо їх супроводить. Завдяки цьому вона приписує буття іншій людині саме як людині на основі складної сукупності актів — зовнішнього сприймання, симпатії та «вчуття», в якому вона моделює духовний світ іншої людини на основі власного духовного світу.

Звідси бере свій початок залежність сприймання інших людей від багатства внутрішнього світу. Людина з примітивним внутрішнім світом не може змоделювати складний і суперечливий світ генія, він для неї не зрозумілий. Тільки душа, яка страждала, може «змоделювати» страждання (чи інші відчуття) іншого. Мистецтво тим і привабливе, що, співпереживаючи героям драми чи трагедії, людина розбудовує власний духовний світ, який є запорукою кращого розуміння інших людей. Це дає змогу зрозуміти і таке явище, як конгеніальність (співгеніальність). Пере­кладач чи режисер-екранізатор художнього твору, режисер театру повинні досягти рівня автора. В іншому разі неминучими будуть примітивізація, спрощення.

Особливий шар буття утворюють переживання людини, акти свідомості (те, що у філософії традиційно називається душею). Переживання людини — це, на думку феноменологів, єдине, що дано їй безпосередньо. Сприймання, пригадування, міркування, мріяння є її актами свідомості, вона не може мати в них сумніву. Очевидність для неї її переживань є основою ідентичності її особистості. Саме завдяки цій очевидності вона знає, що це було з нею, а не з кимось іншим, що це саме вона пережила «Я» як особа існує в переживаннях.

Предмети культури утворюють свою сферу буття. Щось є предметом культури (витвором мистецтва, технічним приладом, предметом побуту та ін.) завдяки тому, що містить певний смисл, є втіленням (опредметненням, матеріалізацією) думок людей. Статуетка з каменя відрізняється від каменя, з якого вона зроблена, тим, що люди надали їй певного смислу (вона була символом родючості чи краси). Звідси висновок, що сприймання предмета культури відрізняється від сприймання предмета природи. Предмет культури людина повинна зрозуміти, проникнути в його смисл. Відмінність сприймання і розуміння добре ілюструє ситуація, за якої людина сприймає, але не розуміє іноземної мови. Отже, щось постає для людини як предмет культури, коли вона проникає в його смисл, осягає, що цим хотіла сказати інша людина.

Ще одною сферою буття є ідеальні предмети. Сюди можна віднести поняття (формально-логічні та змістовні), цінності, казкові образи та ін. їх буття конституюється в різних актах свідомості. Так, цінності — добро, дружба, Бог дані через віру, у вірі. Якщо хтось не вірить в добро чи любов, не вірить у Бога, то вони для нього не існують, як скажімо, для прибічників однієї релігії цінності іншої не є цінностями. Математично-логічне знання існує в міркуваннях і через міркування. Русалки і домовики існують в актах фантазії та завдяки фантазії.

При цьому, на думку Е. Гуссерля, кожна сфера буття має свої принципи побудови. «Логіка» (правила гри героїв) казкового світу, відрізняється від логіки співвідношення математичних чисел, а ця, в свою чергу, відрізняється від принципів побудови реального світу. Феноменологія, наголошуючи на тому, що різні види сущого даються в різних актах свідомості (що їм, отже, задаються різні модуси буття зі своєю «логікою»), виявилась плідним методом дослідження в естетиці, етиці, філософії культури.

Усе це дає підстави стверджувати про правомірність концепції, яка відрізняє буття від сущого (речі, ідеї та ін.). Буття, його модус задається сущому при включенні його в світ людини (смисловий горизонт). Реальному предмету вона задає один вид буття, числам — інший, казковим героям — ще інший. Завдяки такому підходу феноменологія відійшла від субстанційно- предметного трактування буття, за якого воно ототожнювалося з матеріальними речами чи ідеями, тобто із сущим.

* 1. Вчення про світ

Поняття буття пов’язане з поняттям «світ», яке близьке за значенням до слів «свій», «община». (У російській мові й тепер «мир» означає і «світ», і «сільську общину».) В найдавніші часи воно означало саму общину і освоєне нею навколишнє середовище.

Поняття «світ» означало єдність, цілісність й упорядкованість всього сущого. Джерелом цієї єдності та впорядкованості світу було життя общини. Соціальний порядок, регламентація діяльності через звичаї, ритуали, табу накладалися на зовнішнє середовище, яке осмислювалось під впливом соціального порядку та діяльності. Так, світ давніх людей — це певна сукупність знань («смислова єдність»), яка утворилась на основі їх соціального життя і практичної діяльності. У цьому світі («смисловій єднос­ті») можна виділити два аспекти: смисли, пов’язані з регламентацією життя общини (моральні норми, звичаї, ритуали) і смисли, пов’язані з практичною діяльністю (знання їстівних і лікарських рослин, навики полювання тощо), тобто об’єктивні знання. При цьому домінував перший момент: космос пояснювався на основі соціальної впорядкованості, навіть значення їстівного чи неїстівного (рослини чи тварини) часто регламентувалось через табу (со­ціальні норми).

Таке розуміння світу (модель формування смислової єдності) існувало впродовж тривалого часу. З освоєнням природи і виникненням держави «світ» набув ширшого значення — світ-космос греків, християнський (мусульманський, Піднебесна) світ, Новий і Старий світ. В основі утворення цих світів також був задіяний соціокультурний підтекст. Культура (мораль, право, релігія та ін.) задавала єдності й упорядкованості цим «світам». Такому впорядкованому світові (космосу) протистояв хаос. З одного боку, він — периферія світу, «чужий», незрозумілий світ («турки», «німота»), з іншого — постійна загроза соціальному порядку з боку природи людини. Цим породжена практика «узаконеного» вияву хаосу — сатурналії (свята на честь Сатурна), карнавали, на яких допускався відхід від усталеного соціального порядку.

Паралельно формувалось інше поняття світу, основою якого було знання об’єктивних властивостей і відношень речей. Уже в натурфілософії греків, а особливо під впливом наукової революції XVI — XVII ст., формується натуралістичне розуміння світу. Під світом починають розуміти світ об’єктивної природи, яка охоплює й людину. Єдність і упорядкованість такого світу мисляться як такі, що задані Богом або властиві самій природі. Знанням («смисловою єдністю») такого світу мислиться наука. Все суще сприймається в горизонті наукового знання.

Слово «закон», яке спочатку означало моральні та юридичні норми (тобто вживалось у сфері культури) було перенесено на характеристику порядку речей. Мислителі Відродження думали приблизно так: Бог дав закони не тільки людям, а й тілам природи (зокрема, небесним тілам, рух яких характеризувався повторюваністю, упорядкованістю). Наука повинна шукати досконалі (математичні за формою, на думку неоплатоніків Коперника, Галілея, Кеплера) божественні закони. Поступово ідея єдиного упорядкованого світу науки витісняє і заміщує ідею світу, упорядкованого культурою. І нині поняття світу вживається переважно в науково- натуралістичному розумінні, в якому він постає як щось само по собі суще, а світ культури мислиться як маленька часточка цього об’єктивного при­родного світу. Тому на рівні буденної свідомості можна стверджувати про поступовий перехід від культуро-центричної до натуроцентричної моделі світу.

У філософії світ осмислювався крізь призму категорій буття і сущого. Традиційно світ розумівся як буття упорядкованого сущого (речей). Буттю світу як буттю сущого протистояло буття, яке не є сущим (не є річчю). Таким буттям, з одного боку, є Бог (Бог має буття, але не є сущим, річчю), з іншого — буття «Я» (свідомості), яке (в феноменологічно-екзистенційному варіанті) також не є сущим. Оскільки буття Бога досліджує теологія, а про специфіку буття свідомості (екзистенцію) заговорили лише з часів Керкегора, то в центрі уваги онтології як вчення про буття знаходився світ.

Перед онтологією як вченням про світ постали такі проблеми: як виник світ (підстави існування світу); яка будова світу (шари або сфери буття); який характер відношень між речами світу (категорії як найзагальніші ха­рактеристики цих відношень).

* 1. Підстави існування світу

На питання щодо підстав існування світу (способів визначення світу) можливі такі відповіді: світ існує сам через себе, не маючи підстав поза собою; світ існує через Бога; світ існує (визначається) через буття свідомості.

До першої відповіді вдаються матеріалісти, які розуміють під світом сукупність матеріальних речей. Такий світ, на їх думку, не потребує потойбічних причин для свого існування. Матерія вічна, незнищувана, вона лише перетворюється з однієї форми на іншу. Світ, за Гераклітом, не створений ніким із богів і ніким із людей.

У своєму розвитку матеріалізм пройшов кілька етапів. Погляди давньогрецьких та деяких давньоіндійських і китайських мислителів, які основою світу вважали воду, вогонь та інші речовини, прийнято називати наївним матеріалізмом. У Новий час під впливом розвитку науки, особливо механіки, формується так званий механістичний матеріалізм, який вважав основою світу незнищувану масу, речовину. В XIX ст. виник марксистський матеріалізм, або, як було прийнято називати його в радянській філософії, діалектичний та історичний матеріалізм. У його розумінні світу домінувало дві тенденції: Енгельс і Ленін схилялись до попереднього натуралістичного матеріалізму, а ранній Маркс і особливо неомарксисти брали за основу пояснення світу практику. В неомарксизмі відбувся розрив з попереднім матеріалізмом, оскільки світ приймався як сфера практичної діяльності людини і завдяки цьому свідомість залучалася в процес детермінації (визначення) світу. Не дивно, що ортодоксальні марксисти «таврували» неомарксистів як гегельянців-ідеалістів.

Марксистському розумінню світу, безумовно, властиві як сильні, так і слабкі сторони. Тлумачення світу як сукупності матеріальних речей, включно з людиною, обмеження світу матеріальним сущим збігається з науковим підходом до світу. Наука також зводить світ до сукупності матеріальних речей. Такий збіг позицій матеріалізму і науки є як сильною, так і слабкою стороною матеріалізму як філософії. Сильна сторона полягає в тому, що успішний розвиток науки, її вторгнення у всі сфери людського життя є аргументом на користь істинності матеріалізму, який поділяє з наукою однаковий підхід до світу. Слабкість позиції матеріалізму, яка також витікає з цього збігу, полягає, по-перше, в тому, що філософія, яка постає як узагальнення наукового знання, потрапляє в залежність від розвитку цього знання. З кожним етапом розвитку науки матеріалізм повинен змінювати свою форму (Ленін).

Приклад позитивізму, позиція якого в цьому питанні аналогічна матеріалізму, засвідчує, що така інтерпретація філософії призводить до релятивізму. Недолік філософії, яка зводиться до узагальнення наукового знання, полягає в тому, що в ній відсутній специфічно філософський підхід до світу. Крім цього, вона фактично консервує вчорашній день науки. Саме це породжувало постійні конфлікти філософії та науки (гоніння на генетику, кібернетику тощо) в СРСР. Безплідність матеріалістичної марксистської онтології, постійне плентання в хвості науки спричинили те, що з 60-х років XX ст. у радянській філософії провідною дисципліною замість онтології стала гносеологія, яка хоч якоюсь мірою коректно відтворювала підношення філософії та природознавства. Онтологічні дослідження, які поновились у 80- ті роки, пов’язані фактично з відходом від ортодоксальної матеріалістичної онтології та переходом на позицію неомарксизму, коли за основу бралася практика (культура). По-друге, філософія, яка звела суще тільки до матеріального сущого, знецінює інші види його — ідеї, цінності, все, що є витвором людської свідомості. Якщо буття матеріальних речей оголошу­валося абсолютним і необхідним, то буття духовного сущого — похідним і випадковим. Такий підхід не тільки лвужував сферу філософії, він деформував її предмет: матерії та її формам марксизм приділяв більше уваги, ніж людині. Наголошування на релятивності (мінливості, відносності, неабсолютності) духовних цінностей у марксизмі було провокативним щодо існування людини в світі.

Людина повинна визнавати абсолютність певних цінностей, бути націленою на них, прагнути до їх здійснення, інакше вона втрачає опір поверненню до тваринного буття. Людина — це плавець проти течії. Навіть для того, щоб перебувати в одному і тому ж місці, їй потрібно докладати багато зусиль. Щоб бути людиною, потрібно постійно плекати, стверджувати духовний світ, творити його, надавати йому абсолютного буття. Для людини духовні цінності мають не менші сенс і буттєвість, ніж матеріальні речі. Цього якраз і не бере до уваги ортодоксальна марксистська онтологія, яка фактично обезсмислює людське існування. Духовна катастрофа (знецінення моральних, релігійних, філософських, правових і художніх цінностей) і, як наслідок, знецінення людського життя в СРСР (голодомори, концтабори, невиправдані втрати у війнах) — усе це великою мірою є наслідком провокативної позиції марксизму стосовно духовних цінностей.

Звичайно, матеріалізм не обов’язково пов’язаний з таким кардинальним знеціненням (позбавленням буттєвої основи) моральних та інших цінностей. Можна бути матеріалістом і виводити моральні норми з природи людини, як це робили французькі мислителі, чи в інший спосіб стверджувати їх буттєвість. Зрештою, навіть офіційна ідеологія в СРСР змушена була поступово реабілітувати духовні цінності, адже нормальне суспільство не може функціонувати без ідеалів і духовних регулятивів. Однак всі матеріалістичні течії певною мірою знецінюють духовну сферу, проголошують її буття вторинним, надають їй суто інструментального характеру, тобто розглядають її як засіб пристосування людини до світу.

Важливою в матеріалізмі є проблема матерії. Парадокс матеріалізму полягає в тому, що він прагнув визначити матерію як суще, як щось таке, що існує поза речами — знайти абсолютну, незмінну і не знищувану субстанцію — основу світу. Однак такий пошук в історії науки нічого не дав. Матерії як певної речовини, що входить до складу всіх речей і є незмінною, не існує.

У радянській філософії зразком розвитку матеріалізму вважалося ленінське визначення матерії: «матерія — це філософська категорія для означення об’єктивної реальності, яка дана людині в її відчуттях, яка копіюється, фотографується, відображається нашими відчуттями, існуючи незалежно від них». Справді, тут поняття матерії не пов’язується з конкретними рисами речей. Його зміст зводиться до об’єктивності, тобто протилежності свідомості й відображуваності у відчуттях. Однак це визначення, по-перше, спирається на не менш невизначене, ніж матерія, поняття «об’єктивна реальність». Об’єктивним стосовно свідомості є і матеріальний предмет, і духовні цінності, а для віруючої людини — і Бог. Тому об’єктивність не є критерієм розрізнення матеріального і нематеріального сущого. Щодо поняття «реальність», то воно не більше ви­значене, ніж поняття «матерія» і не прояснює суті справи. По-друге, впроваджується двозначне в межах даного визначення поняття «відчуття». Якщо відчуття — це щось матеріальне, то виходить тавтологія: матерією є те, що відображається в матеріальному. Якщо ж відчуття — ідеальне (не матеріальне), тоді виходить протиставлення матеріального та ідеального. І, таким чином, весь позитив цього визначення зводиться до того, що матеріальне не є ідеальним, протилежне ідеальному, що і так було закладено в зміст цих понять.

Загалом в матеріалістичній традиції поняття «матерія» характеризується такими ознаками, як незнищуваність (матерія не зникає і не виникає), просторовість (у Декарта протяжність є синонімом матеріальності), причинність (поняття «матерія» виключає свободу волі у світі самому по собі). І нарешті, матеріальне визначає себе як протилежне ідеальному. У цьому значенні, як правило, і вживаються поняття «матерія», «матеріальний».

У тлумаченні поняття «матерія» як субстанції, незмінної основи всіх речей наука в XX ст. досягла не більше, ніж у XIX. Це тлумачення залишається гіпотезою, яку підтвердити фактами неможливо. Матерія як субстанція є швидше символом віри матеріалістів, ніж науковим поняттям, на яке воно претендує.

Об’єктивний ідеалізм також зводить світ до сукупності матеріального сущого. Світ ідей як самостійне суще притаманний хіба що вченню Платона. У мислителів-ідеалістів Нового часу ідеї не становили самостійної сфери буття. Щодо цього підхід до світу матеріалістів та ідеалістів принципово не відрізнявся. Ідеалізм теж тлумачить світ як матеріальне суще, яке вивчає наука. Вони лише по-різному розуміли підстави існування світу, вважаючи, що він створений Богом.

Залежно від особливостей розуміння відношення Бога і світу в філософії Нового часу сформувалось три концепції — теїзм, пантеїзм і деїзм. Риси пантеїзму, який ототожнює Бога і світ, притаманні неоплатонікам М. Кузанському, Дж. Бруно, а також Б. Спінозі, Ф.-В.-Й. Шеллінгу, Г.-В.-Ф. Гегелю. Концепцію деїзму, за якою Бог створив світ, дав йому імпульс для руху і розвитку і далі не втручається в його справи, сповідували Р. Декарт, Ф. Бекон, Дж. Локк, Т. Гоббс, французькі просвітники. І пантеїзм, і деїзм в принципі узгоджувались з науковим підходом до світу, оскільки в них Бог був позбавлений свободи волі. На відміну від них, теїзм вважає Бога духовною особою. Будучи духовною особою, Бог може втручатись в розвиток подій у створеному ним світі (Керкегор). Отже, класичний об’єк­тивний ідеалізм, як і матеріалізм, розумів світ як сукупність матеріального сущого.

У XIX ст. це розуміння світу було піддано критиці й переосмислено. В цьому процесі окреслилося два напрями:

1. А. Шопенгауер, Ф. Ніцше, А. Бергсон за світом матеріального предметного сущого (завершеного, оформленого) вбачали буття (волю, творчий порив), що не було сущим (не було завершеним, оформленим у предметність). До речі, неомарксизм, зокрема Г. Лукач, під впливом фі­лософії життя також розглядав світ речей (предметів) як похідне від практичної діяльності (процесу), вважав, що світ сприймається в предметній формі тому, що праця має предметний характер;
2. Чеський математик і теолог Бернард Больцано (1781— 1848), німецький мислитель Рудольф-Герман Лотце (1817— 1881), математик Готлоб Фреге (1848—1925), а також Е. Гуссерль (в «Логічних дослідженнях»), які схилялись до платонізму, висунули концепцію буття «ідеального сущого». На їх думку, математичні числа, юридичні закони (цінності) мають таку ж предметну форму, належать такою ж мірою до буття, як і матеріальні речі, тобто стосовно людської свідомості вони об’єктивні, є сущим. Отже, мають буття незалежне від свідомості: «2x2 = 4» для людини таке ж незалежне суще, як і дерево за вікном.
3. Неокантіанці Вільгельм Віндельбанд (1848—1915) і Генріх Ріккерт (1863—1936), які розвивали концепцію цінностей, стверджували існування «світу цінностей» поряд зі світом реальних речей. Так поряд зі світом матеріальних речей постав світ логіко-математичних предметів і цінностей. Єдина до того сфера буття розпалась на кілька сфер.

Пізніше у феноменологічній концепції суще розпадається на різні сфери буття (різні світи) відповідно з актами свідомості, в яких це суще дається. Отже, буття мають не лише матеріальні речі, ай числа, цінності, психічні переживання людини, казкові герої тощо. І це буття підлягає вивченню онтологією.

Нова онтологія, яка сформувалася на основі феноменології, досліджує різні сфери буття, різні буттєві світи. Якщо класична філософія, як матеріалістична, так й ідеалістична, формує натуралістично-об’єктивістську традицію (вона трактувала світ як сукупність матеріального сущого), то фе­номенологія, екзистенціалізм та герменевтика належать до культурологічно- суб’єктивістської традицій У них світ за способом конституювання суб’єктом (культурою) сущого розпадається на множинність сфер буття (реальних речей, математичних предметностей, цінностей тощо). Натуралістично- об’єктивістська традиція причини існування світу шукає в ньому самому і в Богові (тобто в чомусь об’єктивному, незалежному від людини), культурологічно-суб’єктивістська — в діяльності суб’єкта і в культурі.

Зіставивши об’єктивістську і суб’єктивістську традиції в філософії з тими значеннями, яке поняття «світ» мало в первісній і має в сучасній буденній свідомості, помітимо, що суб’єктивістська традиція схиляється до поняття світу, в центрі якого культура, а об’єктивістська — до сучасного по­няття світу, в центрі якого природа і наука, що її пізнає.

У зв’язку з наявністю двох підходів до світу (на філософському рівні і на рівні буденної свідомості) закономірно постає питання, який з них є істинним, якому надати перевагу. Крім традиційної відповіді, за якої вибір зумовлюють не аргументи, а схильність, уподобання, віра, можна зазначити, що ці концепції передбачають і доповнюють одна одну.

Так, за об’єктивістсько-натуралістичного розуміння світу як природи постає питання: що таке природа, що розуміти під природою. І стає очевидним, що світ, яким його бачить сучасна наука, — культурно-історичне явище. Скажімо, вчора люди не так сприймали світ, а завтра будуть сприймати по-іншому. Отже, натуралістичний підхід до світу передбачає його доповнення культурологічним.

З іншого боку, суб’єктивістсько-культурологічне розуміння світу не могло бути в своїй основі чужим природі. Звичаї та соціальні порядки спрямовані на виживання людини, вони враховували природу людини та навколишню природу. Ворожа природі культура приречена на загибель, тому вона мусить бути співмірною природі. Отже, суб’єктивістсько- культурологічне розуміння світу повинно враховувати світ як природу.

Сучасне людство прагне до гармонійного поєднання світу природи і культури. Філософія покликана обґрунтувати цю єдність з єдиної методологічної позиції.

* 1. Сфери буття світу

До традиційних проблем онтології належали поділ світу на окремі сфери та обґрунтування цього поділу. Уже Платон протиставляв буття вічного і незмінного світу ідей та буття мінливого світу речей. Аристотель висунув концепцію «східців істот» (мінерали, рослини, тварини, людина, божество), яка вибудовується за принципом зростання довершеності. Цієї ж концепції дотримувались і середньовічні мислителі, зокрема Ф. Аквінський.

За Нового часу проблема поділу світу на окремі сфери тісно переплітається з проблемою класифікації наук, що закономірно, оскільки науки вивчають окремі специфічні сфери («фрагменти») буття. Так, у філософії Декарта виділяються дві субстанції (сфери буття) — тілесна, яку вивчає механіка, і душа — предмет дослідження психології. З часів Декарта в розумінні світу запанував механіцизм, слабкий опір якому вчинила хіба що телеологія Г.-В. Лейбніца.

У класичній німецькій філософії чітко окреслилися сфера природи і сфера духу (відповідно, науки поділяють на науки про природу і науки про дух: філософія, філологія, юриспруденція, історія). При цьому Ф.-В.-Й. Шеллінг, долаючи механіцизм в розумінні природи, вводить як окремі «східці» механічні, електричні та хімічні сили, а також організм (живу природу).

Під впливом цих ідей, а також позитивізму О. Конта матеріалістична онтологія (Ф. Енгельс) розвиває своє вчення про форми руху матерії, які є водночас і рівнями організації матерії (механічний, фізичний, хімічний, біологічний і соціальний). Кожна з форм руху матерії вивчається від­повідною наукою. На цьому поділі ґрунтується класифікація наук. Концепція «форм руху» проводить ідею еволюції (розвиток матерії з одного рівня на інший). Вона передбачає різноякісність світу: вищі форми руху охоплюють нижчі, але не зводяться до них. Так, живі організми включають хімічний і фізичний рівень матерії, але зрозуміти специфіку живого на їх основі неможливо.

Попри наявність у ній правильних положень, концепція «форм руху» має і суттєві недоліки. Головний полягає в тому, що вона ігнорує специфіку буття людини. Справді, абсурднішого визначення суспільного життя як «соціального руху матерії», якого дотримувалася радянська філософія, годі й шукати. Тому гуманітарні науки випали з класифікації наук, що ґрунтувалась на «формах руху».

Крім того, концепція «форм руху» не мала методологічного обґрунтування, яке виходило б з певних філософських принципів. Відповідно, вона не могла відповісти на запитання: на якій підставі виділені означені «форми руху», чому відсутні, наприклад, астрономічна, геологічна «форми руху»? Та й пізнавальний здобуток цієї концепції незначний, окрім загально прийнятих положень, що існують нижчі та вищі рівні, що вищі включають нижчі, але не зводяться до них.

Прикладом онтології, яка утворилася на засадах нового розуміння буття і сущого (під впливом Гуссерля), є «критична онтологія» німецького філософа Миколи Гартмана (1882—1950) — одна з найбільш відомих онтологічних концепцій XX ст. Вона відійшла від традиційного розуміння буття як властивості лише матеріального сущого (речей), але не перейшла на позицію суб’єктивізму Гайдеггера, для якого «бути» означає «мати значення», тобто бути для людини.

Вихідними поняттями онтології М. Гартмана є реальне та ідеальне буття. Реальне буття (реальний світ) є найбільш очевидним. Методологічним принципом, на основі якого утворюється сфера реальності, є часовість й індивідуальність. Все, що існує в часі та характеризується індивідуальністю, належить до сфери реальності. Реальне буття охоплює чотири шари — матерію, життя, психічні та духовні явища. Простір і час у М. Гартмана онтологічно не рівноцінні. Простір пов’язується тільки з матерією, а час охоплює всі шари реальності. На підставі такого поділу він критикує матеріалізм за зведення реальності до матерії та протяжності. Психічні та духовні явища не є матеріальними (не є протяжними), але вони належать до сфери реальності, оскільки характеризуються часовістю.

Нове методологічно обґрунтоване поняття реальності М. Гартманом справило значний вплив на онтологічні конструкції інших філософів. Характеризуючи відношення між шарами реального буття, він відзначав, що найбільша прірва лежить між матеріальним (неживими і живими шарами) і психічним. Перші — просторові, другі — ні. Менша відмінність між неживим і живим та психічним і духовним. Гартман допускає виникнення живого з неживого, підкреслює зумовленість вищих шарів нижчими, відзначаючи в той же час їх самостійність. До наук, що вивчають сферу реальності, він відносив: точні науки про неорганічну природу, біологію, психологію, науки про дух (філософію, філологію, історію, юриспруденцію та ін.).

Сфері реального буття, на думку Гартмана, протистоїть сфера ідеального буття — математичні та логічні предметності, а також цінності. «Реальне та ідеальне буття розрізняються радикально аж до протилежності. Числа, трикутники, цінності є чимось зовсім іншим, ніж речі, події, особи, ситуації». Ідеальні сутності характеризуються позачасовістю (вічністю), загальністю (не індивідуальністю) та імматеріальністю (нематеріальністю). їх вивчають математика, логіка, етика та естетика. На думку Гартмана, хоча ідеальні сутності й не мають тієї повноти буття, що реальне суще, вони є об’єктивними: числа вступають між собою у відношення, незалежні від свідомості. Як і реальні речі, людина може пізнавати їх адекватно або не­адекватно.

Уже цей дещо спрощений виклад вчення Гартмана про реальну та ідеальну сфери буття засвідчив методологічну обґрунтованість всіх розмежувань, здійснених в його онтології. Він не йде за наукою, а виявляє специфіку сфер і шарів буття, яку інтуїтивно схоплюють науки. Саме ме­тодологічні обґрунтування розрізнення сфер буття дають підставу для існування онтологічних концепцій у сучасній філософії.

* 1. Категорії як структури буття

Проблема категорій в історії філософії. До сфери онтології належить і вчення про категорії.

*Категорії (грец. Kategoria — вислів, вираз) — загальні структури або властивості сущого — речей, процесів, живого, ідеальних предметів (всього, що утворює світ); загальні форми мислення.*

Де? (простір), коли? (час), чому? (причина), який? (якість), скільки? (кількість) — ці питання адресують кожному новому предмету, це «схеми», «моделі» мислення, якими людина керується при пізнанні будь-якого предмета.

На ранніх порах категоріальні схеми, згідно з якими упорядковувався світ, залежали від соціального життя людини. Так, календар землеробів відображав порядок послідовності сільськогосподарських робіт. Річний астрономічний цикл — послідовність свят і певних робіт. Те ж стосувалося і простору: вирішальне значення для його упорядкування мали не географічні параметри — Захід-Схід, Північ-Південь, а місце поселення і розташування угідь навколо нього. Причинні зв’язки також осмислювались в антропоморфній формі. За явищами і подіями вбачалась дія духів, богів тощо. З часом цю культурно-антропоморфну форму категоріальних зв’язків було подолано, і вони постали як об’єктивні структури самої природи. Так при утворенні держави самі собою відпадали місцеві просторовочасові схеми, а на передній план виступило те, що було раніше приховано — астрономічний річний цикл і географічна просторова схема.

У буденному житті людина оперує категоріями, не усвідомлюючи того, що за ними прихована праця багатьох поколінь, маскується поступ культури. Філософія намагається вийти за межі буденної очевидності, щоб з’ясувати, як сформувався цей звичний для нас порядок, в основі якого лежать категорії. Цій меті підпорядковане філософське вчення про категорії.

В історії філософії першу систему категорій запропонував Аристотель. Він, зокрема, писав: «Із висловлюваних слів... кожне означає або сутність, або кількість, або якість, або відношення, або місце, або час. або дію». Категорії Аристотеля — це щось на зразок сучасних мовних форм — іменника, дієслова, прикметника, числівника тощо. Важливо зазначити, що з часів давньогрецької філософії категорії тлумачаться як форми (структури упорядкування) самого буття і водночас як найзагальніші ідеї, структури мислення.

Середньовічна філософія проблему категорій (як загальних ідей) розглядала як одну з тем дискусії між номіналістами і реалістами. Номіналісти вважали категорії іменами (назвами), яким нічого не відповідає в дійсності. А реалісти стверджували, що категорії як загальне існують і в речах, і в думках.

Раціоналізм Нового часу, продовжуючи традицію реалістів, вважав категоріями форми мислення (вроджені ідеї, схильності розуму), яким за установленим Богом порядком відповідають форми буття. Просторові закономірності природи і геометрія, виведена з ідей свідомості, за Декартом, збігаються на основі наперед установленої гармонії. Отже, раціоналізм ґрунтувався на принципі тотожності форм мислення і форм структурування буття.

Емпірики, які схилялись до номіналізму, дійшли висновку, що категорії як щось загальне не дані в досвіді. Уже Локк стверджував, що у відчуттях дані лише властивості речей, а не ідея субстанції. Цю думку підтвердили Берклі та Юм. Саме Юм заперечив ідею причинності, стверджуючи, що людині дана послідовність подій, а не їх причинний зв’язок. Субстанцію і причинність людина «домислює», вони відсутні в досвіді. Це свідчить, що емпірики прийшли до заперечення категорій як загальних форм буття і як загальних ідей.

І. Кант розумів під категоріями апріорні форми споглядання та розсудку. Ці форми упорядковують (формують) подразнення, що йдуть від речей в собі, внаслідок чого постає світ людського досвіду, світ науки. Категоріальна структура світу і категорії розсудку збігаються на тій підставі, що розсудок упорядкував світ згідно зі своїми категоріями. Заслугою І. Канта є те, що він розкрив синтетичну роль категорій в мисленні та класифікував їх.

Г.-В.-Ф. Гегель, поділяючи позицію раціоналістів щодо тотожності мислення і буття, піддав критиці суб’єктивізм системи категорій І. Канта, вважаючи категорії найбільш загальними поняттями, «щаблями» розвитку абсолютної ідеї. У Гегеля «об’єктивний розум» дійсності має ту ж саму логіку, складається з тих самих понять, що і «суб’єктивний розум».

Марксизм, ідучи за Гегелем, прийняв тезу про тотожність форм мислення (суб’єктивної діалектики) і форм буття (об’єктивної діалектики). Основою цієї тотожності, на думку його прихильників, є практика, яка, з одного боку, враховує об’єктивні зв’язки і відношення речей, з іншого — є реалізацією людських уявлень про ці зв’язки (реалізацією розуміння об’єктивних структур). Завдяки цьому в практиці відбувається ототожнення (примірювання) структур самих речей і форм мислення.

Практика в широкому розумінні (як суспільне життя, як культура загалом) виявилась плідною ідеєю для пояснення походження категорій мислення. Як відомо, категорії простору і часу виникли не в пізнанні, а в практичній орієнтації людини. Це ж стосується й інших категорій. Так, категорії одиничного і загального виникли як перенесення на світ відношення «індивід і рід». Людина, яка себе співвідносила з родом, шукає цю ж модель відношення серед тварин і речей світу. Тому дуб (одиничне) і дерево (загальне). Категорії тому і є апріорними стосовно до досвіду, бо вони не сформовані досвідом, а привнесенні в нього зі сфери культури.

Однак ідеї практики як засобу ототожнення форм буття і форм мислення притаманні й певні недоліки. Зафіксувавши момент збігу форм буття і форм мислення на певному рівні (як правило, рівень буденної свідомості), вона його консервує і робить людину нечутливою до появи розбіжностей. Цим породжене несприйняття буденною свідомістю і марксизмом теорії відносності, де простір і час мисляться не так, як у практиці, а також квантової механіки, де розуміння причинності вийшло за межі побутових уявлень людини.

У сучасній філософії проблема категорій зазнала радикальної трансформації. Неопозитивізм як одна з найпоширеніших течій XX ст., йдучи в руслі емпіризму Локка-Юма, фактично ігнорує проблему категорій. З погляду неопозитивістів, категорії як найзагальніші поняття не верифікуються. Вони можуть визнаватись хіба що як суб’єктивні схеми впорядкування досвіду.

Екзистенціалісти аналізують екзистенцію, буття, яке не є предметом, сущим, а оскільки категорії — це визначення (характеристики) предметів (сущого), то вони не мають відношення до екзистенції. Екзистенція, отже, позбавлена категоріальних визначень, за винятком часовості.

Постмодерністські течії (Франкфуртська школа, постструктуралізм та ін.) зводять категорії до ідеологічних схем, які дух культури, або панівні класи, нав’язують людині в її відношенні до світу. Цим зумовлені заклики відкинути, подолати ці схеми. Тому постмодерністи позбавляють категорії будь-якого об’єктивного значення.

Поштовх дослідженням категорій у філософії XX ст. дали нові онтологічні концепції, засновані на феноменології (Е. Гуссерль, М. Гартман та ін.). Вони поділили буття на різні сфери — неживу, живу природу, сферу духу, ідеальних предметів і піддали аналізу категоріальні структури цих сфер. Водночас вони відійшли від ідеї універсальності категорій стосовно всього сущого, стверджуючи, що відношення, характерні, наприклад, для матеріального буття, не властиві буттю ідеальних предметів. Цікавою щодо цього є система категорій Н. Гартмана, яка справила вплив не тільки на філософів, а й на науковців.

*Основні категорії онтології*

Субстанція. *Категорія субстанції (лат. substantia — те, що покладено в основу) була провідною в онтології Нового часу. В загальних рисах субстанцію мислили як основу світу, абсолютне буття, яке існує безвідносно.*

Це буття є причиною самого себе, воно не породжується і не визначається чимось іншим. Будучи першопричиною, субстанція визначає все суще. Для матеріалістів такою субстанцією є матерія, для ідеалістів — Бог. Так розуміли субстанцію раціоналісти Нового часу (Декарт, Спіноза, Вольф).

Крім основного значення, поняття «субстанція» мало й більш конкретні:

* незмінна основа мінливих явищ. В цьому значенні субстанцією можна вважати атоми Демокріта, монади Лейбніца, речовину (матерію) матеріалістів XVII—XVIII ст.;
* субстрат як носій певних властивостей, те, що зв’язує властивості в щось єдине. У даному разі під субстанцією розуміється тіло, річ, речовина.

Найбільшого поширення поняття субстанції набуло в раціоналістичній філософії Нового часу. Емпіризм заперечував це поняття, оскільки в досвіді не представлені ні першопричина, ні незмінна основа явищ, ні субстрат вла­стивостей. І. Кант розумів під субстанцією апріорну "форму, яка так упорядковує досвід, що в мінливому завжди є щось незмінне. Завдяки ідеї субстанції як чомусь незмінному, на думку Канта, можлива наука. Г.-В.-Ф. Гегель осмислює субстанцію як суб’єкт (ідея, Бог), який сам себе розвиває через творення світу і його пізнання. Завдяки цьому він усю різноманітність буття розглядає як ступені розвитку одного і того ж.

У сучасній філософії поняття «субстанція» в традиційному значенні вживається хіба що в марксизмі та неотомізмі. Марксизм субстанцію ототожнює з матерією і цим ставить під сумнів доцільність його вживання як окремого поняття. Неопозитивізм, продовжуючи емпіричну лінію, стверджує, що поняття субстанції, як і більшість філософських понять, не верифікується, воно, отже, позбавлене сенсу.

В онтології М. Гартмана поняття «субстанція» охоплює відносну стабільність (усталеність, незмінність) в процесах, в мінливому, а також означає субстрат, носій мінливості. В цьому значенні, вважає він, поняття субстанції правомірно вживати лише у сфері неживої природи, де відносно незмінним виступає матерія чи енергія. В інших сферах буття (зокрема в психічній та духовній) незмінність також наявна («Я» в потоці психічних переживань, незмінне в культурі), але вони позбавлені моменту субстратності. І тому застосування поняття субстанції в цих сферах недо­речне.

У європейській філософії існують субстанційні та несубстанційні концепції (моделі світу). До несубстанційних відносять вогонь Геракліта, вічне становлення Ніцше, творчий порив Бергсона, екзистенцію. Однак панівне становище посідала саме субстанційна модель. Однозначної відповіді на питання, чому саме ця модель була панівною и європейській філософії, немає. Але можна вказати на деякі чинники, які сприяли прийняттю саме цієї моделі. На думку деяких дослідників, субстанційна модель зумовлена структурою індоєвропейських мов. Сучасні філософсько-лінгвістичні вчення свідчать, що мова суттєво впливає на спосіб сприймання світу. Вона мовби підказує, як сприймати світ (як членувати і упорядковувати). А судження (речення) в індоєвропейських мовах будується за принципом: предмет (підмет) виконує дію або має ознаки. (Сонце світить, трава зелена). Увага акцентована на предмет; не може бути дії чи властивості без предмета. Звідси безособові займенники в англійській (it), німецькій (man) та інших мовах. Якщо в українській мові зрідка зустрічаються вирази типу «дощить», «світає»,«мені не спиться», то в романо-германських мовах такі «безпідметні» судження неможливі. Там обов’язково повинен бути підмет (предмет). Вважають, що саме така структура мови вплинула на «предметне» (а не «процесуальне») бачення світу в європейській культурі. Так, європеєць скаже: «грім гримить, вітер віє, хвиля біжить», хоча тут відсутні «предмети», які виконують дію. Це чиста «процесуальність», переведена у форму «предмет діє». Тому саме предметне бачення світу зумовило субстанційну модель європейської філософії.

Ідея субстанції виражає незмінність у мінливому (в процесі). Будь-яка зміна є зміною чогось, якогось субстрату. Усталеність (незмінність) в навколишньому світі виражається через відносну стабільність речей (від атомного до космічного рівня) і через наявність законів збереження (збереження маси та енергії, імпульсу та ін.). Однак розвиток науки довів, що єдиної основи світу на зразок неподільних атомів чи незнищуваної маси немає. Субстанції як абсолюту, як сущого поряд з мінливими речами не іс­нує. Речам (тілам, процесам, сущому взагалі) притаманні властивості субстанційності й процесуальної. Можна погодитись з О. Контом (закон трьох стадій), що субстанція як абсолютна першооснова — це примарний спосіб пояснення світу, щось на зразок флогістону у фізиці.

Це, однак, не заперечує правомірності вживання поняття «субстанція» у відносному значенні. Так в процесах хімічних перетворень атоми виступають як відносно незмінна субстанція. У фізичних процесах такою субстанцією може виступати маса (матерія) чи енергія, але це не абсолютні величини. Вони зберігають усталеність (незмінність) лише в певних межах, за якими вони постають як щось мінливе.

Сучасна філософія загалом тяжіє швидше до несубстанційної моделі світу. Світ, за висловом Вітгенштейна, — це сукупність фактів.

Простір і час. Це основні форми (властивості, характеристики) матеріального світу, матеріального сущого. Саме вони відмежовують матеріальні речі від ідеального буття (буття Бога, чисел, цінностей). Оскільки категорії не можна визначити через підведення під більш загальні поняття, філософи розкривають їх зміст через вичленення суттєвих моментів (структур), з яких вони складаються.

Поняття «простір» охоплює дві фундаментальні риси матеріального сущого — його протяжність і місце серед інших сущих. Протяжність є продовженням одного і того ж сущого. Кожне тіло має три виміри протяжності — довжина, ширина і висота. Вони визначають величину, розмір предмета. Місце — це просторова визначеність предмета у відношенні до інших предметів. У цьому аспекті простір постає як середовище, утворене відношенням речей. Задавши розмір тіла і вказавши його місце в середовищі, визначають його просторові характеристики.

Час також відображає дві фундаментальні риси процесів, які відбуваються з матеріальними тілами, а саме тривалість і черговість подій. Тривалість аналогічна протяжності. Вона охоплює продовження одного і того ж. Тривалість — це фази одного і того ж (тривалість дня, існування дерева, землі). У ній розрізняються фази (моменти) — сучасність, минуле і майбутнє. Черговість вказує на місце події серед інших подій в часовому просторі (те відбулось раніше, а це пізніше). Вказавши місце події серед інших подій та її тривалість, визначають її часову характеристику.

Як бачимо, між просторовими і часовими характеристиками існує подібність. І ця подібність (схожість) не випадкова. Простір і час взаємодоповнюють одне одного. Взаємодоповненість полягає в тому, що простір визначають через час і навпаки. Вимірювання простору в кілометрах і метрах, часу в годинах і хвилинах не є їх визначенням, а кількісним градуюванням. Щоб визначити час, потрібно співвіднести його з чимось відмінним і водночас подібним до нього, а таким якраз і є простір. Гак визначають час через розташування шарів (у геології ї археології), через кільця дерев, зморшки на обличчі, місце сонця на небосхилі. Все це є просторовими характеристиками. Простір — єдина категорія, через яку можна визначити час.

Аналогічна ситуація і з простором. Його визначають через час. Так, ще в давнину визначали довжину шляху в днях, а астрономи вимірюють відстань до зірок у парсеках (парсек —відстань, яку промінь долає за 3,26 року).

Взаємодоповненість простору і часу стала очевидною в теорії відносності. Тут визначення часу події (раніше, пізніше, одночасно) пов’язується з місцезнаходженням спостерігача. Так, спалах зірки, зафіксований на Землі сьогодні, для спостерігача, що знаходився б поблизу, відбувся мільйон років тому. Тому для визначення часу події необхідно вказати місцезнаходження спостерігача.

Розрізняють дві основні концепції простору і часу — субстанційну і реляційну. В фізиці субстанційна концепція виражена в теорії Ньютона, реляційна — в теорії відносності Ейнштейна. Субстанційна розглядає простір і час як щось самостійне (як різновид субстанції). Навіть коли б матеріальні речі зникли, простір і час залишились би, вважали її прибічники. Реляційна розглядає простір і час як властивості матеріальних утворень. Матеріальні маси, їх величина визначають характеристики простору і часу. Тут простір і час є похідними, відносними, визначеними матеріальною масою. Сучасна фізична наука дотримується реляційної концепції.

Проблема простору і часу привертала постійну увагу мислителів. Так, Демокріта, який розглядав простір як пустоту, в якій рухаються атоми, можна вважати першим представником субстанційного уявлення про простір. Арістотель визначав простір як місце. В Новий час Декарт розглядав, простір як протяжність, яку він визначив як атрибут матеріальності. Механіка Декарта, по суті, заперечувала абсолютний простір. Ця думка підсилилась в концепції Лейбніца, який вважав простір і час властивостями, породженими монадами. Емпірики, зокрема Берклі, також прийшли до заперечення субстанційної моделі на тій підставі, що абсолютний простір і час не дані в досвіді. До ньютонівського трактування простору і часу схилялись хіба що французькі матеріалісти, від яких ортодоксальний марксизм перейняв тезу, що матерія існує в просторі та часі. Але якщо прийняти цю тезу, то простір і час є відокремленими від матерії, чимось, що простягається за її межі. І. Кант розглядав простір і час як апріорні форми споглядання, що упорядковують подразнення, які йдуть від речей в собі. Філософія життя (Бергсон), феноменологія та екзистенціалізм піддали різкій критиці уявлення про час, які сформувалися на основі механіки. Вони наголошували на особливій функції часу в культурі та внутрішньому житті особи (внутрішнє пере­живання часу). Філософія XX ст. значно більше уваги приділяла часу, ніж простору. Вона вказала на якісну відмінність часу в природі та часу в культурі.

У розумінні простору і часу співіснують дві традиції — натуралістична і культурологічна. Натуралістична традиція розглядає простір і час як визначення (властивості, характеристики, форми) речей самої природи (при цьому природа зводиться до неживої матерії), а науками, що вивчають просторово-часові властивості матерії, вважають геометрію та фізику. Так, у радянській філософії домінував погляд, згідно з яким справжній простір і час (фундаментальні риси простору і часу) вивчає теорія відносності, а філософії не залишалось нічого іншого, крім популяризації просторово-часових уявлень цієї теорії. Це типовий вияв натуралізму (сцієнтизму) в розумінні простору і часу. Згідно з цією традицією, розуміння простору і часу в культурі повинно ґрунтуватись на уявленнях про простір і час, які задала натура, тобто природа (і наука).

Культурологічна традиція, навпаки, пов’язує розуміння простору і часу з практичною діяльністю людини (з культурою). Тут розвиток уявлень про простір і час розглядається в тісному зв’язку з розвитком культури. Так, уявлення про час в традиційному суспільстві пов’язувалось з циклом сільськогосподарських робіт. І простір мислився в культурних визначеннях — наш, упорядкований, і чужий, варварський. Щодо натуралістичних уяв­лень, то в межах цієї традиції вони постають як уявлення про простір і час європейської культури, що виникли під впливом розвитку науки. Отже, вихідним у розумінні простору і часу в цій традиції є практика і культура, а не фізика (натура).

На жаль, ця суперечність двох традицій є нездоланною, вона характеризує суперечливе єство категорій, які поєднують об’єктивні властивості речей природи і суб’єктивні форми мислення, визначені культурою.

Для розуміння простору і часу важливе значення має також наголошування на їх особливостях в різних сферах буття — неживій і живій природі, у сфері людини. Уже в геології час набуває якісних визначень (період девону, карбону тощо), які відрізняють його від безликого часу механіки. Це ще більшою мірою стосується біології. На думку деяких мислителів, час як незворотність подій взагалі можна пов’язувати тільки з виникненням органічного життя. Механічні та фізичні процеси зворотні, вони можуть розвиватися в прямому і зворотному напрямах. Тільки життя, вважають вони, задає незворотності в цих процесах.

Час відіграє важливу роль й у сфері психічного життя. Психіка людини

* це потік переживань, організований на основі усвідомлення часу (події відбулись раніше, пізніше чи одночасно). Без цього усвідомлення людина не може нормально жити. Достатньо зіслатись на випадки, коли в неї зникає пам’ять.

Зі складними проблемами в розумінні часу стикаються також дослідники культури. Так, в межах одного астрономічного часу можуть існувати й існують різні історичні часи (епохи). В наш час існують племена, що живуть в кам’яному віці, рабовласництві, кріпацтві та ін. Вони є нашими сучасниками у фізичному, а не культурному часі. І перевести їх в час нашої цивілізації, зберігши їх самобутність, завдання майже нерозв’язне. Про це свідчить сумний досвід з американськими індіанцями, аборигенами Ав­стралії, народами Півночі Росії.

Категорії простору і часу широко використовуються й у сфері духу. Зокрема, простір відіграє визначальну роль в архітектурі та скульптурі, час - в музиці. Простір, і особливо час, є формами організації суспільного життя. Все сучасне життя прив’язане до часу — рух транспорту, початок і кінець робочого дня, суспільні заходи тощо — все це регламентовано часом. Час став долею європейської людини. Поступово він стає таким для людства загалом, за винятком окремих острівців (відірваних від цивілізації племен), які живуть поза часом. Людина живе з гострим відчуттям часу, в постійній турботі про час. Для того щоб панувати над часом (над майбутнім), вона постійно вчиться і працює, а в результаті не вона панує над часом, а він над нею. І річ не в певному сприйманні часу, а в організації суспільного життя, яка нав’язує таке сприймання часу.

Отже, категорії простору і часу, будучи структурами сущого, по- різному виявляють себе на різних рівнях буття.

Причинність. У філософському розумінні світу, а також і в науці вона відіграє важливу роль. Причинність — це певний тип відношення між речами. Речі можуть співіснувати — камінь лежить поряд з деревом. Вони можуть вступати у зв’язок — місяць і Земля притягуються, а можуть і спричиняти, детермінувати одна одну. Причинність — породження, зумовленість однією річчю (подією) іншої речі (події).

Річ, що викликала, зумовила іншу річ (чи подію), називається причиною. Та, що виникла, наслідком (дією). Вважають, що причина передує в часі наслідку (дії).

У широкому сенсі причинність протистоїть диву — явищу, якому не знаходять причин (які вибивались із звичного ритму життя) — землетрусам, затемненням сонця і місяця, ураганам, пошесті тощо. Диво виконувало охоронну функцію стосовно звичного порядку подій. Щоб не руйнувати цей порядок, явище, яке суперечило йому, бралось в дужки і розглядалось поза цим порядком. (Так сучасна наука ставиться до паранормальних явищ — екстрасенсорики, гадання, віщих снів тощо. Вони виводяться за звичний науковий порядок і розглядаються окремо.)

Категорія причинності сформувалася в процесі практичної діяльності. Слово «причинність» споріднене зі словами «чинити», «вчинити», що означають «діяти», «викликати». На думку англійського археолога Г. Чайлда, мислення за схемою «причина — наслідок» виникло внаслідок виробництва галькових знарядь, у яких дія (удар) породжувала наслідок. Оскільки ця дія часто повторювалась, вона стала моделлю (схемою), за якою осмислювались всі подібні відношення, що зустрічала первісна людина.

Вчення про причинність іноді називають детермінізмом (лат. determinatio — визначаю), проблемами якого переймались всі філософи. Першим обґрунтував концепцію детермінізму Демокріт. Його концепції притаманні риси механіцизму. Це виявилось у тому, що філософ звів причинність до зовнішніх зіткнень атомів, виключив випадковість. Демокріт визнавав тільки необхідність як характеристику причинності. Механістичній причинності у розумінні зв’язків природи протистояла телеологічна кон­цепція, згідно з якою відношення між речами природи засноване на доцільності. її прихильники вважали, що речі мають цілі, мету (внутрішню чи зовнішню) і їх поведінка визначається цими цілями. Телеологічні погляди поділяли Платон і Аристотель.

У філософії та науці Нового часу панував механіцизм в розумінні причинності. Він яскраво виявився у відомому вислові Лапласа: дайте мені місцезнаходження тіл та їх імпульси, і я передбачу стан світу на будь-який час. Механістичний детермінізм в сучасній науці був подоланий відкриттям броунівського руху і принципу «невизначеності» у квантовій механіці, згідно з яким не можна водночас визначити місцезнаходження частки та її імпульс. Це означало, що точно передбачити поведінку частки неможливо. Внаслідок цього категорії «випадковість» і «вірогідність» (статистичні закономірності) утвердилися в науці.

По-іншому осмислюються в сучасній науці й філософії телеологічні зв’язки. Дослідження в біології, кібернетиці та інших дисциплінах засвідчили, що системи (навіть неорганічні) характеризуються саморегуляцією, самоорганізацією. Завдяки цьому в науці був реабілітований цільовий зв’язок, згідно з яким стосовно поведінки системи правомірно ставити питання не тільки «чому?», але й «для чого?», «з якою метою?» вона поводить себе так. Цей тип поведінки іноді називають цільовою детермінацією.

Фундаментальна роль причинності в сучасній науці пояснюється тим, що її покладено в основу законів, які описують зміни. Причинність охоплює типовість, упорядкованість змін. Значення причинності полягає в тому, що одна і та сама причина за однакових умов неминуче викликає одну й ту ж дію (наслідок). Ця повторюваність наслідків і виражається законом.

Причинні зв’язки уявляють, як правило, однолінійно, у формі АВС і так далі. Насправді — це спрощений образ. Наслідок, як правило, зумовлений не однією, а багатьма причинами, з яких можна виділити головні й другорядні, або ж причини та умови. Так, наслідки пове­ней чи землетрусів зумовлені не тільки природними явищами, а й тим, як люди приготувались до них. Будь-яке явище (сонячний день, падіння каменя) є сумарною дією багатьох чинників.

Деякі мислителі стверджують, що причинний зв’язок є незворотним: причина породжує наслідок, а наслідок не може викликати цієї ж причини. І на цій незворотності причинності намагаються побудувати незворотність часу. Насправді, тут не все так просто. І час має момент зворотності, повторюваності (дні, роки та ін.). Без цієї повторюваності час не мав би мірності, його не можна було б вимірювати. І причинність має момент зворотності. Звичайно, щодо складної системи (Земля, жива істота) причинні дії є незворотними. Та коли йдеться про прості причинні зв’язки (хімічні реакції, механічні дії), процес може розвиватися в прямому і зворотному напрямах.

Категоріальна модель «причина — наслідок», за якою намагаються опанувати зв’язки речей і явищ природи, спрощує і схематизує ці зв’язки. Наприклад, траєкторія польоту снаряду визначається не лише силою поштовху і силою тяжіння. На неї діють повітряні потоки, місцеві геологічні аномалії, момент крутіння самого снаряду, температура, вологість атмосфери та інші чинники. А нерідко вихоплюють лише один чи два зв’язки і будують модель поведінки тіла. Насправді ж зв’язки природи складні й різноманітні, їх можна зводити до спрощених схем тільки за усвідомлення цієї спрощеності. Складність вичленення причини і наслідку з різноманітності зв’язків виявляється і в тому, що не лише причина визначає наслідок, а й сам наслідок, виникаючи, виявляє зворотну дію на причину. Так, хмара є причиною дощу, в свою чергу дощ, що випав, випаровуючись, породжує хмару. І такі приклади прямого і зворотного зв’язку непоодинокі.

Різним онтологічним сферам буття відповідають різні типи детермінації. Так модель «причина — наслідок» найбільш адекватно відтворює детермінацію речей і процесів у неживій природі. Поведінка живих істот краще описується цільовою детермінацією. Тварина, звичайно, зазнає впливу фізичних сил, але визначальними в її поведінці є цілі, закладені в її інстинктах, а саме програма виживання виду. Поведінка каменя зумовлена дією зовнішніх чинників, поведінка тварини детермінована внутрішньою програмою, закладеною в інстинктах.

Сфера соціального буття ґрунтується на детермінації, основою яких є мотиви. Людина, звичайно, може поводитись як механічна маса (наприклад, падати), і тут доцільне застосування моделі «причина — наслідок». Організм людини поводить себе доцільно (адекватно реагує на хвороби), але визначальними для людини як соціальної істоти є вчинки, в основу яких покладені мотиви, усвідомлена мета.

В інших сферах буття детермінація набуває іншого характеру. Так, у сфері фігур і чисел вона виступає як функціональна залежність. Існує своєрідна детермінація в поведінці казкових і міфологічних героїв, яка не вкладається в рамки звичних мотивацій.

Нова онтологія, надавши правомірності різним сферам буття, відкрила перспективу дослідження специфіки детермінації в кожній з цих сфер. У цьому вона принципово відрізняється від радянського марксизму, який абсо­лютизував причинність (модель «причина — наслідок») і підганяв під неї всі сфери буття.

*Діалектика парних категорій та їх методологічна функція*

Ще давньогрецькі мислителі, зокрема Піфагор і Платон, відзначили таку особливість категорій, як їх парність: буття —небуття, перервне — безперервне, конечне —безкінечне, рух — спокій та ін. На парний характер категорій особливу увагу звернув Гегель, який вважав основною метою діалектичного методу установлення смислового зв’язку між категоріями.

На думку Гегеля, парні категорії, а це особливо стосується категорій, за допомогою яких розкривається сутність речей (внутрішнє — зовнішнє, сутність — явище, зміст — форма, причина — наслідок (дія), необхідність — випадковість, одиничне — загальне та ін.) перебувають у суперечливому відношенні. Ця суперечність виявляється в тому, що одна категорія передбачає іншу: одне є, оскільки є інше: внутрішнє є, оскільки є зовнішнє, і навпаки. Крім того, парні категорії взаємовиключають, заперечують одна одну: необхідність — це невипадковість, рух — неспокій і навпаки. Отже, зміст однієї категорії полягає в запереченні її протилежності. Це свідчить про те, що між парними категоріями існує діалектичний зв’язок. Вони водночас доповнюють (через одну можна пізнати іншу) і взаємозаперечують одна одну. Саме на цій особливості зв’язку між категоріями ґрунтується діалектичний метод.

Прагнення звести одну категорію до іншої, передати зміст однієї через іншу, протилежну їй, часто лежить в основі апорій і антиномій, а також інших логічних і змістових парадоксів, якими багата історія філософії та історія науки. Так, в основі апорій Зенона — категорії руху і спокою, перервного і безперервного. Одна з антиномій Канта ґрунтується на категоріях конечного і безкінечного, в математиці часто дискутується парадокс множини всіх множин, основою якого є парні категорії єдиного і множини.

Парадокси виникають тоді, коли одну категорію намагаються звести до іншої. Так, парадокс формалізації виникає тоді, коли зміст намагаються виразити формою. І тут виявляється, що форма є формою певного змісту, що формалізація має свою межу. Це саме стосується категорій кількості та якості. Якщо брати певну якість (бороду, купу каміння) безвідносно до кількості, то є непомітним, коли за зменшення кількості зникає якість.

Водночас прагнення звести одну категорію до іншої, передати одну за допомогою іншої є плідним у пізнавальному аспекті. Так, поступ науки тісно пов'язаний з широким впровадженням математики, яка передає якісні харак­теристики через кількісні.

Зведення однієї категорії до іншої, намагання розкрити зміст однієї категорії через її протилежність, сформувало методи наукового пізнання. Методи ґрунтуються на категоріях як певних типах (моделях, стандартах) відношень між речами. Метод як стандартний підхід в пізнанні речей має основою стандартні характеристики (категорії) самих речей.

Методи, як і категорії, є протилежними, вони взаємодоповнюють один одного. Якщо в основу одного методу покладено намагання передати (виразити) одну категорію через іншу (наприклад, індукція йде від одиничного до загального), то протилежний метод діє навпаки (дедукція йде від загального до одиничного).

Гегель зазначав, що категорії є сходинами пізнання. Оскільки пізнання предмета здійснюється на основі категоріальних «схем» чи «моделей», то, вибудувавши послідовність цих схем, можна отримати логіку процесу пізнання предмета. В ній перехід від однієї «схеми» (сходинки) до іншої постає як процес поглиблення знання про предмет. Першою сходинкою в пізнанні є визначення буття предмета. Адже перед тим, як визначати щось, необхідно встановити його буття. Астроном чи подорожній в пустелі визначають, чи це їм щось примарилося, чи воно «є» насправді (визначають буття чи небуття чогось в якості реального об’єкта). Далі фіксується (часто на нідсвідомому рівні): це предмет (субстанція) чи процес (щось мінливе). Подальше пізнання полягає у визначенні якісних (ко­лір, блиск, звук, запах, твердість, крихкість тощо) і кількісних (розмір, температура, ступінь твердості, крихкості тощо) характеристик, у встановленні міри, тобто кількісного інтервалу існування даних якостей.

Наведені універсальні характеристики сущого пізнаються, як правило, на рівні споглядання. Буття — небуття сущого, його субстанційно- процесуальні та кількісно-якісні характеристики дані безпосередньо, їх осягнення не вимагає видимих пізнавальних зусиль.

Процес пізнання як вихід за межі безпосереднього споглядання починається з визначення за явищем сутності, за наслідком причини, за випадковим необхідного, за одиничним загального та ін. Саме цим — встановленням законів (суттєвого, необхідного, загального, формального) в причинних зв’язках — і займається наука. Однак закон охоплює лише два- три суттєві відношення. Для більш-менш повної характеристики предмета потрібно кілька законів, які виражали б предмет як систему. Практика сьогодення вимагає не обмежуватись окремими законами, а пізнавати предмет як систему закономірних зв’язків.

Будучи структурами самих предметів, категорії, відтворившись у «схемах» нашого мислення, стали активним засобом (методом) пізнання світу.

**Тема 8. Свідомість та філософія пізнання**

**План лекції:**

* 1. Поняття «свідомість».
  2. Проблема свідомості в історії філософії.
  3. Свідомість в контексті відношень людини до світу і до власного тіла.
  4. Виникнення свідомості.
  5. Ознаки (властивості) свідомості та її структура.
  6. Пізнання як предмет філософського аналізу.
  7. Сутність пізнання у філософській традиції.
  8. Чуттєве та раціональне у пізнанні.
  9. Методологія наукового пізнання.
  10. Проблема істини в пізнанні.

**8.1. Поняття «свідомість»**

Широковживаний термін «свідомість» є одним із найбагатозначніших і невизначених. Часто свідомість ототожнюють із безпосереднім духовним життям, стверджуючи, що будь-які духовні явища є явищем свідомості. Однак зводити духовне життя до свідомості — означає спрощувати перше, оскільки воно охоплює як свідомі явища, так і підсвідоме, що входить до складу душевного як компонента духовного.

Неправильним є також зведення свідомості лише до знань, бо це звужує параметри самої свідомості, що включає і предметну свідомість, як і ототожнення свідомості із самосвідомістю, що увінчує свідомість, але щоб усвідомлювати щось, треба мати те, чим усвідомлювати.

Поліваріантність тлумачення свідомості як найбільш повного репрезентанта світу духу пояснюється тим, що свідомість є надзвичайно специфічним, непредметним об’єктом вивчення. Його неможливо побачити, виміряти, зафіксувати у вигляді об’єктивних даних. До того ж свідомість неодмінно наявна в кожному образі сприйняття, вона миттєво пов’язує, співвідносить наші відчуття, поняття, думки, почуття без нашої на те згоди і контролю. Свідомість неможливо виокремити із цього змістового зв’язку, оскільки поза ним вона не існує. З огляду на це навіть у сучасній філософії побутують різні підходи до визначення змісту свідомості, а також сумніви щодо можливості з’ясування її природи. Так, П. Тейяр де Шарден вважає, що земна матерія містила в собі деяку масу психічної енергії, елементарної свідомості. Тому вона пробилась у світ із темряви підсвідомого. Ніхто й не помітив появи розуму на Землі. А тому осягнути конкретний механізм свідомості неможливо.

Родоначальник феноменології Е. Гуссерль зазначав, що приписувати свідомості природу, шукати реальні чинники її визначення є безглуздям, натуралізацією, оскільки «трансцендентальна суб’єктивність, або чиста свідомість, не підвладні силі нашої свідомості». Його точку зору поділяли М. Гайдеггер, Ж.-П. Сартр, який вважав свідомість чистою суб’єктивністю. На його думку, досліджуючи свідомість, необхідно залишатися в рамках свідомості, бо вона не може вийти за власні межі для того, щоб споглядати себе збоку. А це означає, що в дослідженні свідомості є певна межа. Це — сфера буття, екзистенції та свідомості. Необ’єктивована свідомість, за Сартром, не може бути описана в термінах суб’єктно-об’єктних відношень.

У філософії структуралізму, зокрема в творчості К. Леві-Строса, базовим у дослідженні свідомості стає несвідоме, що не є свідомістю, але визначає її. Філософ намагається дослідити специфіку свідомості через мову, що виступає рушійною силою переведення несвідомих структур у соціальні продукти. Мова постає базисом, який є провідником впливу свідомості на життя людини.

Для філософського аналізу свідомості плідною є точка зору сучасної антропосоціогенетики. Згідно з нею проблему природи свідомості слід розглядати в єдності з проблемою виникнення людини і суспільства. З позиції антропогенезу логічним є висновок, що свідомість постала з фор­муванням людини.

Для конкретного розгляду проблеми необхідно визначитися в поняттях, близьких за змістом до поняття свідомості. Часто на означення здатностей людини, що вирізняють її з тваринного світу, користуються поняттями пси­хіка, свідомість, мислення, розум.

Психіка — це здатність живої істоти чуттєво сприймати світ і емоційно реагувати на нього. Вона притаманна як людині, так і тварині, але тварині властиві лише нижчі, несвідомі вияви психіки. Психіка тварини базується на біологічній доцільності. Вона забезпечує виживання організму. Тварина сприймає світ тілом, крізь призму своїх біологічних потреб.

Свідомість людини — нова якість психічної діяльності, за якої дійс­ність відображається у формах культури, тобто в штучних, неприродних формах, витворених людством у процесі історичного розвитку.

Свідомість людини прийнято розглядати як певний процес, потік переживань, що складається з окремих актів — сприймання, міркування, пригадування, хотіння, оцінювання та ін. Розрізняють три види актів свідомості — мислення, воління та емоційні переживання.

Мислення — один із найважливіших актів свідомості, який полягає в оперуванні абстрактними поняттями (наприклад, розв’язування математичної задачі). Його нерідко ототожнюють із свідомістю, однак свідомість не зводиться до мислення. «Я хочу», «я люблю» — це також акти свідомості, але вони не є актами мислення. Саме мислення поділяють на розсудкове і розумне.

Таким чином, кожне з розглянутих понять постає як вужче за обсягом від попереднього: розум — це лише певний тип мислення, мислення — один із видів актів свідомості, свідомість — певний рівень розвитку психіки.

8.2. Проблема свідомості в історії філософії

Кожна епоха формує власне уявлення про свідомість, зміст якого значною мірою залежить від домінуючого світогляду.

Так, в архаїчному суспільстві, коли світ ще не знав поділу на матеріальний і духовний, а характеризувався як видимий і невидимий, свідомість (те, що ми сьогодні так називаємо) зводилася до сфери невидимого, на яке впливали матеріально-практичними діями. Люди вірили, що душу можна нагодувати звичайною їжею.

В античному світі, де визначальним був космоцентричний світогляд, вже не існувало таких уявлень про духовне, але воно мислилось як особливий витвір зовнішнього буття (матерії), тобто витоки свідомості перебували за межами людини. Демокріт вважав, що ми бачимо речі (навколишній світ) завдяки своєрідному «витіканню» з кожної речі найтонших атомів. Платон пояснював буття речей через існування до них ідей, а відтак те, що ми сприймаємо у мисленні, є не що інше, як добуття.

У середньовічну епоху, коли домінувало геоцентричне світобачення, свідомість тлумачили як щось середнє між вищим рівнем — нерефлективним блаженством, або неусвідомленим життям нашого «Я» в Возі, та нижчим рів­нем — мовчазним життям нашого тіла. Починаючи з Платона, Августина, свідомість розглядається як щось вторинне, а тому ненайкраще, несправжнє, невисоке, що є в духовному досвіді людини. Вторинність пояснювалася кіль­кома чинниками:

* тим, що завдяки свідомості людина розуміє, що вона покарана, а тому не може тривалий час перебувати у стані «Божої благодаті» (нашого життя у Бозі), і це змушує її страждати, у свідомості «Я» живе подвійним життям («життям у тілі» та «життям у Бозі»);
* завдяки свідомості людина усвідомлює свою кінечність, вічність відходить від неї, акт свідомості вже знає час, а час — це плинність, смерть, яка присутня скрізь і постійно нагадує людині про себе. Звідси — трагізм і печаль свідомості через незворотність часу;
* свідомість нагадує людині, що вона не лише природна, а й духовна істота. Порівнюючи у свідомості стан екстазу свого буття в Бозі зі станом тілесних потреб, людина починає соромитися своїх природнотілесних властивостей і захоплень, а сором — свідчення відлучення людини від віч­ності і Бога, свідчення свідомості.

І тільки у Новий час з його антропоцентричним світоглядом, коли людина вивільнилася з-під опіки і влади надприродного й була проголошена початком і причиною всього, що відбувається з нею у світі, свідомість перестає бути другорядним поняттям і набуває нового якісного виміру. Вперше було вжито Р. Декартом і термін «свідомість» як особлива здатність душі. Він вважав, що свідомість — це інтелектуальна діяльність суб’єкта, який проектує світ. Вона відкрита тільки сама собі, тобто самосвідомості.

Свідомість Декарт подав у формі «я мислю», тобто фактично звів її до мислення, або до когнітивних актів. Ця традиція, яка зводила свідомість до мислення і в кінцевому підсумку до розуму, в формі раціоналізму запанувала в усій класичній філософії. Так, у Гегеля свідомість людини — це суб’єктивна форма існування духу, культури, яку він звів до знання. Різні форми культури (мистецтво, релігія, наука) постають у нього лише як форми вияву істини, тобто фактично зводяться до знання. Отже, він не вийшов за рамки когнітивної інтерпретації свідомості.

Філософи-матеріалісти акцентували на вирішальній ролі матеріальних факторів у формуванні й функціонуванні свідомості. Згідно з їхнім вченням свідомість виникла природним шляхом: матерія, розвиваючись від нижчих до вищих форм, витворила живі істоти, а з ними і психіку, на основі якої пізніше сформувалася свідомість людини. Французькі матеріалісти, зокрема, трактували свідомість як відображення людиною навколишньої дійсності. Окремі матеріалісти розглядали свідомість як щось подібне до речовини, яку виділяє мозок. Вони вважали, що коли існує тільки матерія, то все суще повинно мати матеріальний характер. Звідси випливав висновок, що наші поняття, ідеї також матеріальні, тобто займають (в мозку) певний простір, мають причинні зв’язки та ін. Така позиція має назву «вульгарний матеріалізм». Насправді наші поняття позбавлені ознак матеріальних речей. Так, властивості атома залежать від його місця серед інших атомів, його можна розщепити за допомогою сили; а поняття «атом» не має місця, і змінити його за допомогою матеріальної сили неможливо. Поняття мають не матеріальну, а ідеальну природу. Між ними існують не матеріальні, а змістові та логічні зв’язки.

Нове слово в матеріалізмі сказав марксизм, який поєднав у цьому питанні попередній матеріалізм і гегелівську концепцію. Для Маркса свідомість людини — це засвоєна нею культура суспільства, яка створена працею поколінь. Він наголошував на суспільному та історичному характері свідомості. Людина, за Марксом, не «відображає» дзеркально світ у свідомості (як це спрощено трактував Ленін, повертаючись до французького матеріалізму), а сприймає його у формах, витворених культурою. Тубілець Африки і європеєць по-різному сприймають світ тому, що свідомість (засвоєна культура) у них різна. Таким чином, взагалі не існує свідомості, яка «копіює світ». Є свідомість людини конкретної культури, що відтворює світ у формах цієї культури.

Однак марксистське розуміння свідомості має суттєві недоліки: 1) Маркс схилявся до когнітивної традиції; 2) підкреслюючи суспільно- історичний характер свідомості, він фактично не брав до уваги специфіку свідомості конкретного індивіда. Тобто у свідомості індивіда Маркс вбачав тільки вияв суспільної свідомості.

Вирішальний крок у подоланні когнітивної інтерпретації свідомості зробив Ніцше. Декартівське «я мислю» він замінив на «я хочу (волію)». Хоча філософ спеціально не досліджував проблему свідомості, однак він вплинув на інших мислителів, що займалися нею. В руслі філософії життя оригінальну концепцію з креном у біологізм створив З. Фрейд. В ній він розглянув механізм взаємодії свідомого і несвідомого. Найбільш плідно у XX ст. досліджував проблему свідомості Е. Гуссерль. Він схилявся до когнітивної інтерпретації свідомості, але піддав аналізу всі її акти, в тому числі й не когнітивні.

Концепції свідомості, що існували в історії філософії, умовно можна поділити на два типи: індивідуалістські та колективістські.

Індивідуалістські розглядали як вихідне (абсолютне) свідомість окремого індивіда, а суспільні форми свідомості (форми культури) — мораль, релігію, мистецтво, право — як похідне, таке, що створене індивідуальною свідомістю.

Колективістські концепції, навпаки, вихідним вважали суспільні форми свідомості, наявну культуру, а індивідуальну свідомість розглядали як щось похідне. До індивідуалістичних концепцій схилялися філософи Нового часу (як емпірики, так і раціоналісти), а також І. Кант, позитивісти, представники філософії життя, феноменології. Колективістська традиція яскраво представлена у Гегеля і Маркса.

Щодо ідеологічної орієнтації колективістська традиція тяжіла до тоталітаризму (підпорядкування особи загалу), а індивідуалістська — до лібералізму, коли загальне розуміють як суму інтересів індивідів.

Виходячи з історико-філософських учень, філософської антропології та психології, розглянемо найважливіші моменти філософського вчення про свідомість. Передусім слід зазначити, що свідомість виявляє, репрезентує себе двома способами: зовнішньо — у вчинках і словах людей та внутрішньо — через безпосереднє спостереження за власними актами свідомості, у рефлексії.

Зовнішньо (об’єктивно) свідомість виявляється в особливому, відмінному від тваринного, відношенні людини до світу і до інших людей.

8.3. Свідомість в контексті відношень людини до світу і до власного тіла

Людина, на відміну від тварини, досягає своїх цілей за допомогою знарядь праці. А це означає, що вона знає властивості речей (наприклад, що камінь твердіший від дерева). При цьому її знання стосуються не лише речей, використання яких засноване на задоволенні біологічних потреб. Опосередковано, через залучення до праці, вона знає всі речі. Тварини також можуть використовувати речі як знаряддя, але таке використання зумовлене задоволенням безпосередніх біологічних потреб. Завдяки праці речі у людини відокремлюються від потреб і існують об’єктивно самостійно. Людина формує здатність уявляти речі самі по собі, незалежно від власних біологічних потреб.

Таким чином, свідоме відношення людини до світу (умовно — «технологічний вимір» свідомості) виявляється як вміння оперувати речами, або як об’єктивне знання речей. Розглянемо найпростіший акт свідомості — сприймання. Я, наприклад, щось сприйняв і визначив цей чуттєвий образ як «дерево» (тобто підвів його під поняття «дерева»). А поняття «дерева» у мене змістовно пов’язане з такими поняттями, як «будівельний матеріал», «горюча речовина» та ін. Отже, поняття задає схему можливих дій із предметом, яку я засвоїв у процесі виховання. Таким чином, моє свідоме сприймання дерева полягає у включенні його до контексту технологічної (естетичної, екологічної тощо) культури, засвоєної мною. В основу цього сприймання покладено не біологічні потреби, а форми культури.

Другий вимір свідомості (умовно — «соціальний») є вияв свідомості у ставлені людини до інших людей. На відміну від тваринного світу, в якому панує право сильного, людські відносини регулюються певними нормами — моральними, правовими, релігійними, політичними тощо. Тут свідомість постає як вольовий вчинок, здійснений особою на основі знання норм. А воля, згідно з Кантом, діє автономно. Це означає, наприклад, що моральним є вчинок, який людина вільно обрала сама, а не здійснила за зовнішнім примусом. Бути свідомим у «соціальному вимірі» означає знати соціальні норми (знати, як буде оцінено її вчинок) і обирати між різними варіантами дій. Я, наприклад, хочу мати певну річ, знаю способи, якими можна заволодіти нею (купити, випросити, вкрасти), знаю суспільні оцінки кожного з цих способів і добровільно обираю між ними. Свідомість саме й полягає у знанні, вільному виборі та усвідомленні відповідальності за вибір. У відносинах між людьми свідомість можна визначити насамперед як відповідальність (перед іншою людиною, суспільством, державою). Низький рівень свідомості (моральної, правової, політичної) громадян означає низький рівень відповідальності. Звідси випливає, що людина, яка через психічне захворювання не несе відповідальності за власні вчинки, не є підсудною. У неї відсутній «соціальний вимір» свідомості, що, до речі, може не позначитися на «технологічному вимірі» свідомості такої особи.

У «соціальному вимірі» свідомості дещо осібним є відношення людини до самої себе. Свідомість виявляє (репрезентує) себе не лише у ставленні людини до інших людей, а й у її ставленні до самої себе. На відміну від тварини, в якої психіка органічно поєднана з тілом, у людини «Я» (свідомість) дистанціюється від тіла. «Я» усвідомлюю своє тіло як щось відмінне від моєї свідомості, усвідомлюю його біологічні потреби. При цьому «Я» не зливаюся з тілом, а ніби перебуваю «поруч» з ним. Це дає мені змогу контролювати свої біологічні потреби, задовольняти їх у межах культурних норм. Зокрема, у певних межах «Я» можу тамувати голод, не спати. За нормального стану «Я» паную над тілом (контролюю його потреби і спосіб їх задоволення). За ненормальної ситуації (алкогольна, наркотична залежність, деякі стани психіки — настрої, паніка) тіло панує над свідомістю. Так, за алкогольної та наркотичної залежності дистанція між свідомістю і тілом «зменшується», свідомість поступово втрачає свою автономію (свободу) й перетворюється на додаток до тіла, внаслідок чого людина деградує до тваринного буття.

Таким чином, свідоме відношення людини до світу, до інших людей і до самої себе — це відношення, опосередковане формами культури. Схематично свідомість можна подати як відношення:

(Я) {знання, норми культури} (світ, інші люди, власне тіло)

Дещо інший вигляд має свідомість у рефлексії (внутрішньому спостереженні). Найдетальніше в цьому аспекті її розглянуто у феноменології Гуссерля. Для мене моя свідомість постає як потік переживань: я щось сприйняв, пригадав, захотів тощо. Цей потік розташовується в певній послідовності завдяки усвідомленню мною часу: я усвідомлюю, що це переживання було раніше, а те — пізніше. Однак свідомість є щось більше, ніж зафіксовані в часовій послідовності переживання (акти свідомості). Існує щось, що надає єдності моїм переживанням, що дає змогу подати свідомість як певну органічну духовну єдність, як духовну монаду. Феноменологія виділяє два полюси, які «стягують» мої переживання, надають їм єдності. Це «Я» і світ. Кожен акт свідомості має форму: я сприймаю (пригадую та ін.) щось, що знаходиться у світі.

Єдності моїм переживанням надає те, що це мої переживання, що це я переживав. Моє «Я» присутнє в кожному переживанні й «стягує» їх у щось єдине. Якби не було цього центру об’єднання, переживання існували б осібно, кожне само по собі. Про важливу функцію «Я» в упорядкуванні переживань свідчать деякі психічні захворювання, за яких хвора людина приписує свої переживання іншій, а переживання інших людей вважає власними.

Важливою рисою діяльності «Я» є свобода. Мої переживання не запрограмовані ні зовнішнім світом, ні моїм тілом. Я сам довільно визначаю: мислити мені, фантазувати, сприймати чи пригадувати. На свободі свідомості особливо акцентують екзистенціалісти, зокрема Сартр.

Іншим центром об’єднання переживань є світ. Кожен акт свідомості спрямований на певний предмет. Не існує безпредметного акту свідомості (переживання): я думаю про щось, люблю щось, хочу чогось, сприймаю щось та ін. При цьому кожен предмет даний мені в горизонті (контексті) світу. Світ як анонімний горизонт властивий кожному предмету свідомості. Цей світ Гуссерль називає ще «життєвим світом», тобто світом, сформованим певною культурою. Таким чином, моє сприймання (пригадування, бажання) стосується предмета, який дається мені в горизонті культури. Напідставі цього аналізу можна зробити висновок, що «Я» і світ культури («життєвий світ») утворюють два важливі полюси свідомості. Свідомість постає як діяльність «Я» в горизонті (тобто способі, формі) культури. Отже, із внутрішнього аналізу свідомості випливає такий же висновок, як і з зовнішнього.

З огляду на те, що свідомість є взаємодією двох полюсів — «Я» і культури, стає зрозумілою природа індивідуалістичних та колективістських концепцій свідомості.

Концепції, які акцентують на «Я», на свободі його діяльності, схиляються до індивідуалістичних (лібералістських у політичній ідеології) концепцій. Ті, що розглядають «Я» як робота, якому культура задає програму, тяжіють до протилежного погляду, а в політиці — до тоталітарної ідеології.

Постає питання: яка з цих концепцій є істинною? Принципової відповіді на нього не існує. Свідомість не можна розглядати як предмет, що функціонує незалежно від його визначення. Якщо європейці визначили себе вільними громадянами, зробили свободу абсолютною цінністю, то для них у функціонуванні свідомості «Я» є визначальним. І, звісно, для них концепція Гегеля і Маркса є неістинною. Там, де домінує ціле, світ культури над «Я», колективістська модель є істинною. Коли йдеться про свідомість, то питання про істинність чи неістинність певної концепції переростає в проблему вибору певного типу свідомості. Перед українцями, зокрема, стоїть проблема вибору європейського чи азійського типу свідомості. Для європейського вибору необхідно відповідним чином визначити нашу свідомість.

8.4. Виникнення свідомості

Визначивши свідомість як взаємодію «Я» і світу культури, або як взаємодію «Я» зі світом крізь призму культури, розглянемо питання виникнення свідомості. На думку вчених, «технічне мислення», що є основою перетворення предметів за допомогою знарядь праці, ще не обов’язково передбачає свідомість. Воно не є тим, що принципово відрізняє людину від тварини. Відомо, що знаряддя праці широко застосовувалися перехідними формами антропоїдів, яких не можна віднести до роду людини розумної. «Технічне мислення» не могло звести переживання в одне ціле, надати єдності світу, упорядкувати його як ціле. Не могло воно бути основою і формування «Я».

«Я» і світ культури виникли одночасно з виникненням роду. Рід засновується на культурних, а не біологічних регулятивах стосунків між людьми. Він є тим центром, острівцем, з якого розпочалося культурне впорядкування всього навколишнього світу. Рід як щось ціле є творцем і носієм культури. З роду походять ідеї Бога, світу, категоріальні структури, які надають навколишній дійсності єдності, «стягують» її у «світ» як щось єдине та ціле.

У межах родових відносин поступово формується і «Я» як протилежне «ти», «ми», «вони». Ймовірно, спочатку справжнім «Я» був рід, і кожен його представник розглядав себе не зсередини, а з позиції роду. Так, американські індіанці, подібно до малих «дітей», не вживали займенника «Я». Вони говорили: «Орлине Око обіцяє», а не «Я обіцяю». Поступово, з посиленням ролі особи, зі зростанням її свободи формується «Я» як внутрішній центр духовного життя окремої людини. «Я» тому і має здатність бути «поруч» з тілом, що воно не виростає з тіла як його органічна складова, як це властиво психіці тварини.

З погляду фізіології (тілесності) людська свідомість пов’язана з діяльністю мозку. Мозок є матеріальним органом свідомості, подібно до того, як рука є органом праці. Ушкодження мозку позначається на діяльності свідомості. Однак мозок не починає мислити сам по собі, аналогічно тому, як автоматично починають функціонувати залози внутрішньої секреції. Мозок стає органом свідомості, мислення під впливом культури. Культура залучає його до цієї діяльності. Мозок має навчитися мислити, засвоюючи мову, форми мислення, інакше він буде «надлишком» природи.

У виникненні та розвитку свідомості важливу роль відіграла мова.

*Мова — спеціалізована, інформаційно-знакова діяльність із вираження думки, мислення, свідомості.*

У контексті проблеми свідомості мова виконує дві важливі функції: 1) є способом вияву ідеального змісту свідомості. І. Кант виділив три головні такі способи: слово (власне мовний, або інтралінгвістичний, чинник); жест (позамовний чинник, хоча мова танцю, наприклад, може бути красномовнішою від слів); інтонація (екстралінгвістичний фактор). Згідно з цією логікою свідомість може реалізовуватися (й відповідно забезпечувати процес спілкування) у трьох мовних формах: вербальній (словесній), у формі зображення та музичній, які найчастіше переплітаються; 2) мова є специфічним буттям, що формує свідомість. Вона концентрує в собі ті смисли і значення, які віднаходить і стверджує у світі людина. Тому мова щодо свідомості є її безпосереднім оточенням, яке впливає на неї змістом, внутрішньою спрямованістю. У цьому аспекті важливе значення має на­ціональна мова, оскільки, за словами В. Гумбольта, різні мови не просто дають різні позначення одного й того ж предмета, а й його різне бачення. Мова, як носій інформації, може вживатись і за відсутності предмета, якого вона стосується. Завдяки цьому мова подолала вузькі просторово-часові рамки ситуації, в якій перебувають люди. Перебуваючи «тут» і «зараз», ми можемо вести мову про події, минулі чи майбутні, які відбулися тут, в іншому місці чи не відбувалися взагалі. Мислення, свідомість людини є божественним даром: перебуваючи тілом в часі та просторі, вона у свідомос­ті стає трансцендентною істотою», для якої не існує матеріальності, простору, часу, причинності та ін.

Складний феномен свідомості передбачає природні засади — розвинутий мозок (у приматів він значно розвинутіший, ніж у інших тварин), використання знарядь праці, родовий (організований за певними штучними правилами) спосіб життя і, нарешті, мову. Без жодного з них свідомість не відбулась би.

Найістотнішим у визначенні свідомості є те, що вона є відношенням людини до світу, опосередкованим формами культури. Свідомість — це сприйняття світу людиною у формах культури (поняттях, ідеях, категоріях, нормах культури).

8.5. Ознаки (властивості) свідомості та її структура

Свідомість є специфічною людською формою освоєння світу, яка передбачає освоєння об’єктів спочатку без фізичної дії на них. У вигляді образів, схем, конструкцій вони ніби «пересаджуються» в голову людини, трансформуючись у ній: позбуваючись будь-яких предметних властивостей і набуваючи форми ідеального.

Основними ознаками (властивостями) свідомості є: Ідеальність. Це — найзагальніша форма існування свідомості як суб’єктивної реальності. За своїм змістом свідомість — це екстракт буття, яке репрезентоване в ній в ідеальних формах. Поза ідеальністю свідомості не існує. Вона тільки там і починається, де і коли людина змушена об’єктивувати свій внутрішній світ у загальнозначущих цінностях, починає дивитися на себе збоку, очима інших людей, співвідносити свою поведінку із загальновизнаними нормами, «ідеальними за своєю суттю». Наявність ідеального дає змогу людині стати об’єктом і суб’єктом культури. Людина не лише пасивно засвоює культуру, а й активно творить її. Тому існують два носії ідеального: розум людини і об’єктивовані форми культури та історії: мова, наука, мистецтво, релігія, мораль тощо.

Опосередкованість мовою. Як ідеальна, свідомість існує тільки в матеріальній формі свого вираження — мові. Наші знання, проекти майбутньої діяльності, різноманітна творчість неодмінно пройняті мовою. Свідомість і мова діалектично поєднані. Не існує мови без мислення, як і мислення без мови. Водночас структура мислення і структура мови є різними. Свідченням цього є те, що закони і форми мислення єдині для всіх людей, а мова в кожного етносу своя — національна, а отже, специфічна. Завдяки мові ідеальність має і матеріальну оболонку, оскільки об’єктивується в книгах, художніх полотнах, архітектурних будівлях, скульптурі, знаряддях праці та інших різновидах матеріальної та духовної культури, які щодо існування є матеріальними, а за суттю, походженням — ідеальними.

Інтенціональність (лат. intento — прагнення). Свідомість завжди є усвідомленням чогось. Вона спрямована на певну предметність. У свідомості наявне те, що є її предметом. Тобто відображається не світ узагалі в його різноманітності, а лише те, що є предметом конкретної діяльності чи уваги людини. Цю властивість свідомості Е. Гуссерль назвав інтенціональністю. Вона означає, що самосвідомість розпадається на те, що в ній, і на те, як у ній. Те, на що розпадається свідомість, є предметом, а те, як вона розпада­ється, є формою. Ця предметність («що») є горизонтом світу для свідомості. Форма ж свідомості засвідчує рівень, якість його буття. Свідомість має три форми: життєвий досвід, оцінка і сенс.

Виокремлюють два невіддільні типи інтенції свідомості: первинну — спрямовану на світ явищ, і вторинну — спрямовану на духовний, божественний світ. Основоположною є вторинна інтенція, оскільки вона дає змогу людині реалізувати своє фундаментальне онтологічне переконання: реально існує цей світ речей навколо мене і над очевидне буття над особистого, імперперсонального духовного світу. Первинна інтенція підтримує тільки суб’єктивний бік справи — умонастрій «Я сам». Але й без нього неможливо, оскільки пізнання вищого світу відбувається через самопізнання людини.

Здатність творити і відтворювати ідеї. Передусім свідомість виробляє осмислений план поведінки людини як у світі природи, так і в суспільстві. Орієнтація тварини у певному середовищі детермінована інстинктами. За таких обставин свідомість не допомагала б, а заважала поведінці тварин.

Ідейні стосунки між індивідами виникають у співтоваристві, але за певної індивідуалізації суб’єкта від нього. З одного боку, людина є істотою соціальною, а з іншого — вона неповторна, незалежна у певних параметрах від соціуму. Тільки за таких умов і з’являється можливість продукувати ідеї. Тварина не має творчого змісту в своєму мозку.

Буттєвість свідомості започатковується з виникненням внутрішнього світу ідей. Людина має образи речей у своїй свідомості навіть тоді, коли ці речі безпосередньо не дані в чуттєвому сприйманні. Такі образи і є творчим змістом свідомості. На основі творчості ідей вперше стало можливим вироблення елементів мови, а володіння словом, у свою чергу, створює умови для різноманітних маніпуляцій думки.

Свідомість людини вільно відтворює різні образи та уявлення і не обмежена чуттєвістю конкретного моменту. У своїй творчій уяві людина вільно переміщається в різноманітних параметрах прострору і часу. Світ доступний їй не лише «тут і тепер», а й «там і тоді». Тому й поведінка людини визначається не лише конкретною сенсорною ситуацією, а й уявною, мислимою. Творчий зміст людської свідомості відрізняє її від психіки тварини. Творчість і відтворення ідей є неодмінною умовою зростання і збагачення свідомості. Тільки завдяки їй людська психіка набуває свого унікального внутрішнього світу думок, ідей, уявлень, що звільняють людину від сліпої залежності конкретного моменту.

Отже, основними властивостями (ознаками) свідомості є: її ідеальність, опосередкованість мовою, інтенціональність (цілеспрямована предметність), здатність творити і відтворювати ідеї.

Свідомість є складним системним утворенням, а тому існують різні підходи щодо вияву її структури. Ми вважаємо найбільш оптимальною позицію В. Г. [Нестеренка](#bookmark17). У нього структура свідомості має два вияви: компонентний (змістовий) і рівневий.

Компонентний. Охоплює складові, необхідні для діяльності людини: а) знання або когнітивну сферу свідомості (відчуття, сприймання, уявлення, поняття, судження тощо); б) цінності, потреби, інтереси, емоційні стани, що обґрунтовують і стимулюють активність, або мотиваційна сфера свідомості; в) програми (проекти, плани, цілі), або нормативно-проективна сфера свідомості. Ця конструкція не є лише умоглядною, а постає як закономірний характер організації свідомості. Вона відтворює сутнісну смислову структуру буття: знання репрезентують у свідомості буття як наявне; цінності, потреби, інтереси — незавершеність буття; програми — його здатність до самозміни.

Рівнева структура свідомості. Охоплює складові, які засвідчують, що не все, що є змістом свідомості, реально усвідомлюється. Людина, за З. Фрейдом, не є господарем сама собі, її інтелект безсилий перед людськими пристрастями. У рівневій структурі він виокремлює такі елементи: а) несвідоме або «Воно» — інстинкти, домінуючу роль серед яких відіграє лібідо (пристрасті, бажання, енергія сексу); б) свідоме або «Я» — своєрідний посередник між «Воно» і зовнішнім світом; в) несвідоме або «Над-Я» — сфера соціальних фільтрів, крізь які «Воно» має діяти на «Я» (своєрідні автоматизми — догми, традиції, ідеали, совість та інші цінності й заборони морального, соціокультурного, сімейно-історичного походження, що домінують у культурі).

Для розуміння сутності відносин між «Воно», «Я» і «Над-Я», Фрейд вдається до такого метафоричного порівняння. «Воно» і «Я» — це кінь і вершник. «Я» прагне підкорити собі «Воно», як вершник сильнішого, ніж він, коня. Поки кінь спокійний, він підкоряється вершнику. Якщо ні, то вершник змушений рухатися туди, куди несе його кінь. Врешті-решт виявляється, що коли вершник потурає забаганкам коня, то і «Я» фактично підкорене волі «Воно» і лише створює видимість своєї переваги над ним. Отже, «Я» є вірним слугою «Воно».

Не менш складними є й відносини між «Я» і «Над-Я». Подібно до «Воно», «Над-Я» може панувати над «Я», виступаючи, наприклад, у ролі совісті. Це своєрідний адвокат внутрішнього світу людини.

«Я» виявляється у лещатах надзвичайно глибоких суперечностей з боку «Воно» і «Над-Я». За словами З. Фрейда, «Я» є нещасною істотою, яка служить трьом панам і тому може зазнавати утисків з трьох боків: з боку зов­нішнього світу, з боку «сексуальних бажань «Воно» і з боку суворого «Над­Я». Крім того, існує невідповідність вимог «Воно» і вимог неповноцінності та інші дискомфортні стани психіки.

Глибшу диференціацію «Воно» Фрейд а дав його учень К.-Г. Юнг. Він виділив, крім «особистісного несвідомого як відображення в психіці індивідуального досвіду, ще глибший шар — «колективне несвідоме», яке є відображенням досвіду попередніх поколінь. Його змістом є, за Юнгом, загальнолюдські прообрази-архетипи. Тобто воно охоплює образи, які однакові для всіх часів і народів — колективне несвідоме, хоча за своєю природою первинне певним чином залежить від індивідуального несвідомо­го. Воно змінюється, стає усвідомленим і сприйнятим. Юнг стверджував, що не існує жодного відкриття в науці чи мистецтві, яке б не мало прообразу в колективному несвідомому. Цей прообраз сягає своїми витоками най­давніших архетипів тих часів, коли «свідомість ще не думала, але сприймала». На архетипах ґрунтуються міфи, сновидіння, символіка художньої творчості. Вплив архетипу полягає в тому, що він полонить психіку своєю силою і змушує суб’єкта вийти за межі людського, виявитися в лоні надлюдського. Архетип — найінтимніша частина людської психіки, і ми оберігаємо її як особисту таємницю. Якщо особисті образи переживаються суб’єктом, то колективні образи походять не з життєвого досвіду, а з досвіду предків. Завдяки архетипам здійснюється смисловий зв’язок епох і генерацій, підтримується духовна цілісність культур.

*Колективне несвідоме — образ світу, що сформувався ще в прадавні часи і виражається, як правило, мовою символів, а найвідомішою формою для вираження свідомого є словесна.*

Отже, структура свідомості охоплює індивідуальне і колективне несвідоме, які, поєднуючись, суттєво доповнюють одне одного.

Свідомість набуває своєї завершеності та цілісності через самосвідомість, яку розглядають у двох аспектах:

* як усвідомлення людиною самої себе, свого становища у світі, своїх інтересів і перспектив, тобто власного «Я»;
  + як спрямованість свідомості на саму себе або усвідомлення кожного акту свідомості. Ці підходи до розуміння самосвідомості є взаємодоповнюючими.

*Самосвідомість — здатність людини поглянути на себе збоку, тобто дистанціюватися від себе, побачити себе очима інших.*

Через це людину так хвилює думка інших людей. Якщо людина не має такої здатності, то це є ознакою психічного захворювання.

Дистанціювання від себе забезпечується завдяки комунікації. Людина усвідомлює, постійно звертається до себе як внутрішнього співрозмовника, хоча й постійно промовляє «про себе» способами внутрішнього мовлення: немовби конспективно пояснює собі те, що діється, оцінює події, людей, саму себе. Тому для розвитку самосвідомості важливо розвивати внутрішнє мовлення. Найкращим засобом для цього є читання книг (ТУ, якщо й не гальмує розвиток свідомості, то вже напевно не розвиває її інтенсивно), мис­тецтво, філософія, осмислене спілкування з якими дає широкий вибір засобів для духовного зростання, змогу стати дійсним суб’єктом свого життєвого процесу. Засобом розвитку самосвідомості може бути і релігія. Зокрема, сповідь у християнстві розвиває у людини фундаментальні для са­мосвідомості здатності: самоаналіз, самооцінку, самовибудову (каяття). Схожі дії вироблені й в інших релігіях, зокрема в конфуціанстві.

Засобом закріплення й розвитку самосвідомості є пам’ять, яка зберігає й репрезентує в межах свідомості минуле й, отже, уможливлює дистанціювання від теперішнього та майбутнього.

Самосвідомість виконує такі функції:

* самопізнання — охоплює самовідчуття (відчуття власного тіла, свого місця у просторі);
* самоспостереження і самоаналіз (на який здатні небагато людей);
* самооцінки — включає самопочуття (емоційна оцінка своєї життєвої ситуації та себе в ній), оцінку себе відповідно до певних життєвих еталонів, рівень домагань (оцінку наперед моїх бажань і здобутків);
* саморегуляції — передбачає таку послідовність виявів самосвідомості як самоконтроль, самодетермінація, самотворення.

Отже, свідомість є складним і багатофункціональним феноменом, однією з особливостей людини, які визначають її специфічний стан у світі, її особливий онтологічний статус. Філософія виокремлює такі основні типи відношення свідомості до світу: а) пізнання (однією з форм існування свідомості є знання); б) практика як цілеспрямована діяльність людини завдяки свідомості; ціннісне ставлення до світу, людини, суспільства, що визначається системою моральних, естетичних, етичних та інших норм, прийнятих у суспільстві.

Зрозуміти повною мірою свідомість у всьому багатстві її функцій, у розмаїтті її виявів можна лише в контексті всієї культури людства, всієї його історії.

8.6. Пізнання як предмет філософського аналізу

Філософія, на відміну від інших історичних типів світогляду (міфології та релігії), здійснює свою світоглядну функцію на основі теоретичного ставлення до дійсності. Вона протиставляє міфологічному антропоморфізмові — уявленню про світ як поле дії об’єктивних деперсоніфікованих сил, традиційності й безпосередності міфу — свідомий пошук та відбір достовірних суджень на основі логічних і пізнавальних критеріїв. У філософії, як у теоретичній свідомості загалом, модель світу не просто постулюється, задається на основі традиції, віри чи авторитету. Прийняттю філософських тверджень про світ передує обґрунтування, пе­реконання в правомірності певної точки зору. А це пов’язано з рефлексивним аналізом пізнавального процесу, що постає як пошук істини.

Отже, філософія як гносеологія здійснює аналіз процесу пізнання в контексті певних меж і можливостей у відношенні «людина—світ». Філософське питання «що є істина? » стосується передусім, не конкретних аспектів пізнавального ставлення до світу, пов’язаних з вирішенням окремих завдань людського існування, а принципової спроможності людини пізнати світ, проникнути у його сутність, охопити його своєю свідомістю. Йдеться про прагнення одержати відповідь на запитання: який він є, чи збігається його структура із структурою мислення про нього, а якщо збігається, то якою мірою? Дослідження цього запитання від самого початку існування філософії є наслідком розв’язання світоглядної проблематики. А різні світоглядні позиції й філософські вчення про світ і буття загалом суттєво залежать від відповіді на нього. Існування так званої «пізнавальної тенденції» у будь- якому філософському знанні не обов’язково визначається присутністю розвинутої теорії пізнання як особливого розділу філософії. Так, приміром, у давньогрецькій філософії (VIII ст.) були сформульовані глибокі ідеї про співвідношення думки та її змісту, істини та омани. Але про це йшлося в єдиному онтологічному вимірі. Диференціація філософського знання влас­тива пізнішим стадіям еволюції філософії (починаючи з філософії Нового часу).

8.7. Сутність пізнання у філософській традиції

Пізнання є специфічним різновидом духовної діяльності людини, процесом осягнення навколишнього світу, отримання й нагромадження знань. А знання — це інформація про світ, яка існує у формі певної суб’єктивної реальності, ідеальний образ дійсності. Іншими словами, пізнання і знання відрізняються одне від одного як процес і результат. Процес пізнання охоплює певну кількість взаємоорганізованих елементів: об’єкт, суб’єкт, знання як результат дослідження. У своїй відносній самостійності людина і є тим суб’єктом, якому протистоїть об’єкт. У зв’язку з цим постає питання про можливості пізнання людиною навколишнього світу. «Що я можу знати?» — запитує І. Кант. Протистояння суб’єкта та об’єкта надає питанню про можливість пізнання певну парадоксальність, що призводить до виникнення різноманітних концепцій пізнання.

Гносеологія як специфічна теорія пізнання набула динамічного розвитку в XVII—XVIII ст., постаючи в різних концепціях. Емпіричну концепцію розробили англійці Ф. Бекон, Дж. Локк і Т. Гоббс. Першим заявив про емпіризм та експериментальну науку Бекон. Він вважав, що науки, які вивчають пізнання та мислення, є ключем до всіх інших наук, бо вони мають у собі «розумове знаряддя», яке дає розумові вказівки або попереджає щодо помилок («примар»). Бекон вважав, що поширена на той час логіка не є корисною для набуття знань. Порушуючи питання про новий метод «іншої логіки», він наголошував, що нова логіка, на відміну від суто формальної, повинна виходити не тільки з природи розуму, але й з природи речей, «не вигадувати та надумувати», а відкривати й відображати те, що здійснює природа, тобто бути змістовною та об’єктивною.

Ф. Бекон розрізняє три основні шляхи пізнання:

1. «Шлях павука» — здобуття істини із чистої свідомості. Він був головним у схоластиці, яку Бекон піддав різкій критиці, підкреслюючи, що витонченість природи значно переважає витонченість міркувань.
2. «Шлях мурахи» — вузький емпіризм, збір роз’єднаних фактів без їх концептуального узагальнення.
3. «Шлях бджоли» — єднання обох шляхів, здібностей досвіду та розсудку, тобто чуттєвого та раціонального.

Вболіваючи за таке поєднання, Ф. Бекон, проте, віддавав пріоритет дослідному пізнанню. Він вважав справжнім знаряддям у дослідженні законів («форм») природних явищ, здатним зробити розум адекватним природним речам, індукцію — сформований ним емпіричний метод пізнання. На його думку, саме адекватність розуму природним речам є головною метою наукового пізнання, а не «заплутування супротивника аргументацією». Цікаве надбання Ф. Бекона — виявлення та дослідження глобальних помилок пізнання («ідолів», «примар» розуму). Важливим засобом їх подолання він вважав надійний метод, принципи якого повинні бути законами буття. Метод — органон (інструмент, знаряддя) пізнання, його необхідно постійно пристосовувати до предмета науки, але не навпаки.

Отже, емпірики вважали, що основою пізнання є досвід, а чуттєві форми визначають результати отриманої наукової інформації. Порівняно з логічними формами почуття має перевагу щодо достовірності, в той час як логічне мислення здатне спрямовувати пізнання в помилкове русло.

Близьким за змістом до емпіризму є поняття «сенсуалізм». Сенсуалісти відводили логічному мисленню роль певного шостого чуття, яке впорядковує емпіричний матеріал, який надають інші п’ять органів чуття. Приміром, Дж. Локк вважав, що знання не має в собі нічого того, що не було присутнім у чуттєвому досвіді.

Поняття «сенсуалізм» вживається для характеристики представників ранньої філософії, а саме — тих, які надавали почуттям перевагу над розумом. Після Ф. Бекона для характеристики такої гносеологічної концепції почали використовувати поняття «емпіризм», який виник на хвилі зростаючого природознавства.

До раціоналістів у гносеології належать учені, які ставлять розум, логічне мислення над почуттям. Раціоналісти вважають, що органи почуттів надають лише поверхове та ілюзорне знання, а справжню наукову істину можна встановити лише на основі строгого логічного аналізу.

Вся філософія та гносеологія Декарта охоплена переконанням у безмежності людського розуму, у надзвичайній силі пізнання, мислення та понятійного бачення сутності речей. Щоб побудувати храм нової, раціональної культури, потрібний чистий «будівельний майдан», тобто спочатку слід «розчистити ґрунт» від традиційної культури. Цю роботу, за Декартом, виконує сумнів: усе є сумнівним, безсумнівним є лише факт самого сумніву. Для Декарта сумнів — це не порожній скептицизм, а дещо конструктивне, всезагальне та універсальне.

Після того як сумнів розчистить ґрунт для нової раціональної культури, до справи залучається «архітектор», тобто метод. За його допомогою і перед судом розуму постають всі загальноприйняті істини. Саме чистий розум спроможний, на думку Декарта, перевірити ґрунтовність їх претензій репрезентувати справжню істину. Тільки розум, озброєний такими засобами мислення, як інтуїція та дедукція, може досягнути у всіх галузях знань повної достовірності, але якщо керуватиметься істинним методом. Такий метод є су­купністю простих і точних правил, строге дотримання яких і зумовлює запобігання прийняттю помилкового за істинне.

Правила раціонального методу Декарта передбачають поширення на все достовірне знання способів дослідження, які ефективно застосовуються в математиці (в геометрії). Це означає необхідність дотримуватися чіткого й прозорого мислення, розкладати кожну проблему на її складові елементи, методично переходити від доведеного до недоведеного, не залишаючи прогалин у логічному ланцюгу дослідження.

Свій раціоналістичний метод Декарт протиставляв як індуктивній методології Бекона, щодо якої він висловлювався позитивно, так і традиційній схоластизованій формальній логіці, яку піддавав різкій критиці. Він вважав за необхідне очистити її від шкідливих і непотрібних схола­стичних нашарувань та доповнити тим важливим, що допомогло б відкрити нові достовірні істини. Таким засобом Декарт вважав інтуїцію.

Німецька класична філософія, передусім її основоположник І. Кант, вперше спробувала пов’язати проблеми гносеології з дослідженням історичних форм діяльності людей, стверджуючи, що об’єкт як такий існує лише у формах діяльності суб’єкта. Головне питання своєї гносеологічної концепції — про джерела та межі пізнання — І. Кант сформулював як питання про можливості апріорних синтетичних суджень, які дають нове знання у кожному з трьох головних видів знання — математиці, теоретич­ному природознавстві та метафізиці як пізнанні істинно сущого. Вирішуючи ці питання, І. Кант досліджував три головні характеристики пізнання — чуттєвість, розсудок та розум. Він вважав природним, фактичним та очевид­ним станом мислення діалектику, оскільки існуюча логіка не спроможна задовольнити актуальних потреб у сфері розв’язання природничих та соціальних проблем. У цьому зв’язку І. Кант розподілив логіку на загальну (формальну) — логіку розсудку та трансцендентальну — логіку розуму, яка є початком діалектичної логіки.

Трансцендентальна логіка має справу не тільки з формами поняття про предмет, а й з ним самим. Вона не відволікається від будь-якого предметного змісту, а, виходячи з нього» вивчає походження та розвиток, обсяг та об’єктивну значущість знань. Якщо в загальній логіці головним прийомом є аналіз, то в трансцендентальній — синтез, якому І. Кант відвів роль та значення фундаментальної операції мислейння, бо саме за його допомогою відбувається формування нових наукових понять щодо предмета.

Головні логічні форми мислення І. Кант вбачав у категоріях. Будучи апріорними формами розсудку, вони є загальними схемами діяльності суб’єкта, умовами досвіду, які його впорядковують, а також універсальними регулятивами пізнання.

Важливу роль у розвитку гносеології І. Канта відіграло вчення про антиномії. Він вважав, що спроба розуму вийти за межі чуттєвого досвіду й пізнати «речі в собі» зумовлює суперечності, антиномії чистого розуму. Стає можливим виникнення під час міркувань двох суперечливих, але однаково обґрунтованих суджень, яких в І. Канта чотири пари (наприклад, «світ конечний —світ нескінченний»).

Якщо І. Кант у формі трансцендентальної логіки окреслив лише контури діалектичної логіки, то Г.-В.-Ф. Гегель чітко виклав її зміст як цілісну систему знань, як логіку розуму. При цьому він анітрохи не применшував ролі та значення формальної (розсудкової) логіки в пізнанні. Водночас Гегель зважав на обмеженість формальної логіки, яка розглядає форми мислення у їх нерухомості, поза їх взаємозв’язком та субординацією. Він наголошував, що не можливо зрозуміти предмет, не усвідомлюючи особливостей попереднього шляху розвитку. Джерелом розвитку він вважав суперечність, яка є не тільки «коренем всякого руху та життєвості», але й фундаментальним принципом всякого пізнання.

Г.-В.-Ф. Гегель вперше залучив практику до контексту гносеологічних проблем, зробивши її центральною категорією своєї логіки. Він стверджував, що діалектика як логіка та теорія пізнання належить не тільки теоретичній, але й практичній ідеї, є не тільки засобом розвитку пізнання, а й знаряддям «добра», «волі» й «життя».

Гносеологічна проблематика була на провідних ролях у російській філософії наприкінці XIX — першій половині XX ст. Йдеться, передусім, про таких релігійних філософів, як В. Соловйов, М. Бердяєв, П. Флоренський, С. Булгаков, Г. Шпет та ін.

В. Соловйов намагався обґрунтувати «органічну логіку» як одну з трьох складових філософії на рівні з метафізикою та етикою, чітко розмежовував елементарну, формальну логіку та філософську — «органічну» логіку. Перша з них має справу тільки із загальними формами мислительного процесу й не стосується філософії. Логіка філософська стосується не процесів мислення у його загальних суб’єктивних формах як емпірично даних, а об’єктивного характеру мислення, яке пізнає.

Специфічну рису філософської логіки він вбачав у її змістовності \* маючи на увазі відношення суб’єктивних форм людського розуму до незалежної від нього дійсності, яка саме завдяки ним і пізнається. Змістовний характер філософська логіка отримує через свій метод розвитку, побудови знання. Цим методом, на думку Соловйова, є діалектика, яка є специфічним філософським мисленням і водночас вченням про пізнання, тобто гносеологією. Він вважав, що сфера «цілісного знання» охоплює три складові: позитивну науку, абстрактну філософію і теологію. Ці три галузі, в свою чергу, втілюють у собі відповідно три головні види знань. В. Соловйов виокремив такі різновиди знань, як емпіричні та теоретичні, істинні та неістинні, абсолютні та відносні, формальні та змістовні, безпосередні та опосередковані тощо.

Усе багатство знань — це формоутворення «знання загалом», різновидами якого є, на думку Соловйова, помилка, вигадка та неправда.

Критерієм істини він вважав синтетичний критерій, що містить в собі реалістичний (адекватність зовнішнім речам) та раціоналістичний (логічний, теоретичний) підходи. Однак вирішальним є «матеріальна істина», «фізичний досвід».

На відміну від В. Соловйова, який орієнтувався на раціоналістичну гносеологію, представники ірраціоналістичної гілки в російській філософії піддали її суворій критиці. Так, Л. Шестов був переконаним, що навіть «флегматичні філософи», які винайшли гносеологію, часом робили спробу «неметодологічних виходів», потай сподіваючись прокласти свій шлях до незнаного всупереч «безглуздим доказам» про нібито великі переваги наукового пізнання.

М. Бердяєв, хоча й зазначав, що раціоналістичні гносеології мають у собі багато правомірного, часто називав їх представників (особливо кантіанців) паразитами на дереві пізнання. На його думку, теорія пізнання не має онтологічного підґрунтя, відірвана від практики, а тому пізнання в ній не є функцією життя. Тому їй необхідно відмовитися від відірваності, повернутися до живих коренів буття, до такого пізнання, яке є функцією цілісного процесу життя.

Інтуїтивіст Микола Лоський (1870—1965) виходив з того, що теорію знання слід вибудовувати, не спираючись на жодну теорію, вироблену іншими науками, тобто не користуватись твердженнями інших наук як засновками. Теорію знання потрібно розпочинати з аналізу дійсних на даний момент переживань. За такого аналізу, на думку Лоського, можна використовувати здобутки інших наук, але тільки як матеріал, а не як основу для теорії пізнання. Адже знання не є копією, символом чи явою дійсності для суб’єкта, який пізнає. Знання — це сама дійсність, саме життя, яке аналізується шляхом порівняння.

К. Маркс і Ф. Енгельс запропонували діалектико-матеріалістичну гносеологію. Вона передбачає розуміння пізнання як певної форми духовного виробництва, як процесу відображення дійсності, яка існує незалежно від свідомості, передуючи їй. Процес пізнання цієї дійсності є принципово можливим і становить активне творче відображення реальності у процесі зміни її людьми, тобто в процесі суспільної практики.

Процес пізнання, за Марксом та Енгельсом, детермінований соціокультурними факторами й здійснюється не ізольованим суб’єктом як «гносеологічним Робінзоном», а людиною, яка є соціальною істотою, тобто сукупністю усіх соціальних відносин. Активність цієї людини — найваж­ливіша передумова пізнавального процесу.

Гносеологія як сукупність знань про пізнавальний процес та його загальні характеристики є висновком, підсумком, квінтесенцією історії пізнання, усієї матеріальної та духовної культури.

Найважливішим принципом діалектико-матеріалістична гносеологія вважає єдність діалектики, логіки і теорії пізнання, але, на відміну від гегелівського підходу, ця єдність розвинута на ґрунті матеріалістичного розуміння історії. А елементи діалектики (закони, категорії та принципи), будучи відображенням загальних законів розвитку об’єктивного світу, водночас є загальними формами мислення, універсальними регулятивами пізнавальної діяльності загалом.

В умовах сучасного філософського плюралізму характерним є прагнення філософів до синтезу найплідніших гносеологічних ідей та концепцій, розроблених різними напрямами, школами, течіями. При цьому кількість гносеологічних концепцій, спрямованих на науку, значно переважає орієнтованих на позанаукові форми ставлення до світу. В першому випадку йдеться про сцієнтичні течії — неореалізм, постпозитивізм (особливо філософію науки), аналітичну філософію, структуралізм та постструктуралізм, у другому — про антисцієнтичні течії (екзистенціалізм, філософську антропологію, герменевтику, феноменологію, різні філософсько-релігійні течії).

Постпозитивізм — сучасна форма позитивістської філософії, що прийшла на зміну логічному позитивізму. Її представниками є К. Поппер, Т. Кун, І. Лакатос, П. Фейєрабенд, С. Тулмін та ін. Якщо логічний позитивізм займався здебільшого структурою сформованого знання, вивчав його з позицій символічної логіки, то головним предметом постпозитивістської гносеології є розвиток знання в його цілісності. Аналіз механізмів зростання й зміни знання він здійснює на підставі історії науки, а не її результатів, зафіксованих у певних формальних мовних засобах. Цим зумовлене намагання історично, діалектично усвідомити пізнавальний процес як ідею зростання, розвитку знання (К. Поппер та його послідовники); думку про єдність «нормального життя» (кількісне зростання) та «наукових революцій», стрибків (Т. Кун); положення про взаємопроникнення, переходи емпіричного і теоретичного в пізнанні, теорії та практиці тощо.

Послідовники постпозитивізму довели, що «чистих фактів », які б не торкалися будь-яких концептуальних висновків (як вважали логічні позитивісти), не існує, наукові факти завжди «теоретично навантажені». Окрім того, вони вказали на те, що відкриття нового знання та його обґрун­тування — це єдиний процес: виникнення та розвиток нової наукової теорії водночас є обґрунтуванням її.

Аналітична філософія охоплює широке коло гносеологічних ідей, представлена працями Б. Рассела, Л. Вітгенштейна, В. Куайна, Дж. Остіна, Р. Карнапа та ін. Філософсько-гносеологічну проблематику вона розглядає у сфері мови, вирішуючи її на основі аналізу мовних засобів і виразів. Водночас вона наголошує на важливій ролі аналізу в пізнавальній діяльності, намагається використати його для перетворення філософії на струнке й аргументоване знання. Завдяки цьому відбувається певне розмивання меж між філософсько-методологічними та логіко-гносеологічними проблемами, з одного боку, і суто науковими — з іншого.

Усе більшу увагу сучасної аналітичної філософії привертають такі проблеми, як відношення концептуальних засобів до реальності; перетворення аналізу з мети філософсько-гносеологічної діяльності на одне з її пізнавальних знарядь; відмова від розуміння аналізу як жорстко пов’язаного з певною парадигмою знання; розширення самого поняття «аналіз», предметом якого стають будь-які проблеми; прагнення усвідомити ці проблеми на історичних, діалектичних засадах.

Структуралізм і постструктуралізм досліджували філософське та гуманітарне знання. Якщо представники структуралізму (К. Леві-Строс, Ж. Лакан, М.-ІІ.Фукс) головну увагу приділяли структурі зазначених видів знання, то постструктуралісти (Ж. Дерріда, А. Дельоз та ін.) намагались усвідомити структуру та все «позаструктурне» у знанні під кутом зору їх генези та історичного розвитку. Обидва підходи вивчали специфіку та методи гуманітарного знання, загальні механізми його функціонування, відмінності від природничого знання, єдність синхронного та діахронного в пізнанні соціокультурних утворень (мова, мистецтво, література, мода тощо).

Якщо структуралісти вважали, що в дослідженні зазначених явищ структура є об’єктивнішою, важливішою та передує історії, то постструктуралісти схилялись до протилежної точки зору. Вони намагались подолати агностицизм, неісторизм своїх попередників, виявити та про­аналізувати парадокси, які виникають у процесі об’єктивного пізнання людини і суспільства за допомогою мовних структур.

Водночас вважають, що об’єктивність, метод, науковість не мають значення і не є метою пізнавального процесу. А сам пізнавальний процес неможливий без суб’єкта з його бажаннями, уявою та іншими особистісними якостями, без яких, відповідно, неможливе і пізнання. Тому суб’єкт у постструктуралістів не є носієм та захисником знання у будь-якій його понятійно-концептуальній формі. Суб’єкт є і митцем, і чаклуном, і дитиною водночас, бо має на меті за будь-яких умов дістатись реальності, справж­нього буття.

Герменевтика головну увагу приділяє дослідженню особливостей гуманітарного знання, способів його здобуття та відмінностей від природознавства, намагається виявити спільне й відмінне у пізнанні та розумінні. Представниками цього напряму в гносеології є X. Гадамер, Ю. Габермас, М. Гайдеггер, П, Рікьор та ін. Так, Гадамер виходить з того, що реально існують різні способи ставлення людини до світу, серед яких науково-теоретичне його освоєння є лише однією з позицій буття людини. Йдеться про те, що спосіб пізнання, пов’язаний з поняттями «наука», «науко­вий метод», не є єдиним чи універсальним. Істина пізнається не тільки й не стільки за допомогою наукового методу, найважливішими способами її розкриття є філософія, мистецтво та історія. X. Гадамер наголошував, що філософська герменевтика центральною своєю проблемою має розуміння як таке. Та й сама вона є універсальним аспектом філософії, а її головною метою є осягнення «дива розуміння», яке, в свою чергу, є способом існування людини, що пізнає, оцінює та діє. Такий універсальний спосіб оволодіння світом невіддільний від саморозуміння інтерпретатора. За своєю суттю розуміння є пошуком сенсу. Розуміння світу людиною та порозуміння між людьми, на думку Гадамера, відбувається у царині мови, яка є специфічною реальністю.

Ґрунтовною характеристикою людського буття та мислення X. Гадамер вважає їх історичність — визначеність щодо місця, часу, конкретної ситуації. Але соціально-гуманітарні науки не можуть механічно користуватись ме­тодологією природознавства. Необхідно брати до уваги своєрідність їх власного предмета та особливості соціального пізнання. X. Гадамер всіляко акцентував на діалогічному характері герменевтики як логіки питання та відповіді. Він намагався поєднати масштаби філософської герменевтики з платонівсько-гегелівською раціоналістичною діалектикою.

Еволюційна епістемологія — напрям у західній філософсько- гносеологічній думці, головна мета якого — виявити генезу та етапи розвитку пізнання, його форм та методів у контексті еволюції живої природи. Еволюційна епістемологія намагається створити узагальнену теорію розвитку науки, спираючись на принцип історизму і намагаючись опосередкувати крайнощі раціоналізму та ірраціоналізму, когнітивного та соціального, природознавства та соціально-гуманітарних наук тощо. Представлена вона в постпозитивістських моделях зростання і розвитку наукового знання К. Поппера, Т. Куна та С. Тулміна.

Одним з найплідніших її варіантів є генетична епістемологія швейцарського філософа Жана Піаже (1 $96— 1980). Вона ґрунтується на принципі розширення інваріантності знання суб’єкта про об’єкт під впливом змін в умовах досвіду. Піаже зазначав, що епістемологія — це теорія достовірного знання, яке завжди є процесом, а не станом. Основним завданням її є визначення шляху, яким пізнання дістається реальності, а також зв’язків та відносин, які встановлюються між суб’єктом та об’єктом. При цьому суб’єкт у своїй пізнавальній діяльності не може не керуватися певними методологічними нормами й регулятивами. Одним з головних правил генетичної епістемології, на думку Шаже, є «правило співробітництва», згідно з яким, вивчаючи, як зростає людське знання, вона у кожному конкретному випадку вдається до поєднання представників філософії, психології, логіки, математики, кібернетики та інших наук.

8.8. Чуттєве та раціональне в пізнанні

Будь-яке знання є поєднанням двох протилежних сторін — чуттєвого та раціонального знань, які неможливі одне без одного. Органи чуття надають розумові відповідні дані, факти. Розум їх узагальнює й робить певні висновки. Без органів чуття немає й роботи розуму, а чуттєві дані завжди певною мірою усвідомлені, теоретично навантажені, регулюються розумом.

Чуттєве пізнання (живе споглядання) здійснюється за допомогою органів чуття — зору, слуху, дотику та ін., які щодо людини є продуктами не тільки біологічної еволюції, а й всесвітньої історії. Органи чуття — єдині «двері», які відкриті для інформації про навколишній світ, яка потрапляє до свідомості. Живе споглядання як момент чуттєво-предметної діяльності здійснюється у трьох головних взаємопов’язаних формах. Це — відчуття, сприйняття та уявлення.

*Відчуття — відображення у свідомості людини певних сторін, якостей предметів, які безпосередньо діють на органи чуття.*

Відчуття можна розділити на зорові (відіграють чи не найважливішу роль), слухові, дотичні, смакові, нюхові. Як правило, відчуття є складовою більш складного образу — сприйняття.

*Сприйняття — цілісний образ предмета, безпосередньо даний у живому спогляданні в сукупності всіх його сторін, синтез певних окремих відчуттів.*

*Уявлення — узагальнений чуттєво-наочний образ предмета, який справляв вплив на органи чуття в минулому, але вже не сприймається зараз.*

До уявлень відносять образи пам’яті (куполи Святої Софії чи Лаврська дзвіниця), образи уяви (мавка, лісовик) тощо. Порівняно із сприйняттям в уявленні немає безпосереднього зв’язку з реальним об’єктом. Це аморфний, нечіткий образ предмета, але в ньому наявне елементарне узагальнення з виділенням певних загальних ознак та відкиданням неістотних.

Живому спогляданню властиве відображення зовнішнього світу в наочній формі, присутність безпосереднього (без проміжних ланок) зв’язку людини з дійсністю, відображення переважно зовнішніх сторін та зв’язків, початок занурення у внутрішні закономірності та зв’язки на основі первинного узагальнення чуттєвих даних.

Отже, немає «чистої» чуттєвості, яка була б вільною від впливу мислення. Але роль чуттєвого відображення в пізнанні є особливою, навіть якщо зважати на значне зростання ролі мислення, абстрактно-ідеалізованих об’єктів у сучасній науці.

Раціональне пізнання найбільш повно й адекватно виражене в мисленні.

*Мислення — активний процес узагальнення й опосередкованого відображення дійсності, який забезпечує розгортання на основі чуттєвих даних закономірних зв’язків цієї дійсності та вираження їх у системах понять.*

Відбувається воно в найтіснішому зв’язку з мовою, а його результати фіксуються в мові як у певній знаковій системі, що може бути природною та штучною (математична, формально-логічна мова, хімічні формули тощо). Мислення людини є не тільки природною якістю, але набувається людиною як соціальним суб’єктом у процесі історії, предметної діяльності та спілкування. Певною мірою рівень соціального буття зумовлює спосіб мислення конкретної епохи, своєрідність логічних структур та зв’язків на кожному її етапі.

Зважаючи на давню філософську традицію, яка сягає античності, виділяють два основні рівні мислення — розсудок і розум.

*Розсудок — початковий рівень мислення, де оперування абстракціями відбувається в межах певної незмінної наперед заданої схеми.*

Це здатність послідовно й коректно будувати свої думки, класифікувати й систематизувати факти. Поняття тут розглядається як стале, незмінне, поза його розвитком та взаємозв’язками. Головною функцією розсудку є розкладання та обчислення. Розсудок є побутовою, повсякденною формою мислення, іншими словами — здоровим глуздом. Логіка розсудку — це формальна логіка, яка більше переймається готовим знанням, ніж становленням його змісту. Вона вивчає структуру висловлювань і доведень.

*Розум — вищий рівень раціонального пізнання, якому властиві творче оперування абстракціями та рефлексією, спрямованість на усвідомлення власних форм та передумов, самопізнання.*

На цьому рівні легше сягнути сутності речей, їх законів та суперечностей. Поняття тут беруться до розгляду в їх взаємозв’язку, розвитку й всебічно. Головним завданням розуму є поєднання різнобічного, навіть протилежного; занурення у глибинні причини та чинники досліджу­ваних явищ. Розум формує та розвиває знання в єдності з його формою та змістом. Процес розвитку мислення передбачає взаємозв’язок та взаємоперехід розсудку і розуму. Такий взаємоперехід тяжіє у бік переходу до відносно сталих систем знання, тобто йдеться про процедуру формалізації: перехід від розуму до розсудку.

Основою форм мислення (логічних форм) є поняття, судження та умовивід, на основі яких вибудовуються складніші форми.

*Поняття — форма мислення, яка відображає загальні історичні зв’язки, сутнісні ознаки явищ, поданих у їх визначеннях.*

Наприклад, у визначенні «університет — вищий навчальний заклад» відображена така сутнісна ознака цієї інституції, яка відрізняє її від інших закладів. Поняття бувають споріднені та протилежні за змістом, близькі та віддалені за рівнем абстрагування. Найзагальніші поняття (найабстрактніші — найширші за обсягом та найбідніші за змістом) — це філософські поняття, категорії: «сутність», «явище», «свідомість» та ін. Найабстрактніша фі­лософська категорія — «буття» є первинною і центральною у філософських системах (онтології) Гегеля, Парменіда, Гайдеггера та інших філософів різних часів. Поєднані поняття складаються у словосполучення. Наприклад, філософські категоріальні сполучення: «суб’єктивний ідеалізмі, «категоричний імператив», «географічний детермінізм».

*Судження — форма мислення, яка відображає явища, процеси дійс­ності, їх зв’язки.*

Ця мислительна конструкція втілюється в оповідне речення, яке може бути істинним («Київ розташований біля Дніпра») або помилковим («Москва є столицею України»). У судженні можуть відображатися не тільки сутнісні й загальні характеристики явищ, а й другорядні (приміром, у судженні «Університет є чотирнадцятиповерховою будівлею» відображена другорядна ознака закладу).

З понять та суджень складається умовивід, який є рухом від одних понять до інших і відображає процес отримання нових результатів у пізнанні.

*Умовивід — форма мислення, завдяки якій з попередньо здобутого знання з одного чи декількох суджень виводиться нове знання теж у вигляді судження.*

Приклад умовиводу: 1. Вся давньогрецька філософія онтологічна. 2. Аристотель — давньогрецький філософ. 3. Отже, Аристотель переймався онтологією (висновок, результативне знання).

Щоб отримати істинне результативне знання, необхідно не тільки мати істинні засновки (посилки), але й дотримуватись правил висновку. Є індуктивні (рух думки від одиничного, окремого до загального) та дедуктивні (від загального до одиничного) умовиводи.

Раціональне пізнання пов’язане не тільки з чуттєвими, але й з нераціональними (ірраціональними, надраціональними) формами пізнання. В результаті пізнання іншим, ніж раціональний, шляхом набувається знання іншого ґатунку. Тут відіграють важливу роль уява, фантазія, емоції, афекти, інтуїція, одкровення, тобто здатність безпосереднього осягнення істини без передуючого логічного розкладу та доведень.

Релігійні філософи-ірраціоналісти (Г. Сковорода, М. Бердяєв та ін.) спиралися у своїх гносеологічних концепціях саме на надраціональне пізнання, наголошуючи на ролі одкровення, «осяяння» істиною. Важливу роль інтуїції зазначали й деякі раціоналісти. Так, Декарт вважав, що для ефективної реалізації його методу необхідна інтуїція, за допомогою якої можна усвідомити першопринципи. Важливою, на його думку, є також дедукція, яка дає змогу отримати результати, висновки з першопринципів, начал усього.

Інтуїція як єдиний правомірний засіб пізнання була висунута на передній план у гносеології А. Бергсона, який вважав її справжнім філософським методом і протиставляв її інтелекту. На його думку, в інтуїції відбувається безпосереднє злиття об’єкта з суб’єктом. І якщо в науці панують інтелект, логіка, аналіз, то для художньої творчості характерною є саме інтуїція, яка близька до інстинкту.

У феноменології Е. Гуссерля інтуїції теж відводиться провідна роль. Вона постає «сутнісним баченням», «ідеацією», безпосереднім спогляданням загального. А в психоаналізі З. Фрейда інтуїція — це прихований несвідомий першопринцип творчості.

Своєрідно тлумачили співвідношення раціонального та ірраціонального, інтуїтивного та дискурсивного (логічного, понятійного) аспектів пізнання російські філософи-інтуїтивісти. Приміром, на думку Семена Франка (1877— 1950), існує нерозривний взаємозв’язок між раціональним (прозорим, світлим) та ірраціональним (дійсним, істинним) знанням. Але перевагу він надавав ірраціональному, стверджуючи, що в певних сферах буття розум неспроможний. Саме там і починається царина ірраціонального пізнання, яке й відкриває людині істину.

Згідно з міркуваннями М. Лоського, інтуїтивізм, стверджуючи, що знання не є копією, символом чи явищем дійсності для суб’єкта, який пізнає, а є самою дійсністю, яка піддана диференціації шляхом порівняння, скасовує протилежність між знанням та буттям.

Водночас пізнання (єдність чуттєвого й раціонального) тісно пов’язане з розумінням, що є головною категорією герменевтики — впливової течії в сучасній філософії, про яку вже йшлося вище. На думку X. Гадамера, істину нездатний пізнати чи повідомити хтось один. Необхідно всіляко підтримувати діалог, надати можливість висловити свою думку й будь-якому опонентові.

В. Дільтей тлумачить розуміння як занурення в духовний світ автора тексту яке нерозривно пов’язане з реконструкцією культурного контексту його творіння. М. Гайдеггер вважав розуміння специфічно людським ставленням до дійсності, способом буття людини у світі. На думку X. Гадамера, розуміння передуючої культури невіддільне від саморозуміння інтерпретатора. Тому об’єктом розуміння є не зміст, закладений автором у текст, а предметна сутність справи, з усвідомленням якої пов’язаний текст, у тому числі — історія. Але розуміння, за Гадамером, — це ще й мовна проблема. Його можна сягнути в «медіумі мовності», і доведень воно не потребує.

Важливою ознакою знання є його динаміка, тобто воно зростає, змінюється, розвивається, трансформується. Це розуміли вже давні греки. Г.- В.-Ф. Гегель охопив цю специфіку знання висловом про те, що «істина є процес», а не готовий результат. Залежно від руху знання, його вдоско­налення, заперечення старих істин і переходу до нових пізнавальний шлях до істини можна уявити як пульсацію, взаємопереходи істини й помилки. Це рух від міфу до логосу, від логосу— до «переднауки», від «переднауки» — дм науки і далі: від класичної науки — до некласичної і до посткласичної, тобто від менш досконалого знання до більш досконалого. І цей шлях є нескінченним.

Зазначена проблема зростання знання є центральною у постпозитивістській філософії науки. Приміром, К. Поппер, формуючи свою концепцію зростання знань, виходив із засновку про особливості зростаючого знання, яке є цілісністю, що розвивається. Але зростання знання не є накопичувальним процесом, його не можна звести до збирання спостережень. Це й заперечення певних теорій, заміщення їх кращими, подолання помилок. Цей процес певною мірою можна порівняти з дарвінівським природним відбором, якщо розглянути останній як окремий випадок загальносвітових еволюційних процесів. А Т. Кун намагався виявити загальний механізм розвитку науки як єдиного цілого, поєднуючого «нормальну науку» з наукою у стрибку (під час наукових революцій).

Згідно з С. Тулміним, еволюційно-епістемологічний підхід до змісту теорій передбачає розгляд його як своєрідної популяції понять, загальний механізм розвитку яких може бути поданий як взаємодія наукових та позанаукових, соціальних чинників. Раціональні компоненти при цьому, на його думку, переважають. А Й. Лакатос вважав, що зростання й розвиток наукового знання є зміною багатьох невід’ємно пов’язаних між собою науково-дослідницьких програм.

Наукове пізнання — це процес (система знань), який розвивається і охоплює два рівні — емпіричний та теоретичний. На емпіричному рівні переважає живе споглядання — чуттєве пізнання. Раціональний момент та його форми (поняття, судження) хоча й присутні, але підпорядковані чуттєвості. Тому об’єкт, який досліджується, відображається переважно через його зовнішні зв’язки та вияви, що є доступними для живого споглядання. Значною мірою вони відображають і внутрішні відносини. Збір фактів, їх первинне узагальнення, аналіз експериментальних даних та їх систематизація і класифікація — це специфічні ознаки емпіричного пізнання.

Емпіричне, дослідне випробування спрямоване безпосередньо на об’єкт і опановує його за допомогою таких засобів, як порівняння, вимірювання, спостереження, експеримент, аналіз, індукція. Тим часом дослідження не буває сліпим: воно планується, конструюється за допомогою теорії. З цієї причини так звані емпіричні факти завжди мають теоретичне навантаження. Початок науки — це не самі по собі предмети, не голі факти, а теоретичні схеми, концептуальні каркаси дійсності. Вони складаються з абстрактних, ідеальних конструктів. Це —постулати, визначення, принципи, концептуальні моделі тощо. На думку К. Поппера, абсурдною є віра в те, що можна почати наукове дослідження з «чистого споглядання», не маючи чогось на зразок теорії. І тому певна концептуальна точка зору є необхідною. Навіть достеменна перевірка ідей досвідом сама, за Поппером, живиться ідеями. Експеримент є дією, яка планується і на кожному кроці скориговується теорією. Тобто людина сама формує свій досвід.

Теоретичному рівню наукового пізнання властиве переважання раціонального моменту - понять, теорій, законів та інших форм, пов’язаних з діяльністю мислення. Живе споглядання при цьому не заперечується, але стає підпорядкованим. Теоретичне пізнання відображає явища в їх внутрішніх зв’язках та закономірностях, які виявляються в результаті раціональної обробки даних емпіричного знання. Така обробка здійснюється за допомогою систем абстракцій (понятть, умовиводів, законів, категорій, принципів). Мислення на основі емпіричних даних працює з об’єктами дослідження, сягає їх сутності. Прагнучи істинного знання, теоретичне пізнання користується такими пізнавальними засобами, як абстрагування (відхід від певних якостей та відношень речей), ідеалізація (процес створення суто мислительних речей та предметів), синтезу (поєднання в систему набутих у результаті аналізу елементів), дедукція (рух пізнання від загального до окремого, сходження від абстрактного до конкретного тощо).

Межа між емпіричним і теоретичним рівнями пізнання умовна і рухома. Емпіричні дослідження, набуваючи за допомогою експериментів та спостережень усе нових і нових даних, стимулюють просування теоретичного пізнання. А з іншого боку, теоретичне пізнання, розвиваючи та конкретизуючи свій зміст на основі емпіричного дослідження, розкриває ширші обрії для діяльності емпіричного пізнання. На певних етапах розвитку науки відбувається перехід емпіричного у теоретичне і навпаки. При цьому недопустима будь-яка абсолютизація одного з цих рівнів. Емпіризм відносить наукове знання як ціле до емпіричного рівня, принижуючи або заперечуючи теоретичне знання.

А чисте теоретизування недооцінює значення емпіричних даних, часом відкидаючи необхідність всебічного аналізу фактів як джерела й основи теоретичних конструкцій. У такому разі його продуктом є однобічні, догматичні конструкції та концепції (наприклад, соціальні концепції марк­сизму).

Структурними компонентами теоретичного пізнання є проблема, гіпотеза, теорія, які є вузловими ланками побудови й розвитку знання на вищому, теоретичному рівні.

*Проблема (грец. problema—задача) — форма знання, змістом якої є те, що не пізнане людиною, але потребує свого пізнання.*

Іншими словами, це — знання про незнання, питання, яке виникло в процесі пізнання і на яке потрібно відповісти. Проблема не є сталою формою знання. Вона є процесом, який має два моменти руху пізнання: порушення проблеми та її розв’язання. Необхідним при цьому є правильне виведення проблемного знання з попереднього узагальнення фактичного матеріалу, вміння правильно поставити проблему. На думку К. Поппера, наука починається не зі спостережень, а саме з проблем, її розвиток є переходом від одних проблем до інших — від менш глибоких до більш глибоких. Проблеми постають внаслідок протиріччя в окремій теорії, зіткнення двох різних теорій, зіткнення теорії із спостереженням.

Розв’язання певної проблеми є суттєвим моментом розвитку знання, під час якого виникають нові проблеми, висуваються певні концептуальні ідеї, гіпотези.

*Гіпотеза (грец. hypothesis — основа, припущення) — форма знання, основою якого є передбачення, сформульоване за допомогою певних фактів, але це знання є невизначеним і потребує доведення.*

Гіпотетичне знання є вірогідним, а не достовірним і потребує перевірки, обґрунтування. В процесі доведення гіпотез одні з них стають істинними теоріями, інші — видозмінюються, конкретизуються, а треті — заперечуються, перетворюються на хибне знання (перевірка дає негативний результат).

Висування нової гіпотези спирається на результати перевірки старої. Це відбувається навіть тоді, коли ці результати були негативними. У цьому зв’язку класичним є приклад висунутої німецьким фізиком Вернером Гайзенбергом (1901—1976) гіпотези про співвідношення невизначеностей, що означало обмеження використання класичних понять у квантовій механіці. Пізніше ця гіпотеза перетворилась на невід’ємний компонент теорії квантової механіки. І навпаки, свого часу популярні гіпотези про існування «теплороду», «флогістону» та «ефіру» не знайшли свого підтвердження і були спростовані, перейшли до розряду хибного знання. Стадію гіпотези пройшла більшість відомих і визнаних за істинні наукових теорій та відкрит­тів. Роль гіпотези в сучасній науці дуже велика. А для того щоб довести чи спростувати гіпотезу, важливими є два типи критеріїв перевірки істинності гіпотетичного знання — теоретичний та практичний. Якщо гіпотеза перевірена й доведена, вона стає науковою теорією, тобто переходить до розряду достовірного, істинного знання.

*Теорія (грец. theoria — спостереження, дослідження) — найрозви­нутіша форма наукового знання, яка дає цілісне, системне відображення закономірних та сутнісних зв’язків певної сфери дійсності.*

Теоріями є класична механіка Ньютона, еволюційна теорія Ч. Дарвіна, теорія відносності А. Ейнштейна, теорія цілісних систем, що самовпорядковуються (синергетика) тощо.

На думку К. Поппера, теорія повинна відповідати двом вимогам: несуперечливості (не порушувати відповідний закон формальної логіки) та спростовності (відкритості для експериментальної перевірки). У сучасній методології науки розрізняють такі головні елементи теорії:

* вихідні засади — фундаментальні поняття, принципи, закони, аксіоми;
* ідеалізований об’єкт — абстрактна модель істотних якостей та зв’язків, речей і явищ;
* логіка теорії, націлена на з’ясування структури та зміни знання;
* сукупність законів та тверджень, виведених із засад певної теорії відповідно до певних принципів.

Характеризуючи сучасні тенденції розвитку наукових теорій, відомий німецький філософ П. Козловський зазначав, що наука нині вагається між ультрареалізмом та функціональністю. З одного боку, вона схиляється до ек­стремального реалізму, де теорія прирівнюється до дійсності та актуалізуються колишні спроби посилити референтність науки. З іншого, наука дедалі більше користується вигадкою, симуляцією як методом та посилює свій функціоналізм. Теорії більше не відшукуються, а вигадуються та конструюються. У природничих науках відбувається «дематеріалізація» досліджень, під час якої контакт з матеріалом здійснюється за допомогою надскладних вимірювальних приладів, а не шляхом чуттєво спостережних вимірювань та зважувань. Дедалі більшу роль відіграє момент фікції, створення нових моделей та їх застосування дослідниками.

Важливим елементом теорії є закон. Теорію певним чином можна розглядати як систему законів, що відображають сутність досліджуваного об’єкта.

*Закон — об’єктивний, істотний, необхідний, сталий зв’язок або від­ношення між явищами.*

Різноманітність видів реальних взаємозв’язків є засадою існування багатьох форм законів, які можна розподілити за певною ознакою: фізичні, закони мислення, загальні тощо.

8.9. Методологія наукового пізнання

У ставленні до методологічної ролі філософії в науковому пізнанні сформувалися умоспоглядально-філософський та позитивістський підходи. Сутністю умоспоглядально-філософського підходу (натурфілософія, філософія історії) є пряме виведення вихідних положень наукових теорій безпосередньо з філософських принципів, крім аналізу спеціального мате­ріалу науки (концепції Шеллінга та Гегеля). А позитивізм вважає науку філософією. Отже, якщо в першому випадку роль філософії в науковому пізнанні абсолютизується, то у другому — принижується або навіть зовсім заперечується.

Історія пізнання в самій філософії вказує, що філософія впливає на наукове пізнання певною мірою на всіх його етапах, але найбільше — при побудові теорій, особливо фундаментальних. Найактивніше це відбувається під час стрімкого ломання понять та принципів у процесі наукових ре­волюцій. Але такий вплив може бути як позитивним, так і негативним. Це залежить від того, якою саме філософією керується вчений. «Погана філософія, — казав В. Гайзенберг, — потайки винищує хорошу фізику». Суттєвий вплив на розвиток наукового пізнання філософія справляє своєю умоспоглядально-прогнозуючою функцією: в її надрах відтворюються ідеї, наукова значущість яких підтверджується через великий проміжок часу (Демокріт про атоми; Ленін про невичерпність електрона). Крім того, принципи філософії при переході від умоспоглядання до теоретичного дослі­дження виконують селективну функцію. Йдеться про відбір вченим раціональних конструкцій, які є адекватними його власним філософським уявленням.

Вплив філософських принципів на процес наукового дослідження завжди здійснюється не прямо й безпосередньо, а через методи, форми та концепції інших методологічних рівнів. Філософські методи не завжди наявно сповіщають про себе в процесі дослідження, вони можуть засто­совуватись як свідомо, так і стихійно. Але будь-яка наука оперує елементами всезагального значення (закони, категорії, причини), які перетворюють цю науку на прикладну логіку, просякнуту філософією. Філософські принципи функціонують щодо науки у формі загальних регулятивів, універсальних норм, що створюють у своїй сукупності методологічну програму найвищого рівня. Ця програма повинна бути гнучким і динамічним загальним керівництвом дослідження. Філософія створює певні універсальні моделі реальності, які формують погляд вченого на предмет дослідження, ске­ровують його вибір загальних пізнавальних засобів (категорій, принципів), а також певних світоглядних та ціннісних орієнтирів. Особливо це стосується гуманітарних наук.

Науковими методами емпіричного дослідження є спостереження — цілеспрямоване сприйняття явищ дійсності (їх опис та вимірювання), порівняння та експеримент, які передбачають активне втручання в процеси.

Серед наукових методів теоретичного дослідження найпоширенішими є формалізація, аксіоматичний та гіпотетико-дедуктивний методи.

*Формалізація (лат. formalis — складений за формою) — відображення змістовного знання у формалізованій мові, яка створюється для точного вираження думок з метою запобігання можливості неоднозначного розуміння.*

Йдеться про оперування знаками, формулами у міркуванні про об’єкт. Формалізація відіграє важливу роль в уточненні наукових понять. Вона може проводитись із різною мірою вичерпності, але в теорії завжди є елементи, які не можна формалізувати, тобто жодна теорія не може бути повністю формалізованою.

*Аксіоматичний (грец. ахіота — загальноприйняте, безперечне) метод— спосіб побудови наукової теорії, коли за її основу беруться аксіоми, з яких усі інші твердження цієї теорії виводяться логічним шляхом (доведенням).*

Для такого доведення (теорем з аксіом чи одних формул з інших) є спеціальні правила.

*Гіпотетико-дедуктивний метод —спосіб теоретичного дослідження, що передбачає створення системи дедуктивно пов’язаних між собою гіпотез, з яких виводять твердження про емпіричні факти.*

Цей метод заснований на виведенні висновків (дедукції) з гіпотез та інших засновків, міра істинності яких є невідомою. Іншими словами, висновки, отримані за даним методом, неминуче матимуть вірогіднісний характер.

У науковому дослідженні застосовуються загальнологічні методи та засоби дослідження: аналіз — реальний чи мислений поділ об’єкта на складові; синтез — поєднання елементів об’єкта у ціле; абстрагування — процес відходу від певних якостей та відносин досліджуваного явища з одночасним виділенням потрібних для дослідника властивостей; ідеалізація — мислительна процедура, яка пов’язана з утворенням абстрактних, ідеалізованих об’єктів, що є принципово неможливим («абсолютно чорне ті­ло», «ідеальний газ» тощо), ідеалізація тісно пов’язана з абстрагуванням та мисленим експериментом; індукція — це рух думки від одиничного до загального, від досвіду, фактів — до їх узагальнення та висновків; дедукція — сходження у пізнанні від загального до одиничного; аналогія — встановлення подібності, відповідності певних сторін, властивостей та відношень між нетотожними об’єктами. На основі виявленої схожості роблять відповідний висновок — умовивід за аналогією. Загальна схема тако­го умовиводу: об’єкт А має ознаки а, в, с, д; об’єкт В має ознаки в, с, д; отже, об’єкт В, можливо, має ознаку а. Отже, аналогія надає не достовірне, а вірогіднісне знання; моделювання — метод дослідження певних об’єктів, який передбачає відтворення їхніх властивостей на іншому об’єкті — моделі, що є аналогом оригінального об’єкта. Між моделлю та об’єктом, який цікавить дослідника, повинна існувати подібність, відповідність фізичних характеристик, структур, функцій тощо. Прикладами моделювання можуть бути речове (предметне), знакове моделювання. У свою чергу, прикладом знакового моделювання є математичне, комп’ютерне моделювання. Системний підхід — сукупність загальнонаукових методологічних принципів, що ґрунтуються на розгляді об’єктів як систем. Цими прин­ципами є: необхідність виявлення залежності кожного елемента від його місця та функцій у системі, зважаючи на те, що властивості цілого нетотожні сумі властивостей його складових; аналіз ступеня зумовленості поведінки системи особливостями її окремих елементів та властивостями її структури; необхідність дослідження механізму взаємодії системи й середовища; розуміння особливостей ієрархічності даної системи; забезпечення всебічного багатовимірного змалювання системи тощо.

Сучасний, постнекласичний етап розвитку науки характеризують такі методологічні новації: зміна специфіки дослідження та зростання ролі міждисциплінарних, комплексних програм у дослідженні відкритих складних людиновимірних систем, що саморозвиваються (у цьому зв’язку змінюється й ідеал ціннісно-нейтрального дослідження); зміцнення цілісності та прагнення до неї, тобто усвідомлення необхідності глобального всебічного погляду на світ (а звідси і зближення східної та західної парадигм мислення, раціональності та ірраціональності, методологічний плюралізм); впровадження ідей та методів синергетики — теорії самоорганізації, орієнтованої на пошук законів еволюції відкритих несталих природних, соціальних чи когнітивних систем (для останніх є кілька альтернативних шляхів розвитку, а хаос може бути креативною засадою і навіть конструктивним механізмом еволюції, при цьому майбутній стан системи певним чином формує і змінює її теперішній стан); висування на перший план понять невизначеності, вірогідності, хаосу, нелінійності, біфуркації та флуктуації, які відображають характеристики сучасного несталого світу (актуалізація категорій випадковості, можливості, причинності, розвитку та суперечності).

Зростає роль і значення в сучасній науці діалектичного філософського методу, намагання вченими поєднати (за допомогою часу) буття та становлення. Відбувається поєднання макро- та мікросвітів; руйнується жорстка дихотомія природничих та соціальних наук, зближуються та вза­ємодіють їхні методи; підсилюється значення «антропного принципу», який передбачає встановлення зв’язку між Всесвітом та життям людини на Землі. У цьому контексті Всесвіт розглядають як складну самоорганізовану систе­му, найважливішим елементом якої є людина. Отже, згідно з антропним принципом, формуються погляди на Всесвіт як на людиновимірний об’єкт, завдяки чому долається відокремлення об’єкта від суб’єкта, які стають лише відносно автономними компонентами особливої цілісної системи, що розвивається.

Зростаюча математизація наукових теорій, їх рівень абстрактності й складності тісно пов’язані з підсиленням значення й ролі філософських методів, без яких не може обійтися жодна наука. Йдеться також про все більшу значущість апарату герменевтики, «особистісних методів» (біографічного), ціннісного та інформаційного підходів, методу соціально-гуманітарних експертиз, семіотичних методів, кількісних та статистично-ймовірнісних засобів пізнання. А філософський гносеологічний аналіз і аргументація дедалі ширше залучають опрацьовані й усвідомлені результати і методи спеціальних наук, культурологічних набутків.

* 1. Проблема істини в пізнанні

Історія цивілізації пройнята духом безкорисливих пошуків істини. Багато мислителів, учених, митців присвячували своє життя цим пошукам. Поняття «істина» людство поєднало з моральними поняттями «правда» і «щирість», завдяки чому істина і правда стали метою науки і мистецтва, ідеалом моральних спонук. Цінність істини неосяжна.

Істина — адекватна інформація про об’єкт (ним може бути і сам суб’єкт), отримана завдяки його чуттєвому чи інтелектуальному осягненню або завдяки свідченню (повідомленню) про нього.

Найхарактернішою ознакою цієї інформації є її достовірність. Істина існує як певна духовна реальність в її інформаційному та ціннісному вимірах. Цінність знання вимірюється його істинністю. У ній виявляється зустрічна тотожність знання з предметом і предмета зі знанням. Коли, наприклад, стверджують про людину як істинного патріота, мають на думці особистість, яка чинить патріотично, на користь власної держави, народу.

Проблема істини була усвідомлена й сформульована ще в Давній Греції. Вже елеати й софісти піддали сумніву достовірність чуттєвих знань людини. Платон обстоював можливість знань лише про вічні та незмінні ідеї, вважаючи відомості про чуттєвий світ недостовірними. За переконаннями Аристотеля, істина є відповідністю між певними твердженнями, судженнями, висловлюваннями і тим, про що у них ідеться. Звичайно, поняття «ціле число», «квант», «гравітація» не є ні хибними, ні істинними. Але певні твер­дження з використанням їх можуть бути істинними або хибними. Наприклад, із суджень «квант — одиниця виміру маси тіла», «±1 є цілим числом», «гравітація — спосіб приготування їжі» перше і третє є хибними.

Історії філософії відомі найрізноманітніші концепції істини. Відмінності між ними зумовлені різним розумінням дійсності. Платон розглядав її як незмінні надлюдські ідеї; Берклі й Мах — як комбінації (комплекси) відчуттів; Гегель — як світовий розум, що розвивається. Матері­алістичні вчення тлумачать дійсність як об’єктивну реальність, що існує поза людиною й незалежно від неї.

Оскільки істина не існує окремо від знання, тому, згадуючи про неї, людина має в думці істинне знання, виражене в поняттях, судженнях, теоріях та інших його формах. Внаслідок однобічного сприйняття об’єкта, поспішних узагальнень, тлумачень вірогіднісного звання як достовірного або в результаті використання недосконалих пізнавальних засобів виникає помилкове знання. Воно може бути фактичним (за змістом) і логічним Упов’язаним з некоректним рухом думки, з порушенням логічних правил). Помилкове знання є неминучим. Тому метою пізнання є виявлення та витіснення його зі сфери знання.

Крім класичної концепції істини, яка розглядає пізнання як взаємодію та взаємозалежність об’єкта і суб’єкта, доводячи, що пізнання не є копіюванням об’єкта, існують й інші концепції.

Згідно з неопозитивістською концепцією когерентної істини, знання є істинним, якщо воно є внутрішньо узгодженим, несуперечливим. Його істинність полягає не в адекватності об’єкту, а в самоузгодженості. Завдяки цьому все знання є самоузгодженою системою.

Прихильники кореспондентної концепції істини виходять з того, що твердження повинні відповідати зовнішній дійсності. Йдеться про твердження, що містять поняття, які відображають доступні для сприймання органами відчуття (споглядання) якості та відношення («червоний», «кулеподібний», «солодкий»). Однак наука часто послуговується абстрактними поняттями, які відображають поняття і відношення, недоступні для безпосереднього сприймання органами відчуттів («спін», «валентність» тощо). У зв’язку з цим прихильники кореспондентної концепції істини поділяють мову науки на мову споглядання, мову теорії та кореспондентку мову (мову інтерпретації). Завдяки використанню мови інтерпретації теоретичні поняття, які не піддаються безпосередньому спогляданню, інтерпретуються мовою споглядання, замінюються поняттями, що описують відчуття.

Однак далеко не всі теоретичні поняття, твердження, які з них складаються, піддаються такій інтерпретації чи спрощенню до понять, що описують відчуття. Абстракції (особливо філософські категорії) не підвладні чуттєвості, спогляданню. Кореспондентна теорія є безсилою і щодо ви­значення істинності чи помилковості знання багатьох розділів вищої математики.

Свого часу І. Кант переконував, що питання про природу істини нерозривно пов’язане з питанням про критерій (мірило) істини. Якщо прихильники когерентної концепції шукають критерій істини в логічному доведені, а творці кореспондентної концепції знаходять його в прямому спогляданні, то згідно з прагматистською концепцією істини він полягає в її практичній корисності, ефективності. Тобто, істинність знань перевіряється успіхом у певній діяльності. Наголошуючи на активній ролі суб’єкта, представники прагматизму пов’язують істину з практичною корисністю, вигодою, співвідносять її з діяльністю людини.

Із розумінням істини як процесу пов’язана проблема абсолютного та відносного в ній. За словами Г.-В.-Ф. Гегеля, істину не можна розглядати як дану в готовому вигляді і сховану в кишені відкарбовану монету, адже пізнання весь час розвивається. Уточнюючи та поповнюючи знання, долаючи помилки, воно рухається від істин відносних до істин абсолютних.

Прикладом відносної істини є вчення античного філософа Демокріта про атоми — найдрібніші неподільні часточки матерії, з яких складаються усі тіла. Люди вважали це вчення абсолютною істиною до кінця XIX ст., поки не було винайдено електрон, який входить до складу атому. Натепер відомо понад сто елементарних часток, хоча й ці відкриття не є межею розвитку знань про них.

У прадавні часи люди вважали, що Земля є площиною, оскільки далекі мандри були тоді неможливі ні землею, ні водою, а горизонт здавався певною досяжною межею. Для тих людей і для того часу те, що Земля є площиною, було абсолютною істиною. І це навіть можна довести за допомогою математичних формул. Відомо, що кривизна нескінченно малої ділянки сфери прямує до нуля. А саме такою нескінченно малою ділянкою було місце проживання тих давніх людей порівняно з площею всієї Землі (або земної кулі). Але ця абсолютна істина виявилася помилковою, коли вони стали мандрувати і землею, і морем, зрозумівши, що горизонт не є тією видимою межею, а Земля не є площиною.

Подібні приклади свідчать, що істина може бути абсолютною у конкретних просторових і часових межах. У певний час вона може фігурувати і як помилкове знання. Завдяки цій своїй якості істина є відносною. Вона може змінюватися з відносної істини на абсолютну і навпаки.

Об’єкт пізнання (наприклад, держава) можна розглядати з точки зору загальних, сутнісних ознак, на відміну від конкретної держави, яка має притаманні тільки їй, історично зумовлені ознаки. Це дає підстави для висновку, що загальне положення є істинним лише у конкретних просторових і часових межах, за якими воно як певна абсолютна істина стає хибним знанням. Наприклад, судження про температуру води, за якої вона перетворюється на пару, дорівнює 100 °С, є істинним лише тоді, коли атмосферний тиск становить 760 мм. ртутного стовпчика.

Отже, зв’язок істини з конкретними умовами місця й часу, з певною системою координат (точкою відліку) зумовлює її конкретність. А це означає, що істина завжди конкретна.

ОРІЄНТОВНІ ПИТАННЯ ДЛЯ ВСУПНИКІВ В АСПІРАНТУРУ

1. Філософія: поняття, умови з’яви і розвитку
2. Особливості філософських знань
3. Філософські методи мислення
4. Предмет і функції філософії
5. Давньоіндійська філософія: сутність та проблеми
6. Давньокитайська філософія (конфуціанство)
7. Основні етапи розвитку давньогрецької філософської думки
8. Атомістична концепція буття Демокріта
9. Підходи до розуміння сутності людини і специфіки її пізнання у давньогрецькій філософії (софісти, Сократ)
10. Вчення про душу і пізнання Платона
11. Вчення про душу і пізнання Арістотеля
12. Платон: погляди на суспільство та державу
13. Арістотель: погляди на суспільство та державу
14. Особливості, періоди розвитку та основні проблеми середньовічної філософії
15. Основні положення філософської концепції Аврелія Августина
16. Проблема співвідношення віри й знання у філософії Фоми Аквінського
17. Патристика (заг. характеристика)
18. Схоластика (заг. характеристика)
19. Головні проблеми філософської думки епохи Відродження. Гуманістичні ідеали.
20. Визначальні риси філософії Нового часу
21. Вчення Ф. Бекона про метод пізнання
22. Три шляхи наукового пізнання Ф. Бекона
23. Основні(чотири) правила дедуктивного методу Р. Декарта
24. Б. Спіноза про субстанцію
25. Договірна концепція походження держави Т. Гобса
26. Емпіризм Д. Локка
27. Смисл теорії природного права і суспільного договору в філософії Просвітництва
28. Загальна характеристика німецької класичної філософії
29. Структура пізнавальних здібностей в філософії І. Канта
30. Новизна етичних уявлень Канта
31. Принципи побудови філософської системи Г. Гегеля
32. Основні етапи розвитку світового філософського процесу
33. Вихідні положення філософії марксизму
34. Головні категорії філософії життя ( «життя» i «воля»)
35. Історичні форми позитивізму
36. Аналітична філософія: визначення та проблеми
37. Філософія прагматизму: представники та ідеї
38. Фрейдистська лінія філософування
39. Розробка поняття «екзистенції» в філософії ХХ ст.
40. Філософія «Києво-Могилянської» академії (заг. характеристика)
41. Філософія українського Відродження
42. Дохристиянські витоки української філософії
43. Особливості та основні етапи розвитку філософської думки в Україні
44. Філософія Княжої доби
45. Філософські погляди Г. С. Сковороди.
46. Сутність концепції «філософії серця» П. Юркевича
47. Історичний розвиток уявлень про світ як Всесвіт
48. Філософський зміст відношення «людина-світ»
49. Категоріальне вираження буття
50. Рух як фундаментальна властивість світу
51. Філософське осягнення категорій «простір» і «час»
52. Діалектика та метафізика
53. Зміст основних категорій діалектики
54. Проблема субстанції в європейській філософії
55. Проблема свідомості в історії філософії
56. Основні ознаки й структура свідомості
57. Теорія пізнання, її предмет і метод
58. Чуттєвий рівень пізнання та його форми
59. Раціональний рівень пізнання та його форми
60. Поняття «істина» (абсолютнiсть, вiдноснiсть i конкретнiсть істини)
61. Філософія і наука: спільне і відмінне
62. Проблема, гіпотеза, теорія як основні форми наукового пізнання
63. Методологія та основні групи методів наукового пізнання
64. Емпіричні методи пізнання
65. Методи пізнання сучасної науки
66. Глобальні проблеми сучасності як предмет філософського осмислення
67. Розкрити поняття «соціальна природа свідомості»
68. Суспільство та його складові
69. Онтологічні підвалини суспільного буття
70. Соціальні групи як різновиди соціальних спільностей
71. Політика і мораль (на прикладі філософії Платона, Арістотеля й Макіавеллі).
72. Суспільство як предмет сучасної соціальної філософії
73. Типології суспільства в сучасних концепціях соціальної філософії (К.Поппер, Д.Белл, О.Тоффлер)
74. Індивід і соціум. Поняття про особу
75. Основні етапи розвитку соціальної філософії
76. Особливості становлення і розвитку української нації
77. Релігійно-міфологічна антропософія
78. Натуралістична антропософія
79. Відмінність людського способу буття від тваринного
80. Філософські аспекти проблеми походження людини
81. Соціальні групи як основні суб’єкти суспільного розвитку
82. Біологічне й соціальне в людині
83. Поняття культури. Історичні моделі культури
84. Нація як об’єкт філософського аналізу
85. Філософське осмислення процесу антропогенезу
86. Атрибутивні ознаки культури
87. Сутність і проблемна сфера філософії економіки
88. Особливості суспільного виробництва
89. Великі соціальні групи як основні суб’єкти суспільного розвитку
90. Сім’я як мікросоціум

**ПЛАНИ СЕМІНАРСЬКИХ ЗАНЯТЬ**

**Семінар 1**

**Специфіка філософського знання та методологічні проблеми**

**історії філософії (2)**

***План***

1. Соціальні умови та джерела формування філософії
2. Специфіка філософії серед інших форм культури
3. Структура філософського знання
4. Основні методи філософування
5. Предмет та методи історико-філософського пізнання
6. Східна та західна парадигми філософування

##### *Література*

Горский В.С. История философии в контексте культуры // Филос. и социол. мысль. – 1991. – № 3.

Григорьева Т.П. Дао и логос: Встреча культур. – М., 1992.

Кондзьолка В. В.Філософія і її історія. – Львів, 1996.

Кульчицький О. Основи філософії і філософічних наук. – Мюнхен; Львів, 1995.

Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия. – М., 1992.

Рассел Б. Мудрость запада. Историческое исследование западной философии в связи с общественными и политическими условиями. – М., 1998.

Черній А.М., Чекаль Л.А., Причипій Є.М. Філософія. – К., 2003.

Янарас Христос.Нерозривна філософія: Нариси вступу до філософії – К., 2000.

**Семінар 2**

**Антична філософія (2)**

##### *План*

1. Філософія досократиків в пошуку першооснови світу
2. Сократ як поворотний пункт розвитку античної філософії
3. Онтологія ідеального в філософській концепції Платона
4. Принципи побудови космосу та його пізнання у філософському вченні Арістотеля
5. Платон і Арістотель про суспільну доброчесність
6. Філософські школи еллінізму

##### *Література*

Аристотель. Метафизика // Аристотель Сочинения: В 4 т. Т.1. – М., 1976.

Лосев А.Ф. История античной философии в конспективном изложении. – М.,1998.

Історія філософії. – К., 2002.

Мамардашвили М. К. Лекции по античной философии. – М.: Аграф, 1997.

Платон. Государство // Платон. Сочинения. Т.3. – М., 1994.

Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Античность. – Спб., 1994.

Татаркевич В. Історія філософії: т. 1: Антична і середньовічна філософія. – Львів, 1997.

Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. – М., 1989.

**Семінар 3**

**Філософія доби Середньовіччя та Відродження (2)**

***План***

1. Етапи розвитку середньовічної філософії
2. Засади середньовічного способу філософування (теоцентризм, креаціонізм, проведенціоналізм)
3. Відкриття внутрішнього світу і особи у Середньовіччі
4. Співвідношення розуму та віри в теологічних доктринах християнства
5. Суперечка про природу універсалій
6. Гуманістичні орієнтації філософії Відродження
7. Різновиди ренесансного пантеїзму

##### *Література*

Августин А*.* Сповідь – К., 1996.

Александрова О. Філософія середніх віків та доби Відродження. – К., 2002.

Зеньковский В.В. Основы христианской философии. – М., 1997.

Історія філософії. – К., 2002.

Коплстон Ф.Ч. История средневековой философии. – М., 1997.

Рассел Б. История западной философии: В 2 т. Т. 1. – М., 1993.

Татаркевич В.В.Історія філософії: Т. 1: антична і середньовічна філософія – Львів, 1997.

Фома Аквинский. О началах природы // Время, истина, субстанция: от античной рациональности к средневековой. – М., 1991.

Семінар 4

**Західноєвропейська філософія Нового часу**

**XVII – XVIII ст. (2)**

**План**

1. Соціальні передумови новоєвропейського етапу розвитку філософії
2. Раціоналізм і емпіризм як два варіанти побудови теорії пізнання
3. Новий час: вчення про метод та принципи класифікації наук (Ф. Бекон, Р. Декарт, Д. Локк, Д. Юм)
4. Новоєвропейське розуміння субстанції (Р. Декарт, Б. Спіноза, Г. Лейбніц, Дж. Берклі, Д. Юм)
5. Теорія «суспільного договору» в політичних моделях філософії Нового часу
6. Програма культивування розуму в філософії Просвітництва

***Література***

Бэкон Ф. Новый органон // Бэкон Ф. Сочинения: В 2 т. Т. 2. – М., 1972.

Гусєв В. І. Історія західноєвропейської філософії XV – XVII ст. – К., 1994.

Декарт Р. Міркування про метод. – К., 2002.

Історія філософії. – К., 2002.

Реале ДЖ., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Т. 3. – Спб., 1996.

Рассел Б. Історія західної філософії – К., 1995.

Спиноза Б. Этика. – СПб., 1994.

Татаркевич В.Історія філософії. Т. 2: Філософія Нового Часу до 1830 року. – Львів, 1997.

### Семінар 5

**Німецька класична філософія Нового часу (2)**

***План***

1. Принципи поділу на класичну, некласичну філософію і постнекласичну філософію
2. Основні позиції класичної філософії
3. Трансцендентальне як умова всякого досвіду і можливість пізнання з чистого досвіду.
4. Дедукція основоположень у «науко вченні» Й. Фіхте
5. Обґрунтування доцільності розвитку природи в натурфілософії Ф. Шеллінга
6. Основні етапи розвитку Світового Духу в системі абсолютного ідеалізму Г. Гегеля
7. Антропологічний матеріалізм Л.Фоєрбаха
8. Філософія марксизму

***Література***

Виндельбанд В. От Канта к Ницше. – М., 1996.

Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. В 3-х томах. Т. 3. – С-Пб., 1994.

Гулыга А.В. Немецкая классическая философия. – М., 1986.

Історія філософії. – К., 2002.

Кант І. Критика чистого розуму. – К., 2000 .

Фоєрбах Л. Основные положення философии будущего // Фоєрбах Л. Сочинения: В 2 т. Т. 1. – СПб., 1995.

Фихте И.Г. Основа общего наукоучения // Фихте И.Г. Сочинения в 2-х томах. Т. 1. – СПб., 1993.

Шеллинг Ф. Система трансцендентального идеализма // Шеллинг Ф. Сочинения: В 2 т. Т. 1. – М., 1987.

**Семінар 6**

**Українська філософія (4)**

***План***

1.Рання українська філософія:

а) міфоепічний світогляд праукраїнського етносу («Велесова книга»);

б) філософія Києворуської доби;

в) філософська культура українського бароко (Києво-Могилянська академія).

2.Українська філософія класичної доби:

а) філософія Г. Сковороди;

б) основні ідеї філософії П. Юркевича;

в) український романтизм (М. Гоголь, Т. Шевченко, П. Куліш);

г) академічна філософія (В. Лесевич, О. Козлов, Т. Челпанов).

3. Новітня українська філософія:

а) філософія Київської екзистенційної школи початку 20 ст. (М.Бердяєв, Л. Шестов, В. Зінківський);

б) соціальна філософія М. Драгоманова, І. Франка;

в) націософія Д. Донцова та історіософська концепція В.Липинського;

г) філософія української діаспори (О. Кульчицький, І. Лисяк-Рудницький, Д.Чижевський).

#### *Література*

Горський В.С. Історія української філософії. – К., 1996.

Історія філософії України. – К., 1994.

Огородник І.В., Русин М.Ю. Українська філософія в іменах. – К.,1997.

Піч Роланд. Найголовніші елементи філософії П.Д. Юркевича // Філософська і соціологічна думка. – 1992. – № 9.

Петров В. Особа Сковороди // Філософська і соціологічна думка. – 1995. – №1-2,3-4, 5-6.

Соціально-філософські ідеї М.Драгоманова. – К., 1995.

Франко І. До історії соціологічного руху // Філософська і соціологічна думка. – 1990. – № 1.

Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. – К.,1992.

Чижевський Д. В’ячеслав Латинський як філософ історії// Філософська і соціологічна думка. – 1991. – № 10.

Чижевський Д. До світогляду Шевченка // Чекаль Л.А., Черній А.М.

Шевчук В. Загадкова «Велесова книга» // Хроніка 2000. – 1994. – №3-4.

**Семінар 7**

**Некласична філософія (4)**

***План***

1. Становлення і розвиток некласичної філософії
2. Загальна характеристика некласичної філософії
3. Суттєві риси постнекласичної філософії
4. Напрямки некласичної філософії

а) Некласична філософія ХІХ ст.

* Позитивізм
* Філософія життя
* Філософські аспекти психоаналізу
  1. в) Некласична філософія ХХ ст.
* Неопозитивізм
* Феноменологія
* Екзистенціалізм
* Герменевтика
* Структуралізм

в) Постнекласичні стратегії філософії

***Література***

Аналитическая философия. Избранные тексты. – М., 1993.

Гадамер Г. Істина і метод. В 2-х т. – К., 2002.

Зарубіжна філософія ХХ ст. – К., 1993.

Історія філософії. – К., 2002.

Кушаков Ю.В. Карл Маркс і кінець німецької класичної філософії//Дні-науки – 1997: Матер. наук. доп. Та вист. Студ., асп., викл., докт. – К., 1997. – Ч.1.

Лук’янець В.С., Соболь О.М. Філософський постмодерн. – К., 1998.

Ніцше Ф. Так казав Заратустра. Книжка для всіх і ні для кого. – К., 1993.

Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Т. 4. – Спб., 1997.

Рюс Ж. Поступ сучасних ідей. – К., 1998.

Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрями: Хрестоматія. – К., 1996.

**Семінар 8**

### Онтологія як фундаментальна складова

**філософського знання (2)**

***План***

1. Поняття буття і проблема предметного самовизначення філософії. Співвідношення філософії і метафізики

2. Основні модальності буття (дійсність – можливість – необхідність, субстанція – атрибут – модус)

3. Буття в його єдності і множенні (буття взагалі, наявне буття, існування, сутність)

4. Вчення про категорії як онтологічні предикати (Платон, Арістотель, Фома Аквінський, Кант, Гегель, Гайдеггер)

5. Буття у його активності (буття і становлення, цільова причина, єдність різноманітного)

6. Філософське осягнення світу. Категорії «простір» та «час»

**Література**

Гартман Н. Старая и новая онтология // Историко-философский ежегодник - 88. – М., 1988.

Доброхотов А.Л. Категория бытия в классической западноевропейской философии. – М., 1986.

Основы онтологии. – СПб., 1997.

Романенко Ю.М. Бытие и естество: Онтология и метафизика как типы философского знания. – СПб.: Издательство С. – Петербургского ун-та, 1999.

Хайдеггер М. Вещь // Время и бытие: Статьи и выступления: Пер. с нем. – М.:Республика, 1993. – С. 345-361.

Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. – М., 1997.

**Семінар 9**

**Гносеологія як філософська теорія пізнання (2)**

***План***

1. Пізнання та знання як предмет філософського аналізу. Історична і соціокультурна обумовленість пізнання
2. Філософський зміст проблеми свідомості. Суб’єкт-об’єктна опозиція як вихідний пункт процесу пізнання
3. Співвідношення пізнавальних здібностей людини: чуттєвий та раціональний щаблі пізнання
4. Пізнання та істина: основні позиції співвідношення (монізм, апріоризм, трансценденталізм, імманентизм, скептицизм, агностицизм, релятивізм, конвенціоналізм)
5. Проблема раціональності

***Література***

Вимога раціональності. – К., 1996.

Крымский С.Б. Культурно-экзистенциальные измерения познавательного процесса // Вопросы философии. – 1998. – № 4.

Лекторский В.А., Швырев В.С. Гносеология в системе философского мировоззрения . – М., 1983.

Лекторский В.А. Субъект, объект, познание. – М., 1980.

Мамардашвили М. Классический и неклассический идеалы рациональности. М., 1994

Петрушенко В. Епістемологія як філософська теорія пізнання. – Львів, 2000.

Попович М. В. Раціональність і виміри людського буття. – К., 1997.

Соколов В.В. От философии античности к философии нового времени. Субъект-объектная парадигма. – М., 2000.

Ярошовець В.І. Людина в системі пізнання. – К., 1996.

**Семінар 10**

**Розвиток теорії пізнання**

**у межах логіки наукового дослідження (2)**

***План***

1. Позанаукові та наукові види пізнання
2. Наука як вища форма пізнавальної діяльності та соціальний інститут
3. Основні аспекти буття науки. Мова науки
4. Критерії та ідеали науковості знань
5. Принципи поділу на класичну, некласичну і постнекласичну науку
6. Філософські підходи до класифікації наук
7. Сучасна наукова картина світу

***Література***

Баяндин А.В. К проблеме критериев научности //Философские науки. – 2000. – №1.

Гайденко Н.П. Эволюция понятия науки. – М.: Наука, 1980. – 196 с.

Дротянко Л.Г. Социокультурная детерминация фундаментальных и прикладных наук // Вопросы философии. – 2000. – №3.

Знание за пределами науки. – М., 1990.

Лук’янець В.С., Кравченко О.М., Озадовська Л.В. Сучасний науковий дискурс: оновлення методологічної культури. – К., 2000.

Никифоров А.Л. Философия науки. – М., 1998.

Степин В.С., Кузнецова Л.Ф. Научная картина мира в культуре техногенной цивилизации. – М., 1994.

Філософія науки: Конспект лекцій для аспірантів, пошукачів та магістрів – К., 1997.

**Семінар 11**

**Філософські розробки методології наукового пізнання (2)**

***План***

1. Науковий метод: поняття та питання

2. Філософські проблеми пошуку методу наукового пізнання

* 1. 3. Проблема методу в новоєвропейській філософії (Ф.Бекон, Р.Декарт)

4. Специфіка наукового методу неопозитивізму. «Критичний метод» К. Поппера

5. Філософські проблеми методології постнекласичної науки

### *Література*

Бэкон Ф. Новый органон // Бэкон Ф. Сочинения: В 2 т. Т. 2. – М., 1972.

Декарт Р. Міркування про метод. – К., 2002.

Кохановский В.П. Философия и методология науки. – Ростов-на-Дону, 1999.

Лакатос И. Фальсификация и методология научно-исследовательских программ. – М., 1995.

Лук’янець В.С., Кравченко О.М., Озадовська Л.В. Сучасний науковий дискурс: оновлення методологічної культури. – К., 2000.

Поппер К. Логика и рост научного знания. – М., 1983.

Проблемы методологии постнекласической науки. – М., 1992.

Фейерабент П. Избранные труды по методологии науки. – М., 1986.

Чуйко В.Л, Рефлексія основоположень методологій філософії науки. – К., 2000.

**Семінар 12**

**Методи наукового пізнання (2)**

***План***

1. Загальнонаукові методи пізнання
   1. а) Аналіз і синтез: їх сутність та взаємозв’язок
   2. б) Аналогія й абстрагування
   3. в) Індукція і дедукція: їх роль як методів пізнання
   4. г) Моделювання: сутність і класифікація
2. Емпіричні методи пізнання
   1. а) Спостереження: сутність та особливості залежно від професійного спрямування аспіранта (сфери: біологічна, економічна, технічна)
   2. б) Вимірювання: сутність та функції
   3. в) Експеримент та його особливості залежно від професійного спрямування студента (сфери: біологічна, економічна, технічна)

***Література***

Баскаков А.Я., Туленков Н.В. Методология научного исследования. – К., 2002.

Быков В.В. Научный эксперимент. – М., 1989.

Петров Ю.Е., Пугач Б.Я. Проблемы методологии естественонаучного познания. – Харьков,1992.

Лук’янець В.С., Кравченко О.М., Озадовска Л.В. Сучасний науковий дискурс: оновлення методологічної культури. – К., 2000.

Ракитов А.И. Философские проблемы науки. – М., 1987.

Петров Ю.Е., Пугач Б.Я. Проблемы методологии естественонаучного познания. – Харьков, 1992.

Пронський В.М., Коммунаров С.М. Філософія науки. Конспект лекцій. – К., 1997.

Философия и методология науки. – М., 1996.

***Семінар 13***

**Основні форми наукового пізнання (2)**

***План***

1. Форми та рівні наукового пізнання
2. Наукова ідея та проблема: зміст та роль у науковому знанні
3. Наукова гіпотеза: особливості та різновиди
4. Наукова теорія в системі наукових знань
5. Закон і закономірність як форми наукового пізнання
6. Прогностика як теорія дослідження майбутнього та її види

***Література***

Бедяев С.К. Прогностика: первые шаги науки // Вопросы философии. – 2003. – № 4.

Касавин И.Т. Теория как образ и понятие//Вопросы философии. – 2001. – №3.

Кочергин А.Н. Методы и формы научного познания. – М., 1990.

Нагиев Р.М. Смена развитых научных теорий: ценностные измерения // Вопросы философии. – 2002. – № 11.

Петрова Ф. Гипотеза и научная теория. – София, 1990.

Сторожук А.Ю. Проблема построения критерия определения научности гипотезы // Философские науки. – 2000. – № 1.

Швырев В.С. Анализ научного познания: основные направление, формы, проблемы. – М., 1988.

**Семінар 14**

**Філософські методи пізнання (2)**

***План***

1. Питання про можливість методу пізнання в класичній філософії
2. Основні етапи розвитку діалектики як методу пізнання
3. Особливості трансцендентного методу
4. Розрізнення наук про природу і про культуру за загальним методом в неокантіанстві
5. Феноменологічна редукція: сутність та особливості
6. Позиція герменевтики щодо методу пізнання
7. Структуралістські розробки методу пізнання

***Література***

Гадамер Г. Істина і метод. В 2-х т. – К., 2002.

Громыко В.В. Деятельносный подход: новые линии исследований // Вопросы философии. – 2001. – № 2.

Кант І. Критика чистого розуму. – К., 2002.

Рамек Е.А. Феноменологический метод и дилемма психиатрии: Бинсвангер и Гуссерль // Вопросы философии. – 2001. – №11.

Черняк В.С. Философский метод в истории наук // Вопросы философии. – 2001. – № 8.

Копнин П.В. Диалектика. Логика. Наука. – М., 1973.

Шинкарук В. До питання про принципи діалектики як методології суспільствознавства // Філософська і соціологічна думка. – 1993. – №9-10.

Яусс Х.Ф. К проблеме диалектического понимания // Вопросы философии. – 1995. – № 12.

**Семінар 15**

**Соціальна філософія (4)**

***План***

1. Логіка розвитку соціального пізнання

а) Сутність та специфіка соціального пізнання

б) Принцип історизму в осягненні соціального пізнання

в) Діалогічність природи вивчення соціальних наук

1. Теоретичні моделі суспільства

а) Класичні та некласичні підходи до побудови соціальної реальності

б) Теорія історичного матеріалізму К. Маркса

в) Теорія соціального реалізму Е. Дюркгейма

г) Теорія раціоналізації М. Вебера

д) Теорія соціальних систем Т. Парсонса

1. Філософський аналіз суспільства

а) «Суспільство» як предмет філософського аналізу. Єдність і багатогранність суспільно-історичного процесу

б) Соціальні організації та відносини. Різновиди класифікацій соціальних спільнот

в) Діяльність як спосіб існування соціального. Суб’єкт соціальної дії

г) Суспільна свідомість. Інституціональні і позаінституціоналізовані аспекти. Поняття ідеології

***Література***

Адорно Т. К логике социальных наук // Вопросы философии. – 1992. – № 10.

Андрущенко В.П. Історія соціальної філософії (західноєвропейський контекст). – К., 2000.

Арон Р. Этапы развития социологической мысли. – М., 1993.

Вебер М. Избранные произведения. – М., 1990.

Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии. – М., 1991.

Маркс К. До критики політичної економії. Передмова // Маркс К., Енгельс Ф. Твори. Т. 13. – К., 1963.

Поппер К. Логика социальных наук // Вопросы философии. – 1992. – № 10.

Сучасна зарубіжна соціальна філософія: Хрестоматія. – К., 1996.

Тернер Дж. Структура социальной теории. – М., 1986.

**Семінар 16**

**Філософія історії (2)**

***План***

1. Предмет та завдання філософії історії
2. Еволюція історичної свідомості. Основні етапи розвитку філософії історії
3. Спрямованість історичного процесу. Ідея поступу в історії
4. Культурно-цивілізаційні типології суспільств
5. Проблема смислу історії

***Література***

Гуревич А.Я. Социальная история и историческая наука // Вопросы философии. – 1990. – № 4.

Гегель Г.Ф. Лекции по философии истории. – СПб., 1993.

Колінгвуд Дж. Ідея історії. – К., 1996.

Поппер К. Нищета историцизма. – М.. 1993.

Тойнбі А. Дослідження історії. У 2-х т. – К., 1995.

Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М., 1991.

Философия истории. Антология. – М., 1995.

**Семінар 17**

**Філософія техніки (2)**

***План***

1. Поняття техніки. Історія філософського розуміння феномену техніки
2. Техніка як область людської діяльності і як область знання. Техніка і мистецтво
3. Основні тенденції та напрямки сучасного етапу розвитку філософії техніки
4. Техніка в контексті глобальних проблем людства. Проблема розвитку техніки і екологічні проблеми сучасності

***Література***

Кириллин В.А. Страницы истории науки техники. – М., 1989.

Крянев Ю.В. Философские проблемы науки и техники. – М., 1989.

Ленк Х. Размышления о современной технике. – М., 1996.

Методологічні проблеми інженерної діяльності. – Вінниця, 1994.

Митчелл К. Что такое философия техники? – М., 1995.

Новая технократическая волна на Западе. – М., 1986.

Степин В.С., Горохов В.Г., Розов М.А. Философия науки и техники. – М., 1996.

Федова В.Г. Глобальный мир и модернизация//Философские науки. –2000. – №1.

**Семінар 18**

**Філософія права (2)**

***План***

1. Поняття і предмет філософії права
2. Філософське осягнення права
3. Право і мораль. Проблема поєднання цінностей у праві
4. Правова держава. Поняття «правової культури»
5. Громадянське суспільство та його сутність

***Література***

Бердяев Н.А. Философия неравенства. – М.,1990.

Гегель. Философия права. – М.,1990.

Конституція України. – К.,1996.

Нерсесянц В.С. История идей правовой государственности. – М.,1993.

Нерсесянц В.С. Право-математика свободы. – М.,1996.

Рябов С.Г. Політологічна теорія держави. – К.,1996.

Чичерин Б.М. Философия права. – М.,1990.

**Семінар 19**

**Філософська антропологія та філософія культури (2)**

***План***

1. Статус філософської антропології в структурі філософських знань в класичній філософії. Виникнення «філософської антропології» як певного напрямку та традиції (М. Шелер, Г. Плесснер, А. Гелен)
2. Філософська антропологія як вступ до філософії культури. Ідея універсальності культури
3. Сталість і мінливість у розвитку культури. Філософське осягнення традиції
4. Уречевлення і відчуження в контексті людської діяльності
5. Проблема «самотності» та інтерсуб’єктивність досвіду людського існування

***Література***

Бубер М. Проблема человека // Бубер М. Два образа веры. – М., 1993.

Виндельбанд В. Философия культуры и трансцендентальный идеализм // Культуроргия. ХХ век: Антология. – М., 1995.

Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия // Гуссерль Э. Философия как строгая наука. – Новочеркасск, 1994.

Кассирер Э. Логика наук о культуре // Кассирер Э. Избранное: Опыт о человеке. – М., 1998.

Шпенглер О. Закат Европы. – Ростов-на-Дону: , 1998.

Проблема человека в западной философии. – М., 1988.

**Семінар 20**

**Проблема розвитку у філософії (2)**

### *План*

1. Сутність «розвитку» та його принципи
2. Рух та розвиток: спільне та відмінне
3. Філософська інтерпретація джерел, рушійних сил розвитку
4. Тенденції розвитку: проблема співвідношення поступу та регресу
5. Нелінійне розуміння розвитку
6. Особливість людської діяльності в процесі розвитку

###### *Література*

Бородкин В.В. Проблемы отрицания и развития. – М., 1991.

Босенко В.А. Всеобщая теория развития. – К., 2001.

ВолковГ.Н. Истоки и горизонты прогресса. – М., 1976.

Добронравова И.С*.* Синергетика: становления нелинейного мышления. – К., 1990. – К., 1990.

Князева Е.Н. Курдюмов С.П*.* Синергетика как новое мировоззрение: диалог с И.Пригожиным // Вопросы философии. – 1992. – № 12.

Пригожин И. Философия нестабильности / Вопросы философии. – 1991. – № 6.

Ровинский Р.Е*.* Самоорганизация как фактор направленного развития // Вопросы философии. – 2002. – № 5.

Селиванов А.К*.* К вопросу о понятии «ничто//Вопросы философии. – 2002. – № 7.

**Перелік обов’язкових філософських першоджерел**

* 1. Платон. Держава. // Платон. Диалоги. – Харків, 1999.
  2. Августин Святий. Сповідь – К., 1996.
  3. Бекон Ф. Новий Органон // Сочинение: В 2 т. – М., 1972. – т.2, – С. 5-222.
  4. Декарт Р. Міркування про метод // Избранные произведения:В 2 т.-М., 1989 Т.1. – С.І7-112.
  5. Гоббс Т. Левіафан//Избранные произведения:В 2т.– М.1964. – Т.2.– С.6-232.
  6. Ляйбніц Г. Монадологія // Сочинение: В 4 т.-М., 1982 т.1. – С.313-429.
  7. Кант. Критика чистого розуму//Сочинение: В 6 т.-М.. 1964 т.3, – С. 118-541.
  8. Гегель Г.-В.-Ф. Феноменологія духу // Гегель. Енциклопедія філософських наук: В 3 т. – М., 1974, т.3. – С.218-250.
  9. Маркс К. Економічно-філософські рукописи 1844 року // Маркс К., Енгельс Ф. – Твори. – 42 т. – С.88-178,
  10. Больнов О.Ф. Філософська антропологія та її методичні принципи // Чекаль Л.А., Черній А.М. Філософський практикум. – К.,.1998. – С. 93-102.
  11. Козловський П. Постмодерна культура: суспільно-культурні наслідки технічного прогресу // Філософський практикум. – С. 102-112.
  12. Еллюль Ж. Техніка, або виклик століття // Філософський практикум. – С. 113-121.
  13. Мемфорд Л. Міф про машину. Техніка і розвиток людини // Філософський практикум. – С. 121-130.
  14. Шелер М. Сутність моральної особистості // Філософський практикум. – С. 137-148.
  15. Фром Е. Революція надії // Філософський практикум. – С. 148-158.
  16. Ясперс К. Про сенс історії // Філософський практикум. – С. 159-162.
  17. Фрейд 3. Майбутнє однієї ілюзії// Фрейд 3. Психо-аналитические этюды. – Минск, 1999, – С, 481.-525.
  18. Поппер К. Факти, норми та істина; подальша критика релятивізму (Поппер К. Відкрите суспільство та його вороги. В 2 т. – К., 1994 – т.2, С.430-461.
  19. Гізель І. Твір про всю філософію // Історія філософії України. Хрестоматія. – К., 1995. – С. 156-179.
  20. Прокопович Т. Натурфілософія або фізика // Там же, С. 196-205.
  21. Донцов Д. Дух нашої давнини // Там же, С. 446-453.
  22. Липинський В. Листи до братів-хліборобів // Там же, С. 456-464.
  23. Чижевський Д. До світогляду Шевченка // Там же, С. 328-334.
  24. Франко І. Наука і її взаємини з працюючими класами // Там же, С. 391-401.
  25. Юркевич П. Матеріалізм і завдання філософії // Юркевич П.Д. Философские произведения. – М.,1990. – С. 193-244.
  26. Вернадський В. Про науковий світогляд. // Філософський практикум. – С. 163-172.
  27. Арістотель. Метафізика, (кн. 1-3) //Арістотель. Метафізика. – Ростов-на-Дону, 1999.

### ОРІЄНТОВНА ТЕМАТИКА РЕФЕРАТІВ

1. Місце системи філософських засад науки серед підвалин наукового пізнання.
2. Проблема співвідношення знання та віри у історії філософії
3. Міфологія як основа формування архетипів
4. Стиль наукового мислення як конкретно-історичний спосіб існування ідеалів і норм наукового дослідження, що відповідає науковій картині світу свого часу.
5. Наука як сутнісне явище Нового Часу
6. Загальні закономірності розвитку науки в ХХ ст.
7. Сучасні радикальні концепції Європейської філософії (П. Віаль, Г. Фай, А де Бенуа та ін.)
8. Єдність методичних принципів філософської антропології О. Больнова
9. Співвідношення науки та техніки в постмодерністській ситуації
10. Поняття культури в постсучасній ситуації
11. Буття людини в суспільстві: відносини, спілкування, духовність
12. Базисні категорії феноменологічної онтології
13. Співвідношення індивіда і особистості: аналіз філософських позицій
14. Проблема ціннісного універсалізму
15. Принципи сучасного технологічного суспільства
16. Філософська проблема визначення меж історії
17. Синергетика як загальнонаукова дослідницька програма вивчення процесів самоорганізації
18. Філософія та її роль у тоталітарному та демократичному суспільствах
19. Трансформація природи людини під впливом віртуальної реальності: аналіз сучасних концепцій
20. Автономний індивід у філософії Канта і Гегеля
21. Н. Макіавеллі про природу політики, влади і моралі
22. Християнський еволюціонізм. П. Тейяр де Шарден «Феномен людини».
23. Проблема несвідомого у вченні З. Фрейда (за працею «Введение в психоаналіз»)
24. Проблема життя, смерті та безсмертя у філософії екзистенціалізму
25. Історична реальність як предмет сучасної німецької практичної філософії
26. Природа віртуальної реальності: філософський аналіз
27. Сцієнтизм та антисцієнтизм як світоглядні орієнтації ХХ ст.
28. Цивілізаційна концепція С. Хантінгтона
29. Філософські проблеми етнолінгвістики
30. Сучасні проблеми відродження духовної культури українського суспільства
31. Філософія і наука на початку ХХІ століття
32. Зміна парадигм у науковому пізнанні
33. Наукові спільноти і їх історичні типи
34. Теорії розвитку науки
35. Свобода наукових пошуків і соціальна відповідальність вченого
36. Види наукових теорій та способи їх побудови
37. Наука у індустріальному та постіндустріальному суспільстві
38. Емпіричний базис наукової дисципліни
39. Особливості соціальної детермінації. Об’єктивне і суб’єктивне в історичному процесі
40. Проблема розвитку в сучасній науці. Концепція глобального еволюціонізму
41. Історія як предмет філософського дослідження. Єдність і розмаїття всесвітньої історії
42. Історична реальність як предмет класичної німецької філософії
43. Ідея прогресу в історії соціальної філософії
44. Мораль як фактор встановлення людини і регулятор її життєдіяльності
45. Відображення і творчість в духовній діяльності людини
46. Цінність як об’єкт філософського розуміння
47. Співвідношення правових категорій і «правових ейдосів»
48. Поняття менталітету та його методологічне значення в пізнанні особливостей специфіки духовного життя народів
49. Західноєвропейські університети ХІХ ст. як науково-дослідні центри.
50. Вища освіта України перед викликами постмодерну
51. Модернізм і постмодернізм: культурологічні і соціальні аспекти.
52. Світова глобалізація й інтелектуалізація модерної української нації
53. Глобальні наукові революції і зміна історичних типів наукової раціональності
54. [Зміна засад розуміння реальності в сучасній науковій картині світу: від незмінності до глобального еволюціонізму](http://www.philsci.univ.kiev.ua/biblio/Dobr/svit.html)
55. [Зміна уявлень про співвідношення суб’єкту і об’єкту пізнання при переході від класичної до некласичної раціональності](http://www.philsci.univ.kiev.ua/biblio/Dobr/zmina.html)
56. Діалектика форми і змісту у мистецтві
57. Історична творчість народу у сучасну епоху
58. Становлення ідеї розвитку в біології. Синергетика та проблема походження життя
59. Біологічний компонент сучасної наукової картини світу
60. Роль етичних принципів у біології
61. Соціокультурні функції сучасної біології
62. Взаємозв’язок організму і середовища як філософська проблема
63. Філософські підстави й аспекти концепції коеволюції природи й людини
64. Історичний розвиток та сучасні форми уявлень про взаємодію біологічного і соціокультурного компонентів людської сутності
65. Еколого-біологічна складова культури
66. Науково-філософські та громадсько-політичні концепції «екологічних прав людини», «мирного співіснування людини й природи», поліцентричності світу та рівноцінності всіх його компонентів
67. Можливі варіанти взаємодії основних складових українського суспільства та міжнародного співтовариства з метою вирішення соціально-екологічних проблем сьогодення
68. Науково обґрунтований світогляд та активна громадянська позиція як необхідні умови ефективного вирішення екологічних та пов’язаних із ними проблем розвитку суспільства
69. Філософсько-методологічні засади пізнання живого в постнекласичній науці
70. Особливості розвитку на хімічному рівні.
71. Редукціонізм і сучасні хімічні знання та дослідження.
72. Технохімічна практика і алхімія.
73. Принципи філософського аналізу хімічних процесів.
74. Науковий пошук і відкриття у сучасних хімічних дослідженнях.
75. Філософське розуміння сутності економічних законів
76. Загальне та особливе в становленні світової економіки
77. Інформаційне виробництво в системі економічних відносин
78. Принцип історизму в дослідженнях економічних явищ
79. Взаємозв’язок економіки і політики у вирішенні сучасних проблем суспільного розвитку
80. Суперечності та конфлікти в соціальних спільнотах людей і шляхи їх вирішення
81. Проблема культури економічних відносин
82. Духовні компоненти економіки
83. Людиновимірна сутність економічного життя
84. Філософсько-світоглядні основи економічної діяльності
85. «Економічна людина»: сутність і проблема
86. Творчість і інновація в управлінській діяльності
87. Есхатологія економічної цивілізації: міф і реальність
88. Категорія «праця» у філософії й економіці. Свобода індивіда і економічна свобода
89. Моральний сенс трудової діяльності
90. Структура та функції соціальної роботи на селі
91. Технологія соціальної роботи на селі: сутність і класифікації
92. Пріоритети і принципи розвитку сучасної вищої освіти
93. Постекономічна формація: поняття, умови становлення
94. Онтологія суб’єкт-об’єктних відносин власності
95. Некласичний характер сучасних економічних досліджень і формування нової методологічної культури
96. Емпіричний матеріал: вимоги, особливості формування, роль в економічних дослідженнях
97. Економічні; теоретичні; конкретні методи економічних досліджень.
98. Концепція економічного лібералізму
99. Наука і влада: філософський вимір
100. Регулятивні можливості держави
101. Соціальні практики в глобальному вимірі
102. Проблема толерантності молоді у філософсько-освітній парадигмі
103. Еволюція взаємовідносин між наукою, технікою, суспільством та природою
104. Наука і техніка як фактор розвитку сучасної цивілізації
105. Незворотність розвитку науки й техніки та його кінцева мета
106. Людські виміри науки та науковий вимір людини
107. Філософське бачення технічних наук
108. Парадокси і наслідки сучасної технологічної революції
109. Специфіка сучасного існування техніки за Е. Жаком
110. Філософське осмислення міфів про машину
111. Проблема скінченності і нескінченності простору і часу в контексті космологічних уявлень: класичних (Н’ютон), релятивістських (Ейнштейн, Фрідман), сучасних (Вайнберг, Лінде)
112. Антропологічні засади філософії техніки
113. Технократичні проекти ХХІ ст.: трансформації та альтернативі
114. Феномен інновації: освіта, культура, людина
115. Філософський зміст інноваційних технологій в освіті
116. Інноваційні стратегії розвитку освіти
117. Людина і наука в інформаційному суспільстві: екологічні, демографічні, економічні, організаційні, світоглядні, морально-ціннісні та інші перспективи й наслідки комп’ютеризації (Белл, Тоффлер)
118. Філософська реконструкція розвитку фізики
119. Започаткування фізичного методу Галілеєм. (за книгою Е. Гусерля «Криза європейських наук», розділ 1, параграфи 9-12).
120. Інтелектуалізація нації та інноваційні технології в освіті
121. Філософія математики І. Канта.
122. Проблема математичної безконечності: історико-філософський аспект.
123. Математична теорія як форма пізнання.
124. Математична гіпотеза: поняття, типологія, сучасні тенденції.
125. Інтуїтивізм і проблеми філософських засад математики.
126. Механіко-математична фізика Декарта: основні ідеї, значення.
127. Логіко-математичні ідеї Г. Лейбніца: філософсько-світоглядне значення.
128. Інженерна діяльність: історичний генезис, професіоналізація.
129. Діяльність технічна та інженерна: спільне, відмінне.
130. Раціональне та ірраціональне в інженерній діяльності.
131. Соціальні функції інженерної діяльності.
132. Естетичний компонент сучасного інженерного мислення.
133. Філософія техніки як дослідницька дисципліна.
134. Концепції і методологія технологічного детермінізму.
135. Концепція «технотронного суспільства» З. Березинського.
136. Історія філософії техніки.
137. Технологізація і національна культура.
138. Логіка, види технічної причинності.
139. Культурокритицистський напрям у філософії техніки.
140. Техніко-технологічні інновації та соціальні інституції: умови, шляхи, чинники оптимізації.
141. Технічна творчість: поняття, здобутки, перспективи.
142. Світогляд особи в умовах трансформації суспільства.
143. Елітарність як концепт філософії освіти.
144. Філософський аналіз проблеми відповідальності соціального суб’єкта.
145. Відповідальність соціального суб’єкта в класичній західноєвропейській філософії.
146. Філософське осмислення відповідальності як соціального феномену.
147. Соціальна відповідальність у світлі етично-філософського дискурсу.
148. Проблема свідомості в контексті впливу релігійного та філософського дискурсів.
149. Релігійний досвід та його роль у філософії та соціології релігії.
150. Особливості формування та трансформації релігійного міфу.
151. Трансформації ставлення християнства до науки.
152. Коадаптація релігії та науки.
153. Наука й релігія: співвіднесення істин Одкровення та істин розуму в християнській традиції.
154. Теологічні основи становлення середньовічної практики осмислення буття.
155. Вплив арабської культури на формування раціоналізму в середньовічній культурі.
156. Філософські засади розуміння біологічного часу.
157. Знання як стратегічний ресурс трансформації суспільства.
158. Екзистенціальний потенціал постнекласичної науки.
159. Диференціація рівнів аксіології науки.
160. Морально-аксіологічні виміри наукових інтерпретацій картини світу.
161. Етнонаціональне буття людини в умовах культурної глобалізації.
162. Полкультурність в контексті глобалізації: філософський аналіз.
163. Культура етнонаціонального буття в історії філософської думки.
164. Феномен культурної ідентичності: філософський контекст.
165. Ідентичність у світлі діалектики культурного розвитку.
166. Культура як смислотворення: екзистенціально-антропологічні виміри.
167. Проблема культурної ідентичності у контексті філософії мови.
168. Образ європейської культури у філософії О.Шпенглера.
169. Специфіка цінностей і ціннісної свідомості в трансформаційному суспільстві.
170. Загальнозначущість цінностей у вирішенні глобальних проблем людства.
171. Особисте, особливе, одиничне в аналізі ціннісної структури індивіда й суспільства.
172. Роль інтелігенції в умовах глобалізації.
173. Ціннісне відношення як момент зв’язку особистої та суспільної свідомості.
174. Філософське осмислення діалектики взаємозв’язку ідеалу та цінностей.
175. Діалектика взаємозв’язку проблем гуманізму та глобального плюралізму.
176. Феномен геополітичної свідомості.
177. Механізм смислогенезу особистості.
178. Особистість як фактор розвитку інформаційного суспільства.
179. Роль традиції у розвитку особистості.
180. Роль політичної соціалізації у становленні особистості громадянина.
181. Соціалізованість особистості: соціальна норма та психологічне здоров’я.
182. Проблема пізнання у філософії Ж.-Ж.Руссо.
183. Свобода як художня творчість у філософії романтизму.
184. Просвітництво і романтизм: два виміри свободи.
185. Романтична концепція свободи як естетичного феномену.
186. Філософські парадигми становлення та розвитку громадянського суспільства.
187. Новоєвропейська концепція природного права та її розвиток у класичній та некласичній філософській традиції.
188. Концепт громадянського суспільства в культурі античності.
189. Феномен громадянства у соціально-політичному вченні Аристотеля.
190. Філософьке дослідження феномену медіамистецтва.
191. Філософсько-екзистенціальна проблема існування та сутності.
192. Проблеми штучних мов як аспект інформаційного суспільства.
193. Філософські принципи дослідження соціології мови.
194. Філософські принципи антропології мови.
195. Соціальні функції мови в техногенному суспільстві.
196. Духовність як ознака громадянської культури.
197. Системно-онтологічні засади теорії культурно-історичного процесу.
198. Світогляд як феномен культури.
199. Еволюційна теорія Г.Спенсера в контексті сучасної біоетики.
200. Глобальна етика в епоху інформаційної цивілізації.
201. Маніпуляція суспільною свідомістю як механізм державного впливу на особу.
202. Соціально-філософська реконструкція феномену громадянського суспільства.
203. Філософське осмислення феномену повсякденності.
204. Філософсько-соціологічні погляди «громадівців» ХІХ ст..
205. Філософські засади осмислення феномену людського буття діячами українського відродження 20-х рр.. ХХ ст.
206. Націософські традиції у філософській спадщині представників української діаспори.
207. Джерела виникнення націософської проблематики.
208. Ідея нації в соціально-філософській думці України кін.ХІХ-поч.ХХ ст..
209. Етика Г.Сковороди в контексті парадигми постнекласичної науки.
210. Формування культурно-цивілізаційної моделі як головний вектор націотворення.
211. Проблеми глобалістики в контексті розвитку духовної культури України.
212. Філософський аналіз мультипарадигмального ландшафту сучасної глобалістики.
213. Екологічна парадигма у формуванні світоглядно-моральних цінностей особи.
214. Культуротворча природа екологічної парадигми.
215. Культура екологічної безпеки як предмет філософської рефлексії.
216. Концепт сталого розвитку суспільства та проблеми екологічної безпеки.
217. Синергетичне світорозуміння та ідея коеволюції як предмет філософської рефлексії.
218. Дилема людина-природа в критичних умовах нового цивілізаційного вибору.
219. Філософське осмислення проблеми людино вимірності як категорії діяльності.
220. Сенс і спрямованість історичного процесу.
221. Есхатологічна лінійна концепція філософії історії.
222. Екологічний песимізм і екологічний оптимізм.
223. Технологічний утопізм і неоруссоїзм.
224. Фаталізм і випадковість майбутнього.
225. Футорологічні концепції еволюції цивілізації.
226. Політична спадщина: від марксизму до комунізму.
227. Від індивідуального суб’єкта до наукової спільноти.
228. Наука-модель людської солідарності.
229. Нові принципи й парадигми в контексті: суспільство і природа.
230. Дійова особа і система.
231. Лінгвістика й логіка.
232. Від філософії свідомості до філософії мови.
233. Лінгвістика і семіологія.
234. Комунікативна раціональність.
235. Мораль і комунікація:К.О. Апель і Ю. Габермас.
236. Історичність поняття ідеалу прекрасного.
237. Суспільство і світовий Дух Гегеля.
238. Плюралізм філософської методології розуміння суспільства.
239. Онтологія соціального.
240. Динамізм суспільного буття.
241. Теорія соціальної мобільності.
242. Нація в інтерпретації Ж. Ренана.
243. Національна самосвідомість.
244. Антропологічно-етнічний чинник нації.
245. Географічний чинник нації.
246. Морально-психологічний чинник нації.
247. Наука ХХI століття: когнітивне вікно в майбутнє.
248. Наукове [пізнання та світорозумі](http://bystrytsky.org/Pozn81.htm)ння.
249. Індустрія наукових знань, їїроль в становленні інформаційної цивілізації.
250. Соціальне пізнання, діалог, комунікація.
251. Комунікативна парадигма в соціальному пізнанні.
252. Трансгресія меж культури лінійного мислення.
253. «Non Linear Science» та світ нелінійної складності.
254. Опозиція «High-tech – High-humе» в методології науки.
255. Наука очима гуманітаріїв.
256. Роль суперколлайдерів в дослідженні раннього Всесвіту.
257. Відкриття темної матерії, темної енергії, антигравітації: кардинальні зміни наукової картини світу.
258. Методологічне усвідомлення науки: зміна парадигм.
259. Картина світу в сучасній космомікрофізиці.
260. Соціовсесвіт в науковій картині світу.
261. Образ соціовсесвіту в гуманітарних науках.
262. Трансформативна парадигма сучасної гуманітаристики.
263. Науковий дискурс інформаційної епохи.
264. «Природознавство – гуманітаристика»: Новий діалог.
265. Соціальний контракт науки і суспільства.
266. Новітній шквал нано-біо-гено-нейро-інфо-комп’ютерно-мережевих революцій та його насліки.
267. Світоглядні горизонти наукового пізнання.
268. Конвергенція NBICS-технологій: розширення світоглядних горизонтів.
269. Науково-технологічна експансія на всіх рівнях мегаструктури Всесвіту – від рівня кварків до рівня квазарів.
270. Мегатренди розвитку науки нового тисячоліття: коллайдинг, клонінг, комп’ютинг.
271. Науково-технологічні мегапроекти ХХI ст.. Нанотех, Біотех, Генотех, Наномед, Інфотех.
272. Проблема технологічної сингулярності: протиборство трансгуманістів і алармістів.
273. Концепції темної матерії і темної енергії та їхня роль в розширенні когнітивних горизонтів сучасної космофізики.
274. Еволюційні сценарії сучасної космофізики.
275. Наука. Комп’ютинг. Комп’ютивістика.
276. Наука як симбіоз когнітивних практик: «Експеримент – Теорія – Комп’ютинг».
277. Наука та її роль в перетворенні людини.
278. Образ людини в природознавчих і гуманітарних науках.
279. Меганаука, прогресуюча як синергетичний симбіоз (Натуралістика – Гуманітаристика – Комп’ютивістика).
280. Людина як об’єкт трансдисциплінарних досліджень.
281. Наука як сфера людської діяльності. Соціальні функції науки
282. Діалектика взаємозв’язку природознавства, технікознавства і гуманітаристики.
283. Діалектичний характер наукового пізнання.
284. Діалектика інженерної творчості.
285. Діалектика і синергетика.
286. [Діалектика знання та розуміння в науковому](http://bystrytsky.org/books/np06.htm) пізнанні.
287. Гуманітарна наука та ідеологія.
288. Соціогуманітарна саморефлексія людства: його минуле, теперішнє, майбутнє.
289. Діалектика біологічного і соціального в людині.
290. Конвергенція NBICS-технологій та майбутнє науки.
291. Універсальний еволюціонізм і синергетика.
292. Індустрія наукових знань: перспективи прогресу.
293. Діалог людини зі світом нелінійної складності.
294. Наукові основи High-tech і High-humе та їхнє соціально-гуманітарне значення.
295. Сучасні концепції мегаструктури Всесвіту: філософсько- світоглядне значення.
296. Образ людини у науковому та гуманітарному знанні.
297. Трансгуманізм та його стратегія перетворення людини.
298. Генна інженерія та її роль в майбутньому перетворенні людини.
299. Діалектика природничого та гуманітарного пізнання.
300. Наука ХХI ст.. як діалектичний симбіоз когнітивних практик «Експерименту», «Теорії», «Комп’ютинга», «Герменевтики».
301. Діалектика конвергенції та дивергенції NBICS-революцій.
302. Глобальне суспільство ризику як наслідок нестримного прогресу індустрії High-tech і High-humе.
303. Екзистенціальна ситуація людини у світі нелінійної складності.
304. Майбутній прогрес «Non Linear Science» та загроза технологічної сингулярності.
305. Новітній шквал нано-біо-гено-нейро-інфо-комп’ютерно-мережевих революцій та його насліки.
306. Сучасна суперечка науки, філософії та релігії.
307. Діалектика взаємозв’язку методологічних парадигм і наукових революцій.
308. Діалектика переходу від метафізичної парадигми до трансформативної парадигми.
309. Взаємозв’язок класичної і некласичної раціональності.
310. Діалектика взаємозв’язку фундаментальних взаємодій: становлення космомікрофізики.
311. Ідея антигравітації та її роль в сучасній космології.
312. Стратегія синтезу теорії відносності та квантової механіки.
313. Принцип додатковості Бора та наукова раціональність.
314. Роль гравітації та антигравітації в мегаструктурі Всесвіту.
315. Гіпотези про проходження Всесвіту: історична ретроспектива.
316. Діалектика становлення ідеї самоорганізації в науці та гуманітаристиці.
317. Самоорганізація та еволюція складних соціогуманітарних систем.
318. Антропний принцип у синергетиці.
319. ДНК як головна молекула життя: наслідки генно-інженерійних перетворень.
320. Глобальні техногенні катастрофи та майбутнє соціовсесвіту.
321. Соціокультурне значення біоетики та космоетики.
322. Філософсько-світоглядне значення концепції Чижевского про взаємозв’язок космосу та людини.
323. Життя, людина, соціовсесвіт у світі нелінійної складності.
324. Генетична інформація як стратегічний ресурс постіндустріального суспільства.
325. Мозок. Комп’ютер. Комп’ютинг.
326. Комп’ютерні мережі – WWW (Интернет), WWG (Grid) – як засоби впливу на психосоматику людей.
327. Біотичний кругообіг як основа еволюції біосфери.
328. Діалектика взаємозв’язку гео- біо- соціо-сфер.
329. Концепція «біфуркаційного дерева» та її методологічна роль в осмисленні глобальної еволюції природи, соціовсесвіту та людини.
330. Діалектика категорій «хаос» й «космос» в сучасній космології.
331. Розвиток ідеї незворотності від Геракліта до Пригожина.
332. Теорія самоорганізації та її методологічне значення для науки ХХI століття.
333. Античний атомізм й сучасна теорія кварков.
334. Когнітивне та методологічне значення квантової електроніки й фотоніки.
335. Оптичні комп’ютери, оптико-волоконні мережі та їх значення у створенні штучного інтелекту.
336. Практика перетворення індивідуальної й колективної психосоматики за допомогою комп’ютерних мереж, глобальних систем зв’язку та віртуальних освітніх технологій.
337. Взаємозв’язок мислення та інформаційного середовища типу комп’ютерних мереж – WWW (Інтернет), Grid, Обчислювальних хмар Інтернет.

**ЛІТЕРАТУРА ДЛЯ НАПИСАННЯ РЕФЕРАТІВ**

Абрамов М. А. Догмы и поиск (сто лет дискуссий о диалектике в английской философии). – М., 1994. – 210 с.

Адамар Ж. Исследование психологии процесса изобретения в области математики. М., 1970.

Адорно Т.В. Негативная диалектика. Пер. с нем. – М.: Научный мир, 2003. – 372 с.

Агацци Э. Моральное измерение науки и техники. М., 1998.

Агацци Э. Ответственность – подлинное основание для управления свободной наукой // Вопросы философии. 1992. № 1.

Актуальні проблеми теорії і практики соціальної роботи на межі тисячоліть: Монографія. – К., 2001.

Алексеев П. В., Панин А. В. Теория познания и диалектика. – М., 1991. – 383 с.

Амлинский И. Е*.* «Философия ботаніки» Линнея содержание и критика анализа // Идея развития в биологии. – М. 1965.

Арон Р. Избранное: Введение в философию истории. М.; СПб., 2000.

Ахутин A.B. История принципов физического эксперимента. М., 1976.

Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1979.

Башляр Г. Новый рационализм. – М., 1987.

Беляев Е. А., Перминов В. Я. Философские и методологические проблемы математики. – М., 1981.

Березин М. Соціальний захист: не милостинею, а виробництвом // Віче. – 1996. – № 1.

Бернал Дж. Наука в жизни общества. М., 1956.

Берти Э. Древнегреческая диалектика как выражение свободы мысли слова // Историко-философский ежегодник 1990. – М., 1991. – С. 321-344.

Бесконечность в математике: философские и исторические аспекты. – М., 1997.

Блок М. Апология истории, или Ремесло историка. М., 1986.

Богомолов А. С. Диалектический логос. Становление античной диалектики. – М., 1982. – 263 с.

Бор Н. Квантовая механика и физическая реальность // Бор Н. Избр. науч. труды. –М., 1971.

Бродский А.И. Тайна диалектической логики. Гегелевская диалектика в советской России // Русская и европейская философия: пути схождения. Сборник материалов конференции. СПб., 1999. С. 172-181.

Булгаков Н.С. Философия хазяйства // Булгаков Н.С. Соч.: В 2-х т. –Т.1. – М., 1993.

Бунге М. Интуиция и наука. М., 1967.

Букановский В.М. Принципы и основные черты классификации современного естествознания. – Пермь, 1988.

Бурова И. Н. Парадоксы теории множеств и диалектика. – М., 1976. – 176 с.

Вавилов С.И. О математической гипотезе: Избранные сочинения Т. 3. – М., 1956

[Вазюлин В. А.](http://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%92%D0%B0%D0%B7%D1%8E%D0%BB%D0%B8%D0%BD,_%D0%92%D0%B8%D0%BA%D1%82%D0%BE%D1%80_%D0%90%D0%BB%D0%B5%D0%BA%D1%81%D0%B5%D0%B5%D0%B2%D0%B8%D1%87) [Логика «Капитала» К. Маркса.](http://www.ilhs.tuc.gr/ru/lk.htm) – М., 1968-2002. – 295 с.

Вайнберг С. Первые три минуты. – М., 1981.

Вайскопф В. Физика в ХХ столетии. – М., 1977.

Вебер М. Избранные произведения. М., 1990.

Вебер М. Протестантська етика і дух капіталізму. – К., 1994.

Вернадський В.І. Біогеохімія // Вернадський В.І. Вибрані праці. – К., 1969.

Власність у сільському господарстві. – К., 1993.

Возникновение и развитие химии с древнейших времен до XVII века. – М., 1980.

Вригт Г.Х. фон Логико-философские исследования. – М., 1986.

Выготский Л. С. Исторический смысл психологического кризиса: Собрание сочинений Т. 1. М., 1982.

Гаврилишин Б. Дороговкази в майбутнє. До ефективніших суспільств. – К., 1990.

Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. – М., 1988.

Гайденко П.Г1. История новоевропейской философии в ее связи с наукой. М.; СПб., 2000.

Гильберт Д. О бесконечном // Гильберт Д. «Основания геометри». – М.-Л., 1948.

Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности. – М., 1990.

Голуб А.М., Петрусенко А.Н. Химия и реальность // Методологические вопросы современной науки. – К., 1971.

Горолевич Т.А. Современные концепции бесконечности. – М., 1984.

Готтсданкер Р. Основы психологического эксперимента. – М., 1982.

Гудожник Г.С., Елисеева B.C. Глобальные проблемы в истории человечества. – М., 1989.

Гусерль Э. Кризис европейских наук и транцендентальная феноменология // Гуссерль Э. Философия как строгая наука. – Новочеркасск, 1994.

Гэлбрейт Дж. Экономические теории и цели общества. – М., 1976.

Данин Д. Вероятностный мир. – М., 1981.

Делез Ж. По каким признакам узнают структурализм? // Метафизические исследования. – Вып. 5. – Ч. 1. – С. 275-287.

Дёмин Р. Н. Сократ о диалектике и учение о разделении по родам в древнем Китае // Универсум платоновской мысли: неоплатонизм и христианство. Апологии Сократа. – СПб., 2001.

Джохадзе Д. В. Диалектика Аристотеля. – М., 1971.

Джохадзе Д. В., Джохадзе Н. И. История диалектики: Эпоха античности. – М., 2005. – 326 с.

Джуа М. История химии. – М., 1966.

[Диалектика](http://ru.wikisource.org/wiki/%D0%AD%D0%A1%D0%91%D0%95/%D0%94%D0%B8%D0%B0%D0%BB%D0%B5%D0%BA%D1%82%D0%B8%D0%BA%D0%B0) // [Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона](http://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%AD%D0%BD%D1%86%D0%B8%D0%BA%D0%BB%D0%BE%D0%BF%D0%B5%D0%B4%D0%B8%D1%87%D0%B5%D1%81%D0%BA%D0%B8%D0%B9_%D1%81%D0%BB%D0%BE%D0%B2%D0%B0%D1%80%D1%8C_%D0%91%D1%80%D0%BE%D0%BA%D0%B3%D0%B0%D1%83%D0%B7%D0%B0_%D0%B8_%D0%95%D1%84%D1%80%D0%BE%D0%BD%D0%B0): В 86 томах (82 т. и 4 доп.). – СПб., 1890-1907.

Диалектика и её критики. – М., 1986.

Диалектическое противоречие. – М., 1979. – 343 с.

Диикерсон Р.К. Химическая эволюция и происхождение жизни // Эволюция. – М., 1981.

Дильтей В. Введение в науки о духе // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX-XX вв. – М., 1987.

Дынник М. А. Диалектика Гераклита Эфесского. – М., 1929.

Добронравова І.С. Нелінійне мислення // Філос. і соціологічна думка. – 1991. – № 6.

Добронравова И.С. Синергетика: становление нелинейного мышления. – К., 1990.

Дре Ф. Экология. – М., 1976.

Дротенко Л.Г. Феномен фундаментального і прикладного знання (постнекласичні дослідження). – К., 2000.

Дювиньо, Танг М. Биосфера и место в ней человека. – М., 1973.

Задорожнюк И., Малахов С. Экономическая психология: ориентиры и возможности // Своб. Мысль. – 1992. – № 16.

Занг В.-Б. Синергетическая экономика. – М., 1999.

Зеленов Л.А. Владимирова А.А., Шуров В.А. История и философия науки. – М.: Наука, 2008. – 472 с.

Зелькина О. С. Системно-структурный анализ основных категорий диалектики. – Саратов, 1970.

[Ильенков Э. В.](http://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%98%D0%BB%D1%8C%D0%B5%D0%BD%D0%BA%D0%BE%D0%B2,_%D0%AD%D0%B2%D0%B0%D0%BB%D1%8C%D0%B4_%D0%92%D0%B0%D1%81%D0%B8%D0%BB%D1%8C%D0%B5%D0%B2%D0%B8%D1%87) [Диалектическая логика. Очерки истории и теории](http://psylib.org.ua/books/ilyen02/index.htm). Москва, Политиздат, 1974. — 271 с. // Второе издание, дополненное. – М.: Политиздат, 1984. – 320 с.

Иноземцев В.А. К норме постэкономической общественной формации. – М., 1995.

Исторические традиции и опыт развития отечественной наук и техники. – К., 1988.

История античной диалектики. – М., 1972. – 335 с.

История диалектики XIV-XVIII вв. – М., 1974. – 356 с.

История и философия науки: учебное пособие для аспирантов / под ред. А.С. Мамзина. – СПб.: Питер, 2008. – 304 с.

История марксистской диалектики от возникновения марксизма до ленинского этапа. – М., 1972.

Кальвин М. Химическая эволюция. – М., 1971.

Карнап Р. Философские основания физики. М., 1971.

[Кедров Б. М.](http://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%9A%D0%B5%D0%B4%D1%80%D0%BE%D0%B2,_%D0%91%D0%BE%D0%BD%D0%B8%D1%84%D0%B0%D1%82%D0%B8%D0%B9_%D0%9C%D0%B8%D1%85%D0%B0%D0%B9%D0%BB%D0%BE%D0%B2%D0%B8%D1%87) О методе изложения диалектики: Три великих замысла. – М.: Наука, 1983. – 478 с.

Кедровский О.И., Соловей Л.А. Алгоритмичность практики, мышления, творчества. – К., 1982.

Келле В.Ж. Наука как компонент социальной системы. – М., 1992.

Киселев Н.Н. Мировоззрение и экология. – К., 1990.

Кисельов М. Екологічна свідомість українців: традиція і сьогодення // Вісник Національної Академії Наук. – 1998. – №7-8.

Клайн М. Математика: Поиск истины. – М., 1988.

Колмогоров А.Н. Математика в её историческом развитии. – М., 1991.

Копнин П.В. Гипотеза и познание действительности. Киев, 1962.

Копнин П.В. Гносеологические и логические основы науки. М., 1974.

Костелье М. Информационная эпоха: Экономика, общество, культура. – М.,2000

Кохановский В.П. , Лешкевич Т.Г. , Матяш Т.П. , Фатхи Т.Б. Философия науки в вопросах и ответах: учебное пособие для аспирантов. – Ростов н/Д: Феникс, 2006. – 352с.

Крисаченко В.С. Людина і біосфера: Основи екологічної антропології. – К., 1998.

Критика немарксистских концепций диалектики XX века. Диалектика и проблема иррационального / Под ред. Ю. Н. Давыдова. – М., 1988. – 478 с.

Крянев Ю.В. Философские проблемы науки и техники. – М., 1989.

Кузнецов В.И. Диалектика развития химии. – М., 1983.

Кулініченко В.Л. [Філософсько-світоглядні засади біоетики](http://www.philsci.univ.kiev.ua/biblio/bioetica/kulinichenko.htm) // Практична філософія. – 2002. – №3.

Куликов, С. Б. Перспективы развития прогрессивистского образа науки. – Saarbrücken: LAP LAMBERT Academic Publishing, 2011. – 140 с.

Кун Т. Структура научных революций. М., 1977.

Лайон Д. [Інформаційне суспільство: проблеми та ілюзії](http://www.philsci.univ.kiev.ua/biblio/lajon.html) **/**/ Сучасна зарубіжна соціальна філософія. – К., 1996.

Лакатос И. История наукии ее рациональные конструкции //Структура и развитие науки. – М., 1978.

Лакатос И. Фальсификация и методология научно-исследовательских программ. М., 1995.

[Лебедев С. А.](http://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%9B%D0%B5%D0%B1%D0%B5%D0%B4%D0%B5%D0%B2,_%D0%A1%D0%B5%D1%80%D0%B3%D0%B5%D0%B9_%D0%90%D0%BB%D0%B5%D0%BA%D1%81%D0%B0%D0%BD%D0%B4%D1%80%D0%BE%D0%B2%D0%B8%D1%87), [Ильин В. В.](http://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%98%D0%BB%D1%8C%D0%B8%D0%BD,_%D0%92%D0%B8%D0%BA%D1%82%D0%BE%D1%80_%D0%92%D0%B0%D1%81%D0%B8%D0%BB%D1%8C%D0%B5%D0%B2%D0%B8%D1%87), Лазарев Ф. В., Лесков Л. В. Введение в историю и философию науки. – 2-е издание. – М.: Академический проект, 2007.

Лекторский В.А. Субъект. Объект. Познание. М., 1980.

Ленк Х. Размышления о современной технике. – М., 1996.

Лиман Ф.М. Математична логіка і теорія алгоритмів. – Суми, 1998.

Луканин Р. К. Диалектика аристотелевской «Топики» // Философские науки. – 1971. – № 6.

Лукьянец B.C. Нанотехнологическая революция: глобальные обновления антропосферы // Totallogy-XXI: постнекласичні дослідження. – Вип. 13. – К.: ЦГО НАНУ, 2005. – С. 199-223.

Лук’янець В.С., Кравченко О.М., Озадовська Л.В. Сучасний науковий дискурс: оновлення методологічної культури. – К., 2000.

Лукьянец B.C., Соболь О.Н. Горизонты гуманитарии: проблема постчеловеческого будущего// Філософія освіти. – 2006. – № 3. – С. 145-164.

Лукьянец B.C. Фундаментальна наука i науковий світогляд у перспективі XXI сторіччя // Філософська думка. – 2006. – № 3. – С. 3-25.

Лукьянец B.C. Наука нового тисячоліття: сканування світоглядних обріїв // Наука і освіта: сучасні трансформації. – К.: ПАРАПАН, 2007.

Лукьянец B.C. Фундаментальна наука. Гуманітарні тривоги доби суперприскорювачів // Науковий вісник національного аграрного ун-ту. – К., 2008. – Вип. 130. – С. 239-246.

Лукьянец B.C. Этическая парадоксальность фундаментальной науки коллайдерного века // Практична філософія. – 2009. – № 3. – С. 3-13.

Лукьянец B.C. Павел Копнин и проблема «самосознания науки» // Павел Васильевич Копнин. – М.: РОССПЭН, 2010. – С. 89-128.

Лукьянец B.C. Гамлетовский вопрос цивилизации коллайдерной эры // SciTecLibrary.ru. – 2009.

Лукьянец В.С. Новейший дискурс о Вселенной: Гигантское расширение мировоззренческих горизонтов // Практична Філософія. – 2012. – №2. – С. 17-27.

Лукьянец В.С. Индустрия научных знаний: NBICS-технологическое расширение окна в будущее. – Суми. – С. 3-16.

Лукьянец B.C. Индустрия научного прогноза: смена методологических оснований // SciTecLibrary.ru. – 2010.

Лукьянец B.C. Вызовы эры супер-хай-тек. – Режим доступа : http://www.countries.ru/forum/mdex.php.

Лукьянец B.C. Гуманизм. Биовласть. Будущее. – Режим доступа : http:// www.transhumanism-russia.ru/content/vi ew/463/l 16/

Лукьянец B.C. Нанотехнологии и их роль в судьбе цивилизации. – Режим доступа : <http://www.transhumanism-russia.ru/component/option>, com\_simpleboard/Itemid,65/func,view/catid,8/id,1075/

Лукьянец B.C. Прорыв за звездно-галактическую грань: освоение космического фронтира. – Режим доступа: http://www.sciteclibrary.ru/ms/catalog/pages/l 1629/html

Лукьянец B.C. Фаустовская дилемма XXI века: нравственность или стратегические ресурсы? – Режим доступа: http://www.transhumanism-russia.ru/component/option,com simpleboard/Itemid,65/func,view/catid,8/id, 1075/

Людина і довкілля. К., 1995.

Максюта М.Э. Досвід філософії хліборобства. – К., 2003.

Малкей H. Наука и социология знания. – М., 1983.

Мамчур Е.А. Когнитивный процесс в контексте представлений о самоорганизации // Самоорганизация и наука: опыт философского осмысления. – М, 1994.

Манолев К. Великие химики. – В 2-х т. – М., 1985.

Математика ХІХ века. – В 2-х. – М., 1981.

Методологічні проблеми інженерної діяльності. – Вінниця, 1994.

Мизес Л. Человеческая деятельность. Трактат по экономической теории. – М., 2000.

Микешина Л.А. Философия науки. – М.: Прогресс, 2005. – 463 с.

Мирский Э.М. Междисциплинарные исследования и дисциплинарная организация науки. – М., 1980.

Мисюров Д. А. Опыт диалектики: Формулы развития, диалектическое исчисление, диалектические опыты. – Москва, Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2012 (книга вышла в 2011 году) – 288 c.

Митчелл К. Что такое философия техники? – М., 1995.

Моисеев Н. Н. Алгоритмы развития. – М.: Наука, 1987. – С. 17-37, 44.

Молчанов Ю.Б. Четыре концепции времени в философии и физике. – М., 1977.

Мякишев Г.Я. Общая структура фундаментальных физических теорий и понятие состояния. Физическая теория. – М ., 1980.

Наука и власть: Воспоминания ученых-гуманитариев и обществоведов. – М.: Наука, 2001.

Нарский И. С. К вопросу о соотношении формальной логики и диалектики // Вестник Московского университета. – 1960. – № 3.

Неклесса А. Реквием ХХ веку // Мировая экономика и международные отношения. – 2000. – № 2.

Никифоров А.Л. Философия науки: история и методология. – М., 1998.

Николис Г., Пригожин И. Познание сложного. – М.,1990.

Новая технократическая волна на Западе. – М., 1986.

Огородник И.В., Киселёв Н.Н., Крисаченко В.С., Стогний И.П.; Под ред. Огородника И.В. Социально-философские проблемы экологии – К.: Вища школа, 1989.

Одум Ю.Основы экологии. – М., 1975. – 740 с.

Омельяновский М. Э. Диалектика в современной физике. – М.: Наука, 1973. – 324 с.

[Оруджев З. М.](http://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%9E%D1%80%D1%83%D0%B4%D0%B6%D0%B5%D0%B2,_%D0%97%D0%B0%D0%B8%D0%B4_%D0%9C%D0%B5%D0%BB%D0%B8%D0%BA%D0%BE%D0%B2%D0%B8%D1%87) Диалектика как система. – М., 1973. – 352 с.

Петров Ю. А. Логическая функция категорий диалектики. – М., 1972.

Пипич А.І. Проблема розрізнення інженерної і технологічної діяльності // Методологічні проблеми інженерної діяльності. – К., 1999.

Попович М. В. Раціональність і виміри людського буття. – К., – 1997.

Поппер, К.Р. Логика и рост научного знания. – М.: Прогресс, 1983. – 605 с.

Поппер К. Что такое диалектика?//Вопросы философии. – 1995. – № 1. – С. 118-138.

Присяжнюк В. Базові нулі аграрної економіки, або Як можуть вплинути недосконале законодавство та «хапальна» філософія на перебіг земельної реформи в Україні/В. Присяжнюк // Людина і влада. – 2000. – N3/4.

Порус В.Н. [Спор о научной рациональности](http://www.philsci.univ.kiev.ua/biblio/porus.html) // Философия науки. Выпуск 3. – Проблемы анализа знания. М., 1997.

Пронський В.М., Коммунаров С.М. Філософія науки. Конспект лекцій. – К., 1997.

Рабинович В.Я. Образ мира в зеркале алхимии: от стихии и атомов древних до элементов Бойля. – М., 1981.

Ракиов А.И. Философия компьютерной революции. – М., 1995.

Рассел Б. Мудрость Запада: Ист. исслед. зап. философии в связи с обществ. и полит. обстоятельствами / Ред. П. Фулкес; [Вступ. ст. В. А. Малинина]. — М.: Республика, 1998.

Рассел, Б. Человеческое познание: его сфера и границы. – М.: Терра – Кн. клуб: Республика, 2000. – 463 с.

Рейхенбах Р.Философия пространства и времени. – М.: Прогресс, 1985.

Романовський А. Философия управления гуманитарно-технической элиты // Теорія і практика управління соціальними процесами: філософія, психологія, педагогіка, соціологія. – 2002. – № 4.

Рузавин, Г.И. Философия науки. – М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2005. – 400 с.

Рузавин Г. И. Философские проблемы оснований математики. – Москва, 1983.

Садовский Г. И. Диалектика мысли. Логика понятий как теория отражения сущности развития. – Минск, 1982. – 310 с.

[Садовский В. Н. Карл Поппер, Гегелевская диалектика и формальная логика](http://www.philosophy.ru/library/vopros/59.html) // Вопросы философии. – 1995. – № 1. – С. 139-148.

Самульельсон П. Економіка. – Львів, 1993.

Свасьян К.А. Судьбы математики в истории познания Нового Времени // Вопр.филос. – 1989. – № 2.

Семашко Л. М. Диалектика Платона и её интерпретация Гегелем // Философские науки. – 1971. – № 4.

Смирнов, В. А. К. Поппер прав: диалектическая логика невозможна // Вопросы философии. – 1995. – № 1. – С. 148-151.

Солопов Е.Ф. Специфіка химической формі движения материи и принцип развития. – М., 1988.

Степин В.С., Горохов В.Г., Розов М.А. Философия науки и техники. – М., 1996.

Степин В.С. Научное познание идейности техногенной цивилизации // Вопросы философии. – 1989. – № 10.

Стёпин, В.С. Философия науки. Общие проблемы: учебник для аспирантов и соискателей учёной степени кандидата наук / В.С. Стёпин. – М.: Гардарики, 2006. – 384 с.

Сухотин А.К Философия математики. http://ou.tsu.ru/hischool/filmatem/

Тошинский В. Элементы инновационного менеджмента в системе повышения квалификации профессиональных руководителей/В. Тошинский, И. Юрьева // Теорія і практика управління соціальними процесами: філософія, психологія, педагогіка, соціологія. – 2002. – № 2.

Уголев А. М. Естественные технологии биологических систем. – Л., 1987.

Философия науки: учебное пособие по дисциплине «История и философия науки» для аспирантов / Е.Ю. Бельская, Н.П. Волкова, М.А. Иванов; под ред. Ю.В. Крянева, Л.Е. Моториной. – М.: Альфа-М: ИНФРА – М, 2008. – 335 с.

Философия: учебник для вузов по нефилософским специальностям / под ред. В.Д. Губина, Т.Ю. Сидориной. – 4-е изд., перераб. и доп. – М.: Гардарики, 2007. – 828 с.

Философия науки: учебное пособие для аспирантов и соискателей / отв. ред. Т.П. Матяш. – Ростов н/Д.: Феникс, 2007. – 441с.

Хильки М.І. Наука як глобальна руйнівна сила природи і надія на її врятування // Філософія. Культура. Життя. – Вип. 4. – Дніпропетровськ, 1999.

Философия техники в ФРГ. – М., 1989.

Философские вопросы химии. – М., 1982.

Философские проблемы технических наук. – К., 1989.

Фурман А. Материалистическая диалектика. – М., 1969.

Цехмистро И.З. Парадокс Эйнштейна, Подольского, Розена и концепция целостности // Вопр. филос. – 1985. – № 4.

Чан Шэнь. Диалектика Гегеля и китайская традиция диалектического мышления. // Судьбы гегельянства: философия, религия и политика прощаются с модерном. – М., 2000. – С.335-347.

Чуйко В.Л. Рефлексія основоположень методологій філософії науки. – К., 2000.

Шаш С. Д. Проблема исследования раннегреческой диалектики // Сб. Философские исследования. – Минск, 1970.

Широканов Д. И. Взаимосвязь категорий диалектики. – Минск, 1969.

Эйнштейн А., Инфельд Л. [Эволюция физики](http://www.philsci.univ.kiev.ua/biblio/Ejsht-Infeld.html). – М., 1965.

Этическая экономия: Исследования по этике, по этике, культуре и философии хозяйства. – СПб., 1996.

**ЗАГАЛЬНІ ВИМОГИ ДО РЕФЕРАТУ**

1. Реферат – самостійна наукова праця аспіранта.
2. Реферат має відображати засвоєння набутих знань першоджерел, літератури, відповідно до обраної теми.
3. Реферат повинен відображати володіння аспірантом філософськими та науковими методами.
4. Цитування та посилання на літературні першоджерела є обов язковими.
5. Вимоги до оформлення реферату: обсяг реферату 17-20 аркушів формату А4 (через 1,5 інтервали).
6. титульний аркуш оформляється за зразком (зразок додається);
7. план реферату (включає «Вступ», «Основну частину», «Висновки», «Список літератури») розмішується після титульного аркушу;
8. «Список літератури» може складатись за варіантами: алфавітним, тематичним, або за порядком посилань у тексті;
9. Сторінки у рефераті мають бути пронумеровані;
10. Реферат подається за два тижні до початку іспитів.
11. Кожен реферат рецензується і попередньо оцінюється рецензентом за загальноприйнятою шкалою оцінок. Автор реферату має право до екзамену ознайомитися з рецензією. Якщо рецензент оцінює реферат на «незадовільно», то аспірант має право захищати позитивну оцінку перед екзаменаційною комісією, або подає на рецензію новий текст реферату.

***Зразок оформлення титульного аркушу реферату***

НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ БІОРЕСУРСІВ І ПРИРОДОКОРИСТУВАННЯ УКРАЇНИ

КАФЕДРА ФІЛОСОФІЇ

Реферат на тему:

«\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_»

Аспіранта \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

Кафедри \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

Науковий керівник \_\_\_\_\_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

Київ – 2018

**ПІДРУЧНИКИ, НАВЧАЛЬНІ ПОСІБНИКИ З КУРСУ «ФІЛОСОФІЯ»**

1. Алексеев П.В., Панин А.В. Философия: Учебник для вузов. – М., 1996.
2. Андрущенко В.П., Михальченко М.І. Сучасна соціальна філософія. – К., 1996.
3. Барулин В.С. Социальная философия: Учебник. – М., 1993.
4. Горський В.С. Історія української філософії. Курс лекцій. – К., 1996.
5. Історія філософії України. Підручник // М.Ф.Тарасенко, М.Ю.Русин, І.В.Бичко та ін. – К., 1994.
6. Історія філософії України. Хрестоматія: Навчальний посібник / Упорядники: М.Ф.Тарасенко, М.Ю. Русін,, А.К.Бичко та ін. – К., 1993.
7. Канке В.А. Философия. Учебник для вузов. – М., 1996.
8. Кульчицький О. Основи філософії і філософічних наук. – Мюнхен – Львів, 1995.
9. Людина і довкілля: у 2 кн. / Упорядник, автор вступних розділів, біогр.довідок та коментарів В.С. Крисаченко. – К., 1995.
10. Нестеренко В.Г. Вступ до філософії: онтологія людини: Навчальний посібник для студентів вузів. – К., 1995.
11. Причепій Є.М., Черній А.М., Гвоздецький В.Д., Чекаль Л.А. Філософія. Навчальний посібник для студентів і аспірантів. – К., 2000.
12. Причепій Є.М., Чекаль Л.А., Черній А.М., Філософія: Підручник. «Академвидав» – К., 2009.
13. Мир философии. Книга для чтения. В 2 ч. – М., 1992.
14. Сучасна зарубіжна соціальна філософія. Хрестоматія: Навчальний посібник. – К., 1996.
15. Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрямки. Хрестоматія: Навчальний посібник. – К., 1996.
16. Філософія: Підручник / За ред. Г.А.Заїченко та ін. – К., 1995.
17. Філософія: Навчальний посібник. / За ред. І.Ф.Надольного. – К., 1997.
18. Философия: учебник для высших учебных заведений. – Ростов н Д., 1999.
19. Философия: Учебник / Под ред. В.Д.Губина й др. – М., 1998.
20. Чекаль Л.А., Черній А.М. Філософський практикум: Навчально-методичний посібник для студентів і аспірантів. – К., 1998.
21. Шаповалов В.Ф. Основи философии. От класики к современности. – М., 1998.

ОРІЄНТОВНІ ПИТАННЯ ДО ІСПИТУ З ФІЛОСОФІЇ

1. Предмет і функції філософського знання.
2. Культурно-історичні передумови виникнення філософії.
3. Місце і значення історії філософії в освоєнні філософського знання.
4. Основи періодизації західноєвропейської філософії.
5. Східна і західна парадигми філософування.
6. Давньоіндійська філософія.
7. Давньокитайська філософія.
8. Загальна характеристика класичної філософії.
9. Проблема першопочатку світу в античній натурфілософії.
10. Сократ і поворот грецької філософії до проблем людини.
11. Проблема ідеального в Античності (Платон, Арістотель).
12. Пригадування як спосіб пізнання.
13. Значення платонівського вчення для становлення філософського змісту поняття «держава».
14. Філософія епохи еллінізму.
15. Ідея Бога в світлі середньовічної філософії.
16. Проблема співвідношення віри й знання у філософії Фоми Аквінського.
17. Суперечка реалізму і номіналізму.
18. Антропологічні та натурфілософські ідеї епохи Відродження.
19. Різновиди ренесансного пантеїзму.
20. Основні етапи розвитку емпіризму в філософії Нового часу.
21. Основні концепції новоєвропейського раціоналізму.
22. Обґрунтування емпіризму Ф.Беконом. Поняття «індуктивний метод».
23. Поняття дедуктивного методу. Р.Декарта.
24. Філософський агностицизм Д.Юма.
25. Французьке Просвітництво: смисл теорії природного права і суспільного договору.
26. Загальна характеристика німецької класичної філософії.
27. Основні положення теорії пізнання І.Канта.
28. Своєрідність гегелівської діалектики.
29. Специфіка новоєвропейського раціоналізму.
30. Критика німецького ідеалізму в філософській антропології Л.Фоєрбаха.
31. Структура абсолютного ідеалізму Г.Гегеля.
32. Загальна характеристика некласичної філософії.
33. Марксистська філософія: вихідні положення й історичні форми.
34. Проблема відчуження в марксизмі. Можливість подолання відчуження шляхом соціальної революції.
35. Загальні засади матеріалістичної діалектики.
36. Філософія Ф.Ніцше як підґрунтя переосмислення цінностей.
37. Філософські проблеми фрейдизму та їх історична доля.
38. Історичні трансформації позитивізму.
39. Позитивізм та неопозитивізм.
40. Структура теоретичного знання і методи теоретичного дослідження.
41. Філософія постмодерну (загальна характеристика).
42. Історична школа в філософії позитивізму.
43. Проблема свободи i вибору людини в екзистенцiоналiзмi.
44. Форми організації суспільного буття.
45. Герменевтика: співвідношення істини та методу.
46. Методологiчнi концепцiї структуралiзму i пост структуралізму.
47. Особливості та основні етапи розвитку філософської думки в Україні.
48. Кордоцентризм філософії Г.Сковороди.
49. Етапи й особливості розуміння буття в історії філософії.
50. Поняття субстанції. Субстанція та акциденція. Модуси й атрибути субстанції.
51. Світ як ціле й проблема його граничних підвалин.
52. Історичні форми філософського розуміння простору i часу.
53. Форми наукового пізнання.
54. Проблема єдності та множинності світу.
55. Філософські позиції в історії філософії: монізм, дуалізм, плюралізм.
56. Знання та віра. Історичні форми співвідношення.
57. Проблема суб’єкта й об’єкта пізнання.
58. Структура пізнавальних здібностей суб’єкта.
59. Співвідношення пізнання й розуміння
60. Свідомість та самосвідомість: етапи філософського осмислення.
61. Проблема свідомості в історії філософії.
62. Мислення й мова: форми співвідношення.
63. Гносеологічне й онтологічне розуміння істини.
64. Місце та роль філософії в структурі наукового знання.
65. Проблема, гіпотеза, теорія як основні форми наукового пізнання.
66. Методологія та основні групи методів наукового пізнання.
67. Структура емпіричного знання і методи емпіричного дослідження.
68. Структура теоретичного знання і методи теоретичного дослідження.
69. Методологічні принципи конкретних наук як складова стилю наукового мислення.
70. Принципи класифікації наук.
71. Глобальні наукові революції і зміна історичних типів наукової раціональності.
72. Методологія наукового пізнання.
73. Філософські засади наукових картин світу: системність, цілісність, складність як способи розуміння єдності багатоманітності світу.
74. Індуктивний метод i поняття позитивних наук (О.Конт, Г.Спенсер).
75. Методологія науково-дослідницьких програм І.Лакатоса. Раціональна реконструкція науки.
76. Поняття «діалектика» в історії філософії. Діалектика та метафізика.
77. Суспільство як феномен і як предмет наукового та філософського осмислення.
78. Сутність соціальної практики. Матеріально-виробнича і соціально-перетворююча практика.
79. Сфери суспільного життя як елементи цілісності соціального організму.
80. Типології суспільства в сучасних концепціях соціальної філософії (К.Поппер, Д.Белл, Е.Тоффлер).
81. Циклічна та лінійна моделі розвитку історії.
82. Філософський зміст принципу історизму.
83. Філософське осягнення феномену техніки.
84. Поняття екологічної ситуації. Екологічна ситуація як функція цивілізації.
85. Глобальні проблеми сучасної цивілізації і загальнолюдські цінності.
86. Категорії соціальної філософії.
87. Співвідношення філософії та науки.
88. Поняття «інновація» та «інноваційний розвиток».
89. Особливості некласичної науки.
90. Специфіка постнекласичної науки.
91. Сутність знання та його види.
92. Історичні підходи до класифікації наук.
93. Структура наукового знання. Наукова картина світу.
94. Критерії розмежування «наук про природу» і «наук про дух».
95. Норми та цінності наукової спільноти.
96. Проблема демаркації наукового й ненаукового знання.
97. Техніка та технологія як філософські поняття.
98. Професійна відповідальність ученого.
99. Категорії простору та часу.
100. Наука – як особливий соціальний інститут.
101. Синергетика як наукова перспектива ХХІ ст.
102. Категорії діалектики.
103. Проблема істини у розкритті наукової картини світу.
104. Махізм та емпіріокритицизм (другий позитивізм).
105. Постпозитивістські концепції Т.Куна, П.Фейерабенда.
106. Проблема практики у філософії прагматизму (Ч.Пірс, У.Джемс, Дж. Дьюі).
107. Платон «Держава».
108. Аристотель «Етика».
109. Мор Т. «Утопія».
110. Кампанелла Т. «Місто Сонця».
111. Бекон Ф. «Про гідність і примноження наук».
112. Декарт Р. «Міркування про метод».
113. Макіавеллі Н. «Государ».
114. Піко дела Мірандола Д. «Промова про гідність людини».
115. Гоббс Т. «Левіафан або матерія, форма та влада держави церковної та громадянської».
116. Руссо Ж.-Ж. «Нова Елоїза».
117. Кант І. «Критика чистого розуму».
118. Фойербах Л. «Сутність християнства».
119. Юркевич П. «З науки про людський дух».
120. Франко І. «Наука і її взаємини з працюючими класами».
121. Бергсон А.  «Творча еволюція».
122. Фрейд З. «Тотем і табу».
123. Камю А. «Міф про Сізіфа».
124. Сартр Ж.-П. «Буття і ніщо. Нарис феноменологічної онтології. У пошуках буття».
125. Ясперс К. «Сенс і призначення історії».
126. Больнов О. «Філософська антропологія та методичні принципи».
127. Фром Е. «Революція надії».
128. Вебер М. «Протестантська етика».
129. Шелер М. «Сутність моральної особистості».
130. Чижевський Д. «Кирило-методієвці. До світогляду Шевченка».
131. Рассел Б. «Піднесення науки».
132. Вернадський В. «Про науковий світогляд».
133. Поппер К. «Дух науки – це дух Сократа».
134. Кун Т. «Структура наукових революцій».
135. Лакатос І. «Історія науки та її раціональні реконструкції».
136. Лакатос І. «Фальсифікація та методологія науково-дослідницьких програм».
137. Фейєрабенд П. «Наука у вільному суспільстві».
138. Тулмін С. «Концептуальні революції в науці».
139. Елюль Ж. «Техніка, або виклик століття».
140. Мемфорд Л. «Міф про машину. Техніка і розвиток людини».
141. Маклюен М. «Засіб сам є повідомленням».
142. Моїсеєв М. «Інформаційне суспільство: можливість і реальність»
143. Козловський П.  «Постмодерна культура: суспільно-культурні наслідки технічного розвитку.
144. Ортега і Гассет «Бунт мас».
145. Тоффлер Е. «Третя хвиля».
146. Фукуяма Ф. «Кінець історії і остання людина».

**ДЛЯ НОТАТОК**

**\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_**

**ЗМІСТ**

**Вступне слово 3**

**Конспект лекцій 4**

**Орієнтовні питання для вступників в аспірантуру 353**

**Плани семінарських занять 356**

**Перелік обов’язкових філософських першоджерел 368**

**Орієнтовна тематика рефератів 369**

**Література для підготовки рефератів 378**

**Загальні вимоги до реферату 385**

**Підручники, навчальні посібники з курсу «Філософія» 387**

**Орієнтовні питання до іспиту з філософії 388**