

**МІНІСТЕРСТВО ОХОРОНИ ЗДОРОВ'Я УКРАЇНИ**  
**ЗАПОРІЗЬКИЙ ДЕРЖАВНИЙ МЕДИЧНИЙ УНІВЕРСИТЕТ**

**ВІТАЛІЙ ЖАДЬКО**

**І С Т О Р І Я Ф І Л О С О Ф І Ї**  
**НАВЧАЛЬНО-МЕТОДИЧНИЙ ПОСІБНИК**

**частина перша**

**ЗАПОРІЖЖЯ**

**2014**

УДК 1 (091) (075.8)  
ББК 80. 73  
Ж 15

**Історія філософії: навчально-методичний посібник. Частина перша –**  
Запоріжжя, ЗДМУ. – 2014. – 248 с.

Автор:

**Жадько Віталій Андрійович** – доктор філософських наук, професор,  
завідувач кафедри суспільних дисциплін

Рецензенти:

**Ларіонова В.К.** – доктор філософських наук, професор

**Гнатенко П.І.** – доктор філософських наук, професор, член кореспондент  
АПН України, заслужений діяч науки і техніки

**Рекомендовано Міністерством освіти і науки України як навчальний  
посібник для студентів та аспірантів вищих навчальних закладів (лист № 1/11  
– 6367 від 13 липня 2010 р.)**

У посібнику головна увага приділяється розкриттю філософії в її історичному розвитку. Провідна ідея – історія філософії є школою мислення, коли студенти та здобувачі наукового ступеня кандидата наук мають можливість вести діалог з мислителями, піднімаючись на рівень розуміння ними актуальних проблем онтології, гносеології, методології та формуючи при цьому стійкі світоглядно-мотиваційні орієнтації свідомості.

## ВСТУП

Головна проблема, яка постає перед кожним, хто починає вивчати філософію, полягає у фактичній неможливості почати з початку. Адже на цей момент він вже має певні знання, певний рівень духовної зрілості, з матеріалів яких утворює відповідні їм уявлення й переконання світоглядно пізнавального спрямування. Ось чому підхід до системно-цілісного вивчення гуманітарних дисциплін, насамперед філософії, не може бути об'єктивним. Цьому сприяє і сама філософія, представлена, по-перше, великою кількістю шкіл, вчень, напрямків, по-друге, значна кількість філософів відверто заявляє про самопізнавальну, тобто суб'єктивну визначеність власних філософських роздумів, оскільки філософія не може бути строгою наукою.

Складнощі при вивченні філософії пов'язані також і з тим, що її зміст береться не із зовнішньої безпосередності світу, сприйнятого відчуттями, дотичними до нього в будь-який час поза бажанням людини. Зміст є наслідком і продуктом цілеспрямованого сприйняття, коли людина зусиллями волі концентрує свою сприймальну увагу на свідомо обраному об'єкті, який в такому випадку стає об'єктом пізнання, розкриваючи дещо інші, ніж безпосередньо дотичні, чуттєві прояви свого існування. Отже, філософський погляд на світ є від самого початку цільовим, інакше кажучи – світопізнавальним. У той же час, оскільки ціль свідомо обрана людиною, філософія є не просто засобом умозріння і прозріння щодо сутнісних визначень світу, але й засобом її самопізнавальної діяльності, способом людинотворчості.

Не буде перебільшенням вважати, що найкоротшим і водночас найскладнішим шляхом для утвердження людини в якості людини є шлях, який пропонує філософія. Її історія є також історією цілеспрямованого світо- і людинопізнання, світо- і людинотворення, історією духовно-практичної життєдіяльності людини, коли вона в особах найвидатніших мислителів різних народів і часів робила саму себе об'єктом найретельнішого дослідження і перетворення відповідно до пізнавальних досягнень. Про це чудово написав Гегель: „Хоч зародок і є *в собі* людиною, але він не є людиною *для себе*; для себе він такий лише як розвинений розум, який перетворив себе в те, що він є *в собі*” [10; 11].

Виходить, що, долучаючись до історії філософської думки, людина не втрачає себе, а, навпаки, стає для себе самої найвищою цінністю як істота всесвітня й загальнолюдська. Філософія в буквальному перекладі з грецької означає любов до мудрості. Вона підносить на щабель світо- й людинотворчих начал любов як прояв мудрості і мудрість, народжену любов'ю (з любов'ю і в любові) до пізнання. Пізнавальна любов народжує в людині розум, інструментом якого є мислення. Не лише любов байдужа (сліпа) до відмінностей, в полоні яких постійно перебуває чуттєва свідомість, але й мислення. Для нього, як і для розуму, також не існує відмінностей, які б провокували людину на дотично-інстинктивний спосіб життєдіяльності. Саме через це любов і споріднене з нею розумне мислення можуть бути неупередженими, передбачуваними, об'єктивними, мудрими, можуть мати

статус базисних засад як наукового пізнання, так і науки життя для кожного, хто усвідомив філософію як засіб переходу зародку „в собі” до людини „для себе”, яка на рівні „розвиненого розуму” стає бажаною і „для інших”.

Оскільки пропонуване видання має своїм адресатом студентів гуманітарних вищих навчальних закладів і аспірантів природничих, сказане вище має пряме відношення до головної, але й чи не найскладнішої для практичного утвердження, статті 24 Конституції України. Вона проголошує: „Громадяни мають рівні конституційні права і свободи та є рівними перед законом. Не може бути привілеїв чи обмежень за ознаками раси, кольору шкіри, політичних, релігійних та інших переконань, статі, етнічного та соціального походження, майнового етапу, місця проживання, за мовними або іншими ознаками”.

Цілком очевидно, що рівність може бути забезпечена лише за однієї умови, а саме: свідомість має бути філософською, любомудрою. Тільки й виключно любов і розум (любов розуму і розумна любов) спроможні здійснити рівність прав і свобод громадянина, позаяк для них зазначених відмінностей, постійно фіксованих чуттєвою свідомістю, не існує. Для розуму законність і правомірність визначається понятійними відмінностями, властивими кожній людині залежно від міри її світо- й самопізнавальної любові. Тут потрібно не лише *розуміти*, але й *уміти* діяти розумно, *не* піддаючись спокусі *надати відмінностям в розумінні статусу чуттєвих відмінностей*, поставити їх вище у виборі мотивації суспільної поведінки. Адже нерівність між людьми завжди зумовлена тим, що їх відрізняють почуття.

Єдиний засіб для тих, хто навчається у вищому освітньому закладі, утвердити рівність поміж собою полягає у виробленні навичок тривалого перебування в стихії духовного життя, презентованого філософськими текстами. Складність, з якою кожен початківець стикається при вивченні філософії, долається лише за умови сумлінного й старанного усвідомлення її специфіки, яку потрібно знати, щоб постійно коригувати настійливе й настирливе бажання спростити філософські сутності до рівня емпірично-чуттєвої очевидності.

Що ж вивчає філософія? Видатний мислитель ХХ ст. М.Хайдеггер вважав, що вона переймається пошуком „останніх і граничних” умов, які визначають існування світу і які є його основами. Знайомство з надбаннями історико-філософської думки неодмінно приводить читача до витоків (основ) світобудови в їх системній цілісності, презентованій колективною загальнолюдською світо- і людинопізнавальною діяльністю, яка складає об’єктивний дух минулого і водночас духовний фундамент подальшого розвитку для кожного, хто долучає, занурює власну індивідуальну свідомість у це бездонне джерело.

Мудрість і розум є духовне надбання історії людства, позаяк він (розум) відстоявся в ній (історії) у вигляді певних закономірностей і тенденцій розвитку. Тільки дивлячись у минуле, можна побачити розум і набратись розуму. Зрозуміло, що це вже не безпосереднє чуттєве бачення-

сприймання, мерехтливо-мінливе і нестійке у своїх схильностях, а розумне, одухотворене мудрістю історії, яка в усі часи для сучасників була прихованою, затемненою для самих учасників їх безпосередньою участю в подіях, які, відходячи в минуле, стають історією мудрості й розуму, але вже для наступних поколінь. Або ж і для суцільних поколінь, якщо вони дослуховуються до голосу тих сучасників, які взяли урок розуму і передають його їм.

Тож виявляється, що розум і мудрість знаходяться не в майбутньому, а в минулому. Але не в тому розумінні, нібито попередники були в своїх діях мудримі. Суть в іншому: розум і мудрість в першу чергу втілені не в чомусь предметно-речовому, а предметно-знаковому, в текстах. Тільки тривале перебування в їх змісті народжує в людині пізнавальну любов як постійну духовно-пізнавальну потребу. На рівні чуттєвого сприйняття любов є рідкісним дарунком долі, щасливим і короткочасним станом тотожності певного бажання з предметом його задоволення. Якщо ж вона існує тривалий час, то це можливо за умови постійної зміни як самих бажань, так і їх об'єктів.

У даному випадку йдеться про безумовний пріоритет навчально-пізнавальної любові, адже йдеться про навчально-методичний посібник для студентів. Тому, якщо любов до знань поставити вище звичайного тяжіння біофізіологічних бажань, будь-які складнощі зникають і разом із дипломом про вищу освіту людина отримує вищий рівень духовності, співмірний із духом самої філософії, духом любові й мудрості, властивих будь-якому навчальному предмету, його змістовній частині.

Чуттєвий предмет людина не спроможна постійно утримувати в колі свого зацікавленого погляду. Цього може не бажати предмет, особливо якщо ним є людина; він може змінюватись із часом; врешті, сама людина не витримує одноманітності, тому поступово стає байдужою до нього. Навпаки, тексти завжди залишаються незмінними і прихильними до неї, лишень би людина зверталась до них. Бо вони „знають” (особливо тексти літературно-художні, філософські), що кожне наступне звернення до них як до начебто незмінних, неминуче буде зверненням до знайомого незнайомця, супроводжуване новими відкриттями і новонародженнями самої людини. Їй відкриється сенс того, що таке Бог як вічність у формі розуму, а не хто такий бог як якась міфічна людиноподібна істота, і вона сама стане носієм вічності, засвоїть і сприйме абстрактно-відчужену тезу про життєтворчу силу духу як таку, що надає сенс її власному життю.

Філософія найбільшою мірою утверджує духовний статус кожного, хто бере на себе працю увійти в річище вічності, річище її пошуків, утілених в тексти мислителів. Вона є діалог з мислителями, метою якого є підняття рівня свідомості на щабель, адекватний глибині й ширині розуміння ними „останніх і граничних” засад світобудови. Це той рівень, з якого можна стартувати в самотійне плавання в будь-якому напрямку суспільної діяльності; це також той напрямок, в якому людина утверджує себе в якості людини, яка належить собі, але також і народові, суспільству, людству – залежно від міри пізнавальної любові, трансформованої в розумну волю, тотожну закону, перед яким всі рівні.

До вивчення філософії потрібно підходити з огляду на наведені міркування. Жоден мислитель не володів повною істиною, хоча багатьом і здавалось, що вона у них „в кишені”, себто їх вченні. Проте всіх мислителів об'єднує абсолютна й безмежна любов до неї (істина – те, що приховується від безпосереднього сприйняття), яка й зробила їх імена і вчення безсмертними. Ось чому тільки з вірою в духовне безсмертя можна починати вивчення філософії, яка (віра) через діалог із безсмертними неминуче трансформується у самовідчуття й самопочуття власної безсмертності, в розуміння творчої сутності розуму, для якого не існує жодних пізнавальних таємниць.

Таємниця – це насамперед стан нерозвиненої до пошуку першоначал свідомості, яка перебуває в полоні суб'єктивності й пізнавального суб'єктивізму, постійно підкріплюваного обмеженістю знань, ґрунтованих не на сукупно-цілісному історико-філософському фундаменті, а на думці окремих філософів, науковців або ж окремих шкіл і напрямків. Історико-філософський розум, ставши надбанням індивідуальної свідомості, функціонує не стільки як інтелектуальне багатознайство, скільки як метод (шлях) організації науково чи практично-пізнавального пошуку. Тут таємниця не є чимось одвічно непізнаним; навпаки, вона лише момент пізнання, освітлений універсальним світлом і світом розуму як методологією, яка миттєво (часу у вічності немає!) долає таємниці, не даючи їм можливості паралізувати пізнавальну любов, волю, віру, оскільки є багато охочих використати її як „останню й граничну” умову буття людини в світі.

Л.Фейєрбах був переконаний в тому, що людину відрізняє від тварини наявність у неї релігії. Що стосується філософії, то її можливості ще більші – вона дає людині перспективу зрозуміти сутність Бога і, отже, стати в своїй свідомості на один рівень із ним у всьому тому, що вона розуміє чітко і ясно. Тому, долучаючись до філософських текстів, їх слід не запам'ятовувати, а розуміти. Видатний філософ і математик Г.Лейбніц зазначав: „Пам'ять дає душі рід зв'язку за послідовністю, схожого на розсудливість, але яку потрібно відрізняти від нього”, оскільки мислення чуттєвої послідовності визначає схему поведінки тварин, як і трьох чвертей людей. Тільки „пізнання необхідних і вічних істин відрізняє нас від простих тварин і дарує нам володіння розумом і науками, піднімаючи нас до пізнання нас самих і Бога. І ось це зветься у нас розумною душею або духом” [2; 454].

Якщо кожен, хто починає вивчати курс філософії, почне з того, що вона переймається саме цими пошуками, він подолає її зміст і сам проникнеться життєдайною силою її творчо-пошукового пізнавального духу. Але варто ще раз наголосити, що завдання, яке ставить перед собою філософія й філософи, для пересічного студента, тим паче аспіранта, який має всі можливості стати викладачем, повинно стати надзавданням, постійно утримуваним у вольовій актуальній пам'яті, яка не підкріплена „зв'язком за послідовністю” в самій дійсності, до якої належить, на превеликий жаль, і дійсність студентської аудиторії. Вона хоче, у своїй переважній більшості, скласти іспити з навчальних дисциплін, а не дисциплінувати свій

розум у напрямку, визначеному ними. Що ж, це її вибір, на який вона має право згідно максими: „Лінь-матінка раніше за нас народилась”. Право і обов’язок автора попередити лінивих про те, що вони цілком самостійно обрали освіту у вищому навчальному закладі, а тому також зобов’язані здійснити подвиг Мюнхаузена – витягти самих себе власними руками, вхопившись ними за власну голову, з багнюки лінощів посередності.

Так вчили мудреці. Серед них Конфуцій: „Вчіться так, начебто ви не в змозі досягнути знань, неначе ви боїтесь їх втратити” [19; 156]. Із цим, як і викладеними вище попередженнями, і розпочніть реалізацію діалогу з автором, який ніколи не забуває, що сам постійно перебуває в текстах мислителів і царині об’єктивного духу загальнолюдської історії.

### **Методичні поради до "Вступу"**

1. Повільно, уважно, декілька разів прочитайте зміст.
2. Виділіть у ньому незрозумілі для себе слова, словосполучення, поняття.
3. Попрацюйте зі словниками, що дозволить Вам наблизитись до розуміння змісту понять і тексту загалом.
4. Зробіть усний і письмовий переказ прочитаного змісту і порівняйте, чи так його зрозуміли Ваші колеги.
5. Зафіксуйте на папері основні положення і також порівняйте їх із аналогічними у своїх товаришів.
6. Проведіть толерантне (без критики і образ) обговорення.
7. Не вирішуйте розбіжності в засвоєнні з точки зору „перемога – поразка”, а винесіть їх на обговорення під час занять.
8. Занотуйте власне розуміння окремих слів, понять, суджень із тими, які Ви знайдете в підручниках, монографіях, словниках, енциклопедіях.

### **Питання для поглибленого засвоєння змісту „Вступу”**

1. „Почати з початку” означає почати з чого? Перелічіть можливі варіанти, які спали Вам на думку.
2. Що відомо безпосередньому чуттєвому сприйняттю і мисленню?
3. Чим відрізняється пізнавальна і чуттєво-дотична любов? Наведіть якомога більше ознак.
4. У чому принципова відмінність життєвої мудрості від філософської?
5. Як би Ви визначили „духовне”, „дух”, „душа”?
6. „Тварини – чисті емпірики і керуються тільки прикладами” (Лейбніц). Чому людина, набуваючи знання, постійно апелює до прикладів із життєвого досвіду?
7. Чому пізнавальні лінощі для людини „тяжчі” від фізичної роботи? Подайте декілька варіантів відповідей.
8. У які форми може вилитись діалог читача з філософськими текстами? Наведіть якомога більше форм.

# Тема 1. ФІЛОСОФІЯ, ЇЇ ПОХОДЖЕННЯ, ПРОБЛЕМАТИКА ТА ФУНКЦІЇ

## План

1. Основні концепції походження філософії. Сучасні уявлення про філософію.
2. Поняття світогляду. Типи світоглядної свідомості: міфологія, релігія, філософія.
3. Природа філософських проблем та їх зв'язок із фундаментальними проблемами людського буття.
4. Головні функції філософії та їх прояв у політико-правовій свідомості.

1. Приступаючи до першого питання, треба звернути увагу на те, що йдеться про походження філософії. Оскільки вона є мудрість, яка породжує в людині стан пізнавальної любові, треба констатувати її в якості специфічного душевного й духовного переживання, притаманного людині в умовах, коли саме її життя перебуває на межі, зафіксованій у вигляді відомого вислову „бути чи не бути”.

Парменід, філософ VI-V ст. до н.е., у праці „Про природу” писав:

„Бути або ж зовсім не бути – ось тут вирішення питання.

Є буття, а небуття зовсім немає; й

Тут достовірності шлях, і до істини він наближає.

Одне і те ж мисль і те, про що мисль існує.

Адже без буття, в якому її вираження,

Мислі тобі не знайти.

Не виникає воно, [буття], і не підлегле смерті.

Цілісне все, без кінця, не рухається і однорідне.

Не було в минулому воно, не буде, але все – в теперішньому.

Безперервне, одне. Чи знайдеш початок йому?

Як і звідки рости?” [1; 295]

Справді, знайти відповідь на питання про походження філософії можна лише за однієї умови, а саме: потрібно породити (народити) в собі процес мислення і бути в стані мислячої істоти, коли стає зрозумілим, що таке „мисль і буття” як одне і те ж і яким чином „слово і мисль” набувають статусу буття на протигагу небуттю, якого „зовсім немає”.

Отже, потрібно подивитись на історію людства під кутом зору того, коли саме і з яких причин з'явилися мудреці і що саме вважалось за мудрість, чому любов до неї і, відповідно, повага й пошана до мудреців набули більшого значення, ніж, наприклад, статева чи якась інша потреба. Щоб оминати помилки осучаснення минулого, звернемось до перших істориків філософії, які є найбільшими авторитетами й донині.

*Аристотель*. Схематично його погляд на походження філософії, яку він розглядав як мудрість, можна відтворити таким чином. Від природи



людина має устремління до знань, оскільки поза своєю волею і бажанням має чуттєві сприйняття, зір і слух в першу чергу, запам'ятовує їх зміст, порівнює різні враження та накопичує в свідомості певний досвід як основу науки і мистецтва. Мистецтво – це поява спільного і загального погляду, але вже не чуттєвого (!), на подібні предмети. Досвід – це знання одиничного, мистецтво – знання загального. Мистецтво – це шлях до мудрості як знання причин, дії яких підпорядковані одиничні предмети. (Йдеться про мистецтво як уміння аналізувати досвід, а не як художньо-естетичну предметну діяльність). „Насправді, хто має досвід, знає „що”, але не знає „чому”, хто володіє мистецтвом, знає „чому”, тобто знає причину” [4; 66].

Ще одна важлива обставина. Досвід завжди утилітарно-діяльний, завжди заради чогось, заради задоволення якоїсь чуттєвої потреби, чуттєвого органу. Це виправдано, але це визначає сутність тварини, а не людини. Мистецтво (техніка володіння) аналізу не є утилітарним, воно цінне саме по собі, а не заради чогось, бо належить загальному, спільному, а не окремому. Жодне з чуттєвих сприймань, не виходячи за свої власні межі, не є мудрим. Тому той, хто перший вийшов у своєму пізнанні від чуттєвого сприйняття одиничних речей до відкриття загальної причини їх існування, взагалі не міг не відчувати великий *подив* від цього, не міг не викликати *подив і захоплення* в інших як мудрець, що перевершує їх у способі пояснення („чому”) буття і способі світобачення як світорозуміння. Об'єктивною підставою для цього має бути *вільний* для роздумів *час*.

*Мудрість*, таким чином, є знання *першопричин і начал усього суцього*. Це мистецтво *умо-зріння* (theoretikai – умозріння, умоглядність), найвище з усіх, оскільки той, хто має досвід, може його лише передати в індивідуальному вимірі, а мудрець може навчити (допомогти побачити) розуму, тобто знанню першопричин і першоначал суцього, позаяк вони не є приналежністю чогось окремого, а є *суцими* в усьому, є *спільними*, отже, *загальними* для всього.

Звідси характеристика мудреця. Він, по-перше, наскільки можливо, знає про все як суще, загальне, спільне, а не про все окреме і предметне; по-друге, здатен пізнати складне і тяжко доступне для людини; по-третє, спроможний навчити інших умінню знаходити причини; по-четверте, займається наукою заради пізнання і заради неї самої, а не якоїсь користі, – саме така наука серед усіх інших є мудрість, а тому, по-п'яте, вона є визначальною для всіх інших допоміжних, що дає право мудрецеві бути наставником, а іншим обов'язок вчитись у нього [4; 68].

Знання мудрості – рідкісний талант, оскільки спільне, загальне, суще не дається безпосередньо чуттєвому сприйняттю; воно віддалене від нього наскільки, настільки розум може його збагнути в якості суцього і загального і вивести все безпосередньо-чуттєве із нього і підпорядкувати йому. Наука мудрості найбільш сувора; займаючись пошуком перших начал, вона обирає мінімальну кількість передумов і тому здатна навчити засобами показу причин кожної речі.

Отже, *наука мудрості, яка шукає перші начала і причини заради них самих, і є філософія*. Це свободолюбива наука, оскільки її розвиток

спонукається *станом постійного здивування* від знахідок і водночас їх недостатності для пояснення „поведінки” емпіричних речей. „Але той, хто вагається і дивується, не вважає себе знаючим. Якщо, таким чином, почали філософувати, щоб позбутись незнання, то, ймовірно, до знання почали мати устремління заради розуміння, а не заради якоїсь користі. Сам хід речей підтверджує це; а саме: коли виявилось наявним майже все необхідне, як те, що полегшує життя і надає задоволення, тоді почали шукати подібного роду розуміння. Цілком ясно, що ми не шукаємо його для якоїсь іншої потреби. І як вільною ми називаємо ту людину, яка живе заради себе самої, а не для іншої, точно так і ця наука єдино вільна, адже вона одна існує заради себе самої” [4; 69].

Ось такою була позиція Аристотеля щодо мудрості і науки мудрості – філософії. Проте є потреба дещо пояснити із наведеного витягу, вірніше, акцентувати на деяких аспектах.

Перше. Вкрай важливо бути в стані *незнання, а не знання*. Адже, як відзначав Геракліт, багатознайство розуму не навчає, а Сократ наголошував, що знає лише те, що нічого не знає. Тобто, треба бути в стані пізнання – цей стан для людини є дивовижним: в ньому вона вільна від власної тілесності, фізіологічності, обтяженості необхідністю.

Друге. Логіка суспільно-історичного розвитку людства робить вільною від необхідності певну його частину (досить незначну), даючи їй можливість мати якісно нове задоволення від життя – духовно-пізнавальне. Лише його можна бажати заради нього самого, бо воно залежне від волі самої людини, є невичерпним і нескінченним у його споживанні, оскільки не обмежене і не обтяжене просторово-часовими вимірами речового буття. Єдина умова входження в таке задоволення – вільний від турбот про „хліб насущний” час.

Третє. Людина, що живе заради себе самої без мудрості, є егоцентричною особою, фактично – твариною, зоологічною істотою. Живучи з любов’ю до мудрості, мудреців, пізнання, вона не втрачає себе, але це вже соціоцентрична особистість, подібна Богові.

Четверте. Мудрість породжує Бога, але не як міфологічного ідола, а як ідеал мудреця, що існує сам по собі і для себе і звільняє людину від властивого їй рабства не чудом задоволення її природних бажань, а *дивом явлення їй самій автономного духовно-пізнавального стану*, в якому вона відчуває себе богоподібною. Тому мудрість – божественна якість в людині; Бог – у себе, тобто в розумі, завжди; людина лише іноді. „Бог.., належить до причин і є певне начало, і така наука могла б бути або тільки, або найбільш всього у Бога. Таким чином, всі інші науки більш необхідні, ніж вона, але кращої – немає жодної” [4; 70].

*Діоген Лаерцій* був прихильником того, що філософія – виключне надбання еллінського духу. Проте у його вченні є короткі характеристики поглядів на неї варварських авторів. Останні виходили з того, що маги у персів, халдеї у вавілонян та ассирійців, гімнософісти в індійців, друїди й семнофеї у кельтів і галлів – це і є філософи. Але щоб зрозуміти їх філософію,

потрібно виходити зі змісту й суті істинної філософії, тобто еллінської. Тому що „це велика помилка – приписувати варварам відкриття еллінів: адже не тільки філософи, але й увесь рід людський бере начало від еллінів” [1; 63].

У чому ж суть філософії еллінів? Насамперед, у походженні богів. Так, *Мусей* „вчив, що все у світі народжується з Єдиного і розроджується в Єдиному”. *Лін* „вчив про походження світу, про шляхи сонця і місяця, про народження тварин і рослин” [1; 64]. Все народилося (з’явилося) разом і одночасно і лише потім, на думку *Анаксагора*, „з’явився Розум і вніс у це порядок... Ось таким чином почалась у еллінів філософія, саме ім’я якої чуже варварським мовам” [1; 64].

Варвари не могли дати (явити) світові філософію, адже їх уявлення про богів були просто ганебні: вони приписували їм людські пристрасті, в тому числі найгірші. Все ж і в них були думки, гідні філософського статусу.

Гімнософісти і друїди говорили загадково, вчили поважати богів, не робити зла і вправлялись у мужності, закликали з презирством ставитись до смерті.

Халдеї займались астрономією, передбаченнями та пророцтвами.

Маги вважали, що боги слухають лише їх, тому розмірковували про сутність і походження богів, вважаючи ними вогонь, землю і воду, а тому відкидали їх зображення, особливо ж відмінності чоловічої та жіночої статі. Складали тексти, займались гаданням, заклинаннями, переконуючи, що повітря наповнене образами, випромінення і випаровування яких видимі для проникливого і пильного ока. Визначають два першоначала – добрий і злий демон (Зевс і Оромазд та Аїд і Аріман). Маги вчили також, що люди воскреснуть із мертвих, стануть безсмертними і що суще тримається лише на їх заклинаннях.

Єгиптяни міркували про богів та справедливість. Начало всього – речовина, з якої виділяються чотири стихії і на завершення найрізноманітніші живі істоти. Богами вважали сонце (Осіріс) та місяць (Ісіда), образами-натяками яких є жук, змії, яструб та інші тварини, яким вони „будують кумири і храми, тому що лице бога їм не відоме”. Їм належить багато відкриттів, серед яких сферичність світу, вогненність зірок, значення вогню (тепла) для виникнення життя, пояснення затемнення місяця, переселення душі, встановлення законів у суспільстві. „Кажуть також, начебто вони винайшли геометрію, астрономію та арифметику. Ось що відомо про відкриття філософії” [1; 66].

*Лаерцій* зазначає, що вперше любов до мудрості назвав філософією, а себе філософом *Піфагор*. І одне його суттєве застереження: „мудрецем... може бути лише бог, а не людина. Бо передчасно було б філософію називати „мудрістю”, а вправного в ній – „мудрецем”, начебто він уже загострив свій дух до межі; а філософ („любомудр”) – це просто той, хто має прихильність до мудрості” [1;66].

Сам Піфагор поділяв філософів на догматиків, які вважають можливим повне пізнання предметів, і скептиків, що в цьому сумніваються і дуже обережні в своїх судженнях. Що стосується розділів філософії, то їх три:

фізика, етика і діалектика. „Ось такі, – зазначав він, – у філософії начала, послідовності, поділи на частини і школи” [1; 69].

Залучаючись до історії філософії, кожна людина створює для себе її сукупний еkleктичний образ, що відповідає її особистим суб’єктивним уподобанням. Це філософія життя самої філософії в конкретних суспільно-історичних та індивідуально-особистісних вимірах; це – система філософії та філософування в її позасистемному об’єктивному бутті, звільненому від можливостей автора вплинути на її адекватне розуміння й розвиток. Діоген Лаертій не випадково закінчує аналітичний екскурс у генезис філософії еkleктичною філософією *Потамона Олександрійського* (I ст. до н. е.), який відібрав з історичної скарбниці шкіл те, що йому забажалося, виходячи при цьому з двох критеріїв істини: „перший – той, який виносить рішення, тобто провідне начало душі, і другий – той, завдяки якому виноситься рішення, наприклад, ясний і точний образ; началами всього є речовина, діяч, якість і місце, тобто „з чого”, „що”, „як” і „де” [1; 69].

Зверніть увагу, що „діяч” – не „хто”, а „що”. Тобто, філософський „камінь” не є щось речове (речовинне), а духовне: це – індивідуалізоване душевне устремління як внутрішня об’єктивна основа людини, її сутнісне начало, яке виносить рішення, що виноситься назовні у вигляді мудрості, а не у формах міфологічної варварської предметності.

Що стосується поглядів на філософію як науку і мистецтво мудрості самих філософів, то у творчості кожного з них можна знайти безліч визначень, які разом демонструють невичерпність і незнищенність, по-перше, духовного першоджерела світу, по-друге, стверджують його як об’єктивне першоначало, оскільки будь-яке матеріальне начало вичерпне і тимчасове у своїй конкретно-чуттєвій визначеності, по-третє, конституують духовно-практичну життєдіяльність людини як визначальну, творчо-продуктивну, божественну, засобами якої дух розуму, його мудрість практично продукує людину як образ самого Розуму і образ Бога в адекватній – духовній – предметності, предметності розумного мовлення, яке завдяки цьому стає мисленням.

Для прикладу можна взяти визначення філософії тим же Аристотелем. Так, *мудрість (філософія) визначається в його „Метафізиці” як наука про ціле, блага, перші причини і сутності, яка досліджує начала математики, привнесені властивості і протилежності суцього, автономно існуюче і непорушне, суще як таке*. Але вона не займається ані математичними предметами, ані чуттєво сприйнятими сутностями.

Отже, мудрість, або ж філософія як любов до мудрості, мають справу з чимось, по-перше, відокремленим від предметно-речової реальності, по-друге, незмінним у своєму власному існуванні, оскільки в іншому випадку воно не може бути підставою (субстанцією) для всього дійсного і можливого буття. Це і є суще як таке, як предмет розуму та його інструменту – мислення. „Тому очевидно, що розум мислить найбожественніше і найцінніше і не зазнає змін; адже зміни тут – на гірше, і це вже деякий рух... Тобто, розум мислить сам себе, оскільки в ньому ми маємо найкраще, і думка його є

мислення про мислення. Між тим і знання, і чуттєве сприйняття, і міркування завжди, як ми це бачимо, спрямовані на інше, а самі на себе лише побічно... Оскільки предмет думки і розум не різняться між собою в тих випадках, де відсутня матерія, ми будемо мати тут тотожність, і думка буде складати одне з предметом думки” [1; 27].

Завжди слід мати на увазі, що думка, процес мислення взагалі мають бути тотожні якимось матеріальним процесам, які можна споглядати безпосередньо і саме з них „знімати” мислення, розум, філософію.

Філософія, таким чином, виникає як те, що не має відношення до чогось іншого, окрім себе самої. Це право вона утвердила для себе від найперших витоків і саме це потрібно усвідомити всім, хто хоче мислити згідно вимог істини, суцього, науки, а не предметно. Мудрість і філософія як любов до неї цінні самі по собі, вони самоцінні; а якщо ж мислять щось інше, то це завжди на гірше, про що знав уже Аристотель, а нам слід це знати тим більше: за тисячоліття втручання не тотожної собі думки у природний процес „гірше” вже стало очевидністю – його бачать, воно видиме вже й очам немудрих...

Звичайно, кожен філософ щось додав до визначення сутності і походження філософії. В цьому можна легко пересвідчитись, взявши предметний покажчик до видання їх творів. Тут подамо ще визначення *Альбіна*, який склав своєрідний словник основних понять філософії Платона, і Гегеля як також найвидатнішого систематизатора історії філософської думки.

Отже, Альбін (Платон): „**Мудрість** – безумовне знання; знання вічних речей; змоглядне знання причини існуючого. **Філософія** – постійна жага знання буття; здатність споглядання істини, якою вона є; завзятість душі, поєднана з правильним міркуванням” [1;432].

*Гегель*: „абсолютна ідея є.. тотожність теоретичної і практичної ідей, кожна з яких, взята окремо, ще однобічна і має всередині себе саму ідею лише як відшукуване потойбічне і недосягнуту ціль; тому кожна з них є *синтез устремління*, що наскільки ж має всередині себе ідею, настільки і не має її, переходить від одного до другого, але не зводить воєдино цих двох мисленневих моментів, а залишається в їх протиріччі. ..єдино лише абсолютна ідея є *буття*, вічне *життя*, *істина*, *що знає себе*, і *вся істина*. Вона єдиний предмет і зміст філософії. Оскільки в ній міститься *будь-яка визначеність* і її сутність полягає у поверненні до себе через своє самовизначення або відокремлювання, вона має різні формоутворення, і завдання філософії полягає в тому, щоб пізнати її в них. Природа і дух суть взагалі різні способи представляти її наявне буття; мистецтво і релігія – її різні способи осягати себе і надавати собі відповідне *наявне буття*; філософія має з мистецтвом і релігією однаковий зміст і однакову мету, але вона найвищий спосіб осягнення абсолютної ідеї, тому що її спосіб найвищий – поняття” [11; т.3, 288].

Тут потрібні пояснення і уточнення щодо змісту теоретичної та практичної ідей. В абсолютній ідеї практика – це процес мислення, а не предметно-знарядєва діяльність, як відразу хочеться її визначити чуттєвій

свідомості. Продуктами такої практики і є поняття. Ось чому філософською є проблема абсолютної тотожності буття і мислення, де абсолютне є відокремлене від будь-якої залежності від чогось відносного. Тобто, тотожним є буття духу в межах самого духу, трансформованого в свою власну іпостась – понятійно-пізнавальне мислення. Це не утилітарна практика; для неї не прийнятне звичне запитання: „Для чого і кому це все потрібно?” „Користь” приходить *post festum* (після свята розуміння), коли цілісність світорозуміння вже сформована і демонструє очевидну непотрібність і навіть неможливість подібного запитання.

Тепер щодо думок про походження і сутність філософії, властивих сучасним мислителям. **А.М.Чанишев** подає дві основні концепції: релігійно-міфогенну та сцієнтистську (наукову), посилаючись при цьому на відомих філософів від Платона, Аристотеля, Лаерція до Гегеля, Лосєва, Богданова включно. Аналіз духовної історії людства дозволив йому (Чанишеву) виділити три аспекти в проблемі генезису філософії. Перший. Абсолютний: „філософія виникає без наявності як внутрішньої, так і зовнішньої філософської традиції”. Другий. „Сама об’єктивна історія філософії є періодична генеза філософії... Вона відбувається на основі внутрішньої філософської традиції” [45; 178]. Третій. Становлення філософії у народів, що розвиваються на основі вже існуючої філософської традиції та своїй власній історико-культурній традиції.

**О.Ф.Лосєв** вважав філософію проявом „певного роду життєвої сили”, заглибленої у витоки загальнокультурного розвитку людства в цілому, народу зокрема. Найбільшою мірою це виявилось в античній філософії, яка, на його думку, є „ніщо інше, як естетика. Естетика – це і необхідне начало для філософії, і необхідне її завершення. І вся антична філософія, що вже відійшла від первіснообщинної формації та перейшла від буквальної міфології до рефлексії над нею, почала займатись, врешті-решт, тільки одним питанням, а саме: питанням про співвідношення ідеї і матерії. При цьому не завжди залишилось помітним більш-менш близьке значення і античної філософської ідеї, і античної філософської матерії” [28; 184].

Слід зауважити, що естетика – це спосіб чуттєво-споглядального ставлення людини і до себе самої, і до світу загалом, обмеженого космосом, дотичним до можливостей людського світовідчуття, наближеним до безпосереднього сприйняття, насамперед у втіленій у мистецтво культурі античності. Саме в ній, як про це свідчить аналіз творів О.Ф.Лосєва, і реалізоване співвідношення ідеї та матерії в їх близькому і спорідненому значенні. Тож не випадково, що естетична філософія античності гармоніювала з мудрістю, наближеною до народної мудрості, до витоків міфічного народного духу, і мудрістю раціональності, яку творили мислителі, позбавлені виключно негативного ставлення до естетичної міфології. Таке поєднання було суттю античної філософії як життєвої енергії і реальності філософського способу життя, а не тільки мислення. Цього хотів і Гегель, хоча й створив систему філософії як науку логіки: „Я переконаний, що найвищий акт розуму, який охоплює всі ідеї, є естетичний акт і що *істина* і

*благо* поєднуються спорідненими узами *лише в красі*. Філософ, подібно до поета, повинен володіти естетичним даром... Філософія духу – це естетична філософія” [12; 212].

Виходячи з подібних постулатів, Гегель фактично сформулював і сутність філософії, і її походження: „Монотеїзм розуму й серця, політеїзм уявлення і мистецтва – ось що нам потрібно. Доти ми не надамо ідеям естетичний, тобто міфологічний, характер, народ не проявить до них інтересу, доки міфологія не стане розумною, філософ буде її соромитись. Час, нарешті, щоб і освічений і неосвічений простягли один одному руки; пора міфології стати філософською, народу розумним, філософії міфологічною, щоб філософи проникли у сферу чуттєвості. Тоді утвердиться царство вічної єдності між ними. Не буде презирливих поглядів, сліпого здригання народу при появі мудреців і священнослужителів. Тільки тоді стане можливим *рівний розвиток* всіх сил як окремого, так і всіх індивідів. Жодна здібність не буде пригнічуватись. Утвердиться всезагальна свобода і рівність духу!” [12; 213].

Дуже цікаві думки щодо сутності філософії, її походження й розвитку висловлював, опонуючи Гегелю, **Л.Фейєрбах**. Визнаючи, що філософія має справу з мисленням, він заявляв: „Не у владі філософії наділяти розумом, вона його передбачає; вона тільки *визначає* мій розум... Філософ тільки доводить в мені до свідомості те, що я можу знати, він приєднується до моєї духовної *спроможності*. Ось чому філософія, виходячи з вуст або з-під пера, безпосередньо повертається до свого власного *джерела*; вона говорить не для того, щоб говорити, а – щоб не говорити, щоб мислити; вона доводить не для того, щоб доводити, а – щоб показати, що доведене нею *безумовно* таке з точки зору розуму, тобто принципу всякого доведення, що це – закономірна думка, така, що демонструє для кожного мислячого закон розуму. Доведення зводиться до того, щоб показати, що *сказане мною – істинне*, доведення є лише повернення відчуження мислі до *першоджерела* мислі” [40;63]. Тобто, філософія є ніщо інше, як трансформація мовлення в мислення, оскільки сутнісно, за розумом вони тотожні між собою.

Можна зі впевненістю говорити, що сучасні й найсучасніші уявлення про зародження та сутність філософії справді дають широкий простір для утвердження чи проголошення свободи й рівності духу, рівнозначне утвердженню самої філософії. Так, **М.Мамардашвілі** демократизує філософію до визначення її в якості „свідомості вголос”, а історію філософії та її продовження як рівновисокий діалог мислителів, до якого може долучитись будь-хто, але з усвідомленням саме цього рівня мислення.

**М.Хайдеггер** також виходить із того, що філософія є розмірковування про „останні й граничні” засади світо- й людинобуття. Вона є відповіддю (оповіддю, сповіддю) людини на поклик буття сушого як буття витоків світобудови. Висловити, вимовити ці витокі дуже складно, – є небезпека втопити їх у говорінні, між тим як буття кличе покликом тиші. Тому проблема не в тому, щоб говорити, а в тому, як почати думати. Отже, філософський спосіб життя полягає в тому, щоб знайти гармонію світу і жити з

ним у гармонії. Філософська практика – аналіз текстів, герменевтика, а не обґрунтування того, що і як потрібно діяти у сфері матеріально-виробничої практики.

Філософія настільки багатовимірна, що перелічити всі її суттєві ознаки просто неможливо. З одного боку, вона доступна всім, оскільки ніхто не виключений із доступності буття для нього; з іншого, для цього потрібно „підняти власну присутність і присутність інших до плідної запитальності”, тобто до сутності, що справді вимагає надзусиль зосередженого мислення в тиші світового і власного буття, вимагає „елементарної готовності до небезпеки філософії”. Ось чому „філософія – протилежність будь-якій заспокоєності та забезпеченості”. Вона „вирва, в середину якої затуляє людину, щоб тільки так вона без фантазування могла зрозуміти власну присутність. Але ж оскільки правда такого розуміння є щось останнє і граничне, вона має за свого постійного і небезпечного сусіда найвищу недостовірність. Ніхто із тих, хто пізнає, не стоїть кожної миті так близько до краю помилки, як філософуючий. Хто цього ще не зрозумів, тому ніколи і не уявлялось, що по-справжньому зветься філософуванням. Останнє і граничне є найнебезпечніше й тим, що це останнє і граничне, власне, має бути само собою зрозумілим, самоочевидним і найдостовірнішим для кожного, адже тільки під таким виглядом філософія й виступає” [43; 342].

Після такого заглиблення в суще і філософію як відповідь на його буття засобами мови і мовлення, можна зупинитися в розгляді першого питання. Але зробити при цьому *вирішальний висновок*. А саме: потрібно відповідально поставитись до заглиблення в філософські тексти, щоб, по-перше, зрозуміти суще в них і через них, по-друге, зрозуміти і пізнати себе як розумно-пізнавальну істоту, здатну піднятися над собою вчорашнім і нинішнім і стати поруч у своєму бутті з кращими, ставши самому кращим. Без цього можна запам'ятати тексти, але не отримати від них творчо-продуктивне духовне натхнення, вкрай необхідне як для науково-пошукової роботи, так і для морально-філософського божественного способу життя.

Відчувши благо розуму, стаєш розважливим. На переконання *Епікура*, це головне: „Від розважливості всі інші чесноти: вона вчить, що не можна жити приємно, не живучи розумно, морально і справедливо, і навпаки, не можна жити розумно, морально і справедливо, не живучи приємно... Так ось, обмірковуй це і подібне йому наодинці з собою вдень і вночі із подібною до тебе людиною, і ти ніколи, ні наяву, ні уві сні, не будеш збентежений, а будеш жити, як бог серед людей. Так, зовсім не схожа на смертну істоту людина, що живе серед безсмертних благ!” [1; 357,358].

Отже, треба забути, що метою вивчення філософії є складання іспиту, або, що вона є корисною для чогось. Навпаки, слід постійно пам'ятати, мати в активній пам'яті істинну мету – почати жити серед безсмертних благ. Це допоможе зрозуміти філософію, стати розважливим і безсмертним, яким є кожен, хто має істинну мету і нею цілеспрямовує своє життя.

**Друге** питання якраз і вирішує проблему людського безсмертя через розуміння нею суті світу і відповідного певному рівню розуміння ставлення до



нього. Це і є основне світоглядне питання: „Що є світ, в якому безпосередньо перебуває людина, який вона постійно споглядає (і оглядає) і який також постійно тримає її в полі свого буття, межах своєї визначеності?”.

Ключем для розуміння сутності світогляду мають слугувати два споріднених між собою принципи світобуття і світобудови. Перший. *Подібне творить подібне*. Другий. *Людина як мікросвіт, мікрокосм подібна макросвіту*. Якщо це так, тоді пізнання світу тотожне людинопізнанню. Проблема лише в тому, щоб людина була свідомо цього.

Історія духовного розвитку людства свідчить про те, що людина, по-перше, є допитливою істотою, по-друге, їй „любе” знання про світ, оскільки, по-третє, він є для неї простором її власної душі, тому ставлення до нього не просто пізнавальне, а сакральне, священне, благоговійне. Інакше кажучи – духовно-практичне, а не утилітарно-споживацьке, матеріально-виробниче, предметно-перетворююче.

Щоб погодитись із цим висновком, слід проаналізувати специфіку духовно-пізнавальних форм людської свідомості, витворених об’єктивним розвитком історії. Йдеться про міфологію, релігію, філософію, кожна з яких своєрідно відповідає на зміст означених в основному світоглядному питанні положень.

**Міфологія** являє собою персоніфікацію людиною (народом) природного довкілля, яке є умовою її буття і яке вона спроможна духовно осягнути, озирнути, оглянути. Отже, перебуваючи у світі, вона перебуває у себе самої духовно-практично, зацікавлено переживає світ як свою власну реальність і реальність свого власного світобуття. Межі цього перебування-переживання визначаються масштабом її життєво необхідних бажань. Тут є усвідомлення того, що бажання є прояв внутрішньої сутності людини, а зовнішній світ є адекватним засобом їх задоволення. Звідси перша, але безпосередня, форма абстрагування і від світу, і від себе самої, сформульована у вигляді мудрості світо- і людинобуття: *подібне творить подібне, любить його і пізнає його в єдності та цілісності предметно-речового й духовно-душевного споживання*.

Детально про специфіку міфологічного світосприйняття і світорозуміння можна прочитати у багатьох авторів, твори яких подані нижче. Тут варто зазначити його „поведінкові константи”, на засадах яких реалізується буття людини в суспільному і природному середовищі.

1. Визначається і стверджується духовна основа і людини, і світу. Дух це слово, тому міф (у перекладі з грецької) є слово, казка, розповідь, сповідь. Свідчення цьому: по-перше, фактично всі народи мають власну, а потім і запозичену, міфологію; по-друге, органічною для кожної людини, починаючи з дитячого віку, формою світосприйняття, тотожного її бажанням, є бажання сприймати, чути, бути в міфіві, в казці, в чудесній і дивовижній реальності фантазії; по-третє, міфологічна свідомість створюється об’єктивно, поза свідомими й цілеспрямованими зусиллями окремих осіб чи якихось суспільних інституцій; по-четверте, зважаючи на попередні висновки, міфологія утворює (проголошує, маніфестує, конститує) об’єктивну

моністичну духовну основу світу, в якому предметно-речове наповнення є лише зовнішня форма духу.

2. Дух – це енергія прояву бажання, унаочнена не у фізичній формулі, що порівняно недавно стала відомою, а в фізичній силі того або іншого природного явища, неспівмірного з масштабом людського тіла, але такого, що демонструє і бажану міру задоволення самого бажання, і міру індивідуального буття в якості героя. О.Ф.Лосєв і визначає міф як героїчну історію людського імені, де ім.'я – кожне окреме бажання, упредметнене в бутті певного міфологічного персонажа.

3. Міфологія утверджує духовну різноманітність людини, об'єктивуючи її сутність створенням божественного пантеону. Отже, людина є суб'єкт задоволення життєдайних бажань, а тому божества суть персоналізована енергетика духу цих бажань, їх активна діяльність, оскільки енергія і є діяльність.

4. Міфологія є відображенням сукупної органічної цілісності людини, колективна психологія, вибудована відповідно до безпосередніх проявів життєтворчих сил душі (психеї). Це духовно-практична психологія, в основі якої об'єктивна закономірна логіка життя, а не логіка духовно-пізнавальної дії абстрагованого від чуттєвих потреб суб'єкта більш пізньої релігійної свідомості.

5. Життєве кредо міфології полягає в тому, щоб заманіфестувати правомірність будь-якого людського бажання, адже людина і природа подібні і за формою (природа персоніфікована), і за сутністю (дух це діяльна сила). Тобто, тут немає будь-яких заборон, окрім тих, що є в самій природі в межах природовідповідної спільності тих чи інших істот.

6. Виходячи з попереднього, міфологічна свідомість поділяє світ на „свій” і „чужий”. Тобто, світ є арена постійної боротьби сил добра і зла, світла і темряви, життя і смерті, а тому й міфологічні божества поділяються на „своїх” (добрих, світлих, життєдайних) і „чужих”, через що відносини між народами налаштовані на їх духовне підкорення або ж фізичне знищення. Так формуються відомі максими типу „око за око”, „зуб за зуб”, „людина людині вовк”, „війна всіх проти всіх” та „на війні як на війні”, де „всі” це і народи (спочатку родоплемінні спільності), і окремі індивіди в межах роду, і сам індивід у внутрішній суперечності собі самому через невгамовність і невпорядкованість власних душевних поривань.

7. Визнання первинності духовної основи світу породжує чудо як вирішальний і визначальний засіб взаємовідносин людини з ним. Чудо є заперечення просторово-часової визначеності буття. Що цілком логічно: практика духу – слово, мовлене відповідним чином. Звідси духовно-практична діяльність людини, знаряддям якої є слово (= міф); звідси також соціальна структура роду: той, хто вправно володіє словом, і є умілець, герой, божество, об'єкт поклоніння і суб'єкт управління і світом, і людьми.

Ось такою в загальних рисах є духовна основа, з якої народжується і на якій проростає і розвивається людина. Виявляється, що вона родом, по-перше, із дитинства, по-друге, з міфологічно оформленого слова, із казки.

(Пригадаймо, що кожен із нас народився як біологічна істота в якості немовляти, а людиною ставав мірою залучення духу мовлення, презентованого казкою, міфологією, врешті-решт, чудом). Оскільки це вихідна першооснова, вона не може в своїх визначальних характеристиках позбутись їх впливу, а лише певним чином їх трансформувати. Що і відбувається у формах релігійної та філософської світоглядної свідомості.

Якщо зупинитися на наведених особливостях об'єктивної свідомості, якою є міфологія, можна спробувати дати визначення поняття світогляд. **Світогляд** – спосіб самопізнавальної діяльності людини, внаслідок якого в активну сферу життєдіяльності включається духовний потенціал її душевних поривань (бажань, інтересів, цілей), орієнтованих на використання енергії (або речовини як ущільненої, сконденсованої енергії) природних і суспільних предметів, явищ, процесів і власних цілеспрямованих дій.

У науковому обігу *світогляд* визначають як систему знань людини про закономірності природного й суспільного середовища, в якому протікає її буття, та місце людини в ньому. Є ще одне поняття світогляду, де він визначається як форма суспільної самосвідомості людини.

Але слід зауважити, що людина не є об'єктом впливу якоїсь штучної системи, яка за неї визначає і світ, який вона „оглядає”, і, тим більше, її місце в ньому. Крім цього, духовне народження людини, її витоки, першоджерела починаються не зі знань, що визначають її свідомість і поведінку, а з духу бажань, задоволення яких є умовою отримання знань, без яких людина, проте, може обійтись і без яких людство обходилося десятками тисячоліть, а з якими за останні століття воно ризикує взагалі виявитись зайвим у „святі буття”.

Отже, *світогляд* – це, насамперед, спосіб духовно-практичної мотивації поведінки людини, де дух – воля і бажання життя, не абстрагованого від його психофізіологічних умов. Наукові знання, абстрагуючись від цих умов, зовсім не випадково сприяють витісненню людини зі світу буття (зі світобуття).

Тож *світогляд* – це спосіб вмотивованої специфічними особливостями індивідуальної свідомості життєдіяльності. Це не означає, що вона – світоглядна мотивація – єдино можлива; це означає, що вона є субстанційною основою формування свідомості, в якій мотиви можуть бути облагороджені врахуванням специфічних особливостей свідомості інших індивідів, що й виявляється у релігійно-філософському світогляді. Хоча відбувається це за рахунок диференціації суспільства на духовно освічену еліту і духовно скаламучену й збаламучену освітою більшість. Визначити за людину її місце і роль у світі означає ніщо інше, як визначити і визнати її в якості машини, бездушного і бездуховного агрегату. А тому *світогляд* – це те в кожній людині, що дивиться (оглядає) далі уніфікованого наукою (відповідною їй технологією і політичною практикою) світу, але не далі світу, реальність якого, як повторював Л.Фейєрбах, підтверджена кров'ю, реальністю індивідуально-чуттєвого способу світосприйняття. Слід нагадати, що реальність світу в науковому світорозумінні, – ідеальна, тобто значно і значимо вужча, обмеженіша, а тому не світоглядна, або ж світоглядна у

досить вузькому значенні поняття світогляду.

**Релігія** фактично за всіма зазначеними особливостями міфологічного світогляду йде далі, але не екстенсивно, не в предметно-речові форми духу, а інтенсивно, в сутність, в глибини духу, в розумно-благоговійне використання й застосування слова.

1. Духовна основа світу субстанціалізується в якості мовленого Слова, в якому значення має його звучання, тональність, мелодика безвідносно до його етнокультурної приналежності. Слово сповіщає й віщує в якості основи буття сущого і як саме суще своєю метафізикою, як і своїм голосом, який проголошує (оголошує) загальну суть світобудови, не обмеженої чимось індивідуальним, тимчасовим і закінченим, а співмірним безкінечності й вічності, отже, являє собою духовну єдність, що єднає суще. Тому воно позначається словом Бог, а Бог якраз і визначає себе „я єсмь сущий”, володар світу і Бог для людей, ім'я якому – Слово.

2. Енергетика слова в його духовній силі, потужність якого не має фізичного корелята. Вона у тій звитяжності, яку слово здатне пробудити в певній добродійній формі життєдіяльності його носія, наслідком якої є подвижництво і героїзм слухачів і послідовників.

3. Релігійна свідомість конститує духовну спорідненість людства засобами демонстрації світотворчої сили духу єдності, проявленої або у вірі народу в єдиного Бога (монотеїзм), або ж у розвитку кожним індивідом здатності до автономно-самодіяльного мислення, яке й відкриває для нього таємницю творення світу з нічого, тобто з промовленого „промисленого” Слова як наслідку трансформації мовлення в мислення, фізики звучання в дух життєтворчої дії, розсіяної і роздрібненої енергії окремих бажань в сукупну енергію продуктивної світотворчості і водночас людинотворчості.

4. Релігія є освячення цієї сукупної енергії людських індивідуальних і народних бажань як безпосереднього прояву мудрості соціуму, прояву благодатної сили розуму, прояву Божої благодаті, дія якої можлива лише на основі віри в таку соціалізовану якість Бога. Ступінь релігійно-світоглядної абстрагованості свідомості виявляється мірою того, настільки абстрагований Бог сприймається як Бог живий, як боголюдина, наскільки він, будучи розумною абстракцією для мислителів, сприймається народною свідомістю як реально існуючий суб'єкт світотворчості, милосердя і любові.

5. Сутність релігійного усвідомлення світу полягає в конституюванні визначальної ролі в суспільному житті принципу любові як закону світобудови, який має онтологічний статус. Любов з'єднує все різноманітне між відмінностями і забороняє будь-яку дію, в основі якої орієнтація поведінки на інше як чуже й вороже. Вона „сліпа” до відмінностей, але не тому, що вона їх не бачить, а тому що це вона породжує різноманітність, яка для неї не має будь-якого принципового й вирішального значення, окрім суто номінативно-позначувального. Звідси відомі моральні максими любові, сформульовані Конфуцієм, Христом, Кантом, Сковородою і визначені в якості основоположного релігійного закону взаємовідносин між людьми.

6. Зважаючи на попередні положення, релігійна свідомість не поділяє

світ на такий, що у своїх витоках містить антагоністичні протилежності. Звичайно, не йдеться про те, що у Бога як виключно позитивного персонажу немає антагоніста, він є – це диявол. Але диявол не є іманентна сутність релігії: темні сили йдуть від людини та її орієнтації на невизначені, невиразні, неусвідомлені й некеровані психофізіологічні афекти. Релігія якраз і маніфестує святість (до речі, у перекладі з латини *telegio* і означає святість, благочестивість), тобто абсолютну чистоту розуму, на світотворчому рівні тотожного абсолютній чистоті любові. Тому, коли йдеться про те, що Бог любить людей, це означає також, що Розум любить людей, що Розум творить світ, але людині бути розумною досить складно – надто вже тісно огортає її інертна матерія тіла, а втіленій душі важко прозріти істину духу Отця – Розуму. В самій людині є поділ на своє, рідне і чуже, вороже. Подолавши цю опозицію, прозріваєш Бога і його атрибути – Любов і Розум, розумну любов і любов розуму, звідки недалеко до любові до розуму, себто філософії.

7. Релігійне чудо полягає в тому, що людина може усвідомити себе в якості носія розуму або ж любові і тоді їй відкривається благо Розуму і Любові як першооснов буття світу і, відповідно, свого власного. Але для цього потрібна, по-перше, віра у власні пізнавальні можливості, по-друге, віра в те, що сутність Бога в Розумі і що саме він творить чудеса світотворчості та любові. На рівні масової свідомості достатньо віри в розумність Бога, поряд з якою блідне мудрість земна; на рівні мислителів потужні зусилля автономного мислення трансформують пізнання Бога в самопізнання і любов до Бога в любов до пізнавального мислення і розуміння самого Розуму як живої творчої енергії, як живого (але не тілесно) Бога.

*Релігія*, таким чином, також є способом і формою духовно-практичної самодіяльності людини, знярядям якої є слово. Проте, на відміну від його міфологічного використання, де воно розповідає про розмаїття її душевних переживань з обов'язковим матеріально-предметним втіленням, релігійно промовлене слово, по-перше, є проявом загальної сутності світу, по-друге, демонструє людині своє і світу безмежжя, по-третє, матеріалізується в людській пам'яті, чим, по-четверте, породжує і стимулює процес самовпорядкування суб'єктності (активності) й суб'єктивізму (егоцентризму) власної вдачі, отже, стимулює в людині процес самокритичного мислення та його наслідку – самопізнання, стверджуючи таким чином позитивну критику міфологічної світоглядної свідомості.

*Релігійний світогляд* конституює світ як єдину морально-духовну спільність, як властиву йому соціоцентричну, а не егоцентричну, субстанційну основу. Релігія – це світ і дух чистої від суб'єктивізму індивідуальної вдачі моральності, але водночас продукт розумної визначеності саме індивідуальної душі, яка захистила себе від свавілля і власного душевного хаосу, і хаосу сумісно-суспільного публічно-громадського співіснування.

Деякі сумніви щодо правомірності зроблених висновків можуть виникнути через те, що релігія як світогляд у масовій свідомості ототожнюється з практикою церковної діяльності. Це справді має місце. Але

слід пам'ятати, що церква має справу з масою віруючих, які світоглядно – переважно міфологічні, а не релігійні. Віра підштовхує їх в лоно церкви, стихія душевної вдачі „грішить” проти неї. Тому церква, по-перше, наголошує на вродженій гріховності людини (тут немає ніякої образи – від народження людина не є суб'єктом моральної, отже, релігійної свідомості і відповідної їй поведінки), проте, по-друге, відпускає (прощає) її прояви гріха егоцентризму, переносючи невідворотність суду в сферу потойбічного життя.

Досить часто церква карала людей у цьому житті, та все ж вирішальний суд належить Богові, а тому вона є хоча й суперечливим, не послідовним, але утвердженням гуманізму, вищим за своїм духовним потенціалом від гуманізму міфології. Вищим тому, що вона конститує цілісну природу людини і потребу для неї вести природовідповідний цілісний спосіб життя. Міфологія не дає можливості людині побачити себе саму у божественному пантеоні, породжуючи цим практику ідолопоклонства, людської несвободи від власного невігластва, практику залежності від примх випадковості прояву тих чи інших лише на перший погляд життєво визначальних потреб. Міфологія і є цей перший погляд, щирий і безпосередній у своїй простоті, яка, як відомо, „хуже воровства”. Релігія – це вже наступний/другий, принципово інший погляд, в якому і світ природи, і світ людини освітлені світлом єдиного і спільного для них світового розуму, що знаходить своє визначення у визнанні богоподібності людини у формі розумно спрямованої любові, а не в антропоморфній природі світу.

Оскільки існує також *філософський світогляд*, цілком очевидно припустити, що релігія в чомусь обмежує розуміння людиною сутності буття. Тож подивимось на специфіку філософського світогляду за тими ж властивостями. Оскільки його відмінність від релігійного досить незначна, філософія фактично розвивається як релігійна філософія, хоча б як не намагались заперечувати таку її якість деякі мислителі.

1. Духовна основа світу набуває визначеності засобами мислення. Тому світ відкривається людині відповідно до міри й рівня її мислення.

2. Діяльність мислення і є подвижницька, героїчна діяльність, адже, по-перше, творить світ понятійних визначень, по-друге, саме вони надають сенс і значення світу як об'єктові чуттєвого сприйняття. Тому реально існує мука мислення, а воля до нього робить людину богоподібною, а сам Бог є абстракцією від її мисленнево-вольової діяльності.

3. Засобами мислення філософія аргументовано доводить єдність різноманітного. Її інструмент – логіка, а не віра в очевидність чи трансцендентність. Вона визнає не єдиновірців, а тих, хто здатен з'єднати різноманітне в єдиному розумі. Чудово про це висловився Геракліт: „Ознака мудрості – погодитись, не мене, а логос слухаючи, що все єдине. Адже існує єдина мудрість: пізнати замисел, що облаштував все через все. Але хоча логос властивий всім, більшість живе так, неначе кожен має своє особливе розуміння. Що у них за ум, що за розум? Вони *вірять* (виділено мною – авт.) народним співцям і вважають за своїх вчителів натовп, не знаючи, що більшість – це погано, а меншість – добре” [1; 279].

4. Філософія не містифікує розум. Для неї він ніщо інше, як, за висловом Гегеля, об'єктивний досвід пізнавально-пошукової діяльності людства загалом, мислителів зокрема. Тобто, вона абстрагується від випадкового, щоб надихнутись необхідним, але не визначає замість самої людини, що саме їй слід вважати випадковим, а що необхідним. Звичайно, такий поділ можна знайти у кожного філософа, але йдеться про об'єктивний філософсько-світоглядний рівень свідомості, до якого вона підштовхує і на який кожен, маючи до цього волю і бажання, може піднятися, не потрапивши при цьому в полон думок того чи іншого мислителя. Вона, як вже зазначалось, пропонує діалог з мислителями, а не їх апологетику.

5. Сутність філософії, її суспільно-громадське кредо полягає в тому, щоб заманіфестувати право кожної людини на свободомислення, на саме мислення як сутність свободи, оскільки лише ця діяльність найбільшою мірою наближена до власне духовно-практичної діяльності, а тому сприяє утвердженню гармонійної єдності зі світом, не провокуючи людину на бажання щось змінити в ньому, не знайшовши попередньо його суті і не зупинивши нею (суттю) власне войовниче невігластво. Філософія, таким чином, є самоцінним родом діяльності, здатним визначити цінність світу і сенс буття людини в ньому. Це, як говорив Епікур, життя серед безсмертних благ, яке робить її безсмертною. Це також утвердження соціуму одностайців, яке не надокучає одноманітністю. Це, нарешті, розсудливе життя, водночас приємне, справедливе, моральне.

6. Філософія і є любов до розуму, розум як духовна практика любові. Без розуму любов не розрізняє, тобто є гуманістичною досить нетривалий час, адже ґрунтується на хиткому фундаменті почуттів і відчуттів; з розумом вона онтологізується, стає суцєю, вічною, але не сліпою, а визначеною свободою, здатною прозріти єдність різноманітного як урізноманітнену єдність, що й дає їй підстави не поділяти її (єдність) за зовнішніми ознаками. Розум, сполучний з любов'ю, знімає темряву людської свідомості, яка в ньому розрізняє лише поняття, але не речі, явища, процеси. Для розуму все рідне, оскільки він у мисленні розрізняє лише за родом і видовими відмінностями, отже, стверджує родову єдність всього світу, Всесвіту.

7. Сутність філософського „чуда” полягає у безпечності й нескінченності процесів мислення й пізнання. Тому філософія за своїм змістом завжди сучасна і є загальнолюдською мудрістю і загальнолюдським знанням. Вступаючи в світ філософських знань, людина входить у світ умоглядності, світ істини, яка в ньому не прихована й не прикрита чимось протилежним їй, чимось чуттєво-тілесним, предметно-речовим. Це світ абсолютної тотожності понятійно мовленого мислення і самої його сутності, світ філософського Бога, що випромінює не образи речей, а світло „останніх і граничних” умов світо- і людинобуття.

Оскільки всі ступені світоглядної свідомості закінчувались їх „поєднанням” із чудом, є потреба додаткового уточнення самого терміна „чудо”. А саме: по відношенню до свідомості, духовно-практичної діяльності

воно не повинно братись в лапки, адже це їх вихідна категорія. Чудо є заперечення простору й часу тому, що вони є форми буття матерії; для духу простору й часу не існує – тут діє вічність і безкінечність, яка й осягається, осмислюється словом як адекватним для них засобом. Тому не можна, ставлячись негативно-скептично до чуда, сподіватись на зростання рівня духовно-світоглядної свідомості людини.

Повертаючись тепер до *основного світоглядного питання*, можна дати таке *визначення світогляду*. Це – *погляд на світ людської духовності, відмінний у кожної людини, оскільки залежить від способу і рівня його індивідуально-пізнавальної усвідомленості. Суть цього світу, засоби його усвідомлення, шаблі духовно-світоглядної мотивації життєдіяльності, які обирає людина, відповідні зусиллям індивідуального духу якраз і презентують міфологія, релігія, філософія.*

**Третє** питання, власне кажучи, вже певним чином висвітлене у попередніх двох. До того ж увесь подальший зміст пропонованого навчально-методичного посібника присвячений духовно-практичному пізнавальному поступу, а тому відповісти на початку процесу про те, що він являє собою в цілому, неможливо. Тим більше, що творча природа духу в філософському осмисленні кожного разу обирає дещо інші шляхи свого поступу навіть для того, хто вже неодноразово намагався проходити цей шлях „від початку до кінця”.

Але саме в цьому, як не парадоксально, й полягає визначальна характеристика філософської проблематики: філософія незмінна у своєму постійному пошукові (в постійності свого пошуку) вихідних начал (також постійних!) світобуття. А постійність і є закономірність, константність. Чудово про таку пізнавально-пошукову настирливість сказав Ф.Гельдерлін: „Ми ніщо; те, що ми шукаємо, – все” [16,34].

Філософію постійно переслідуює проблема пошуку першооснов буття. Але, якщо всі починають з початку, виникають підозри стосовно того, чи не займаються філософи пошуками того, що не існує і, отже, не може бути знайдене? Виникає й інше питання: „Чому досягнення попередників не задовольняють творчу думку нащадків?”

Відповіді можуть бути різними.

По-перше. Об’єкт цілеспрямованого пізнавального пошуку не є очевидним для чуттєвої свідомості, а саме вона постійно проковує думку на довільне прийняття в якості першооснови якоїсь природної стихії, що вражає своєю розповсюдженістю і потужністю.

По-друге. Кожна людина як мікрокосм є самодостатньою в собі істотою. Тобто, світовий розум репрезентований в ній, але, як зазначалось вище, його обтяженість інертною матерією людського тіла не дозволяє будь-кому прозріти його істини. Тому на цьому тяжкому пізнавальному шляху істина неминуче стикається з помилковими рішеннями.

По-третє. Саме мислення обтяжене матерією звуку і знака, що позначається як на рівні безпосереднього спілкування, так і при читанні текстів, перекладі мислення в мовлення і навпаки, особливо з іноземних та



древніх мертвих мов. Ось чому М.Мамардашвілі справедливо зазначав, що весь історичний розвиток філософської думки можна виразити таким чином: „Вибачте, але я говорю не про те, про що Ви думаете!” [31; 4]. І ось чому цей розвиток видається таким, що тупцюється на місці, що не дивно: чуттєву безпосередню свідомість вражають революційні зміни – катаклізми, катастрофи, апокаліптичні видіння.

По-четверте. Мисленню також складно утримати в сфері постійної пізнавальної уваги свій власний об'єкт, який дуже часто мислиться на межі інтуїтивного утримання і в пам'яті, і в логіці самого мислення, оскільки понятійне закріплення йде від відомого й усталеного до не визначеного ані чуттєво, ані термінологічно. В цьому й полягають муки творчості, муки мислення. Про це буде йтися в темі, присвяченій аналізу Ф.Беконом ідолів (примар) свідомості.

По-п'яте. Не слід забувати, що розум охоплює собою єдність різноманітного. Тому урізноманітненість філософських пошуків першооснов, розмаїття їх характеристик зовсім не порушує, як це здається, єдину сутність філософського світогляду. Навпаки, він стверджується через єдиний потік різнобарвної загальнолюдської думки, в якому мають місце також спроби її систематизації, уніфікації, узагальнення, за якими, як правило, йде бурхливий розвиток „суб'єктивно-ідеалістичної” філософської думки.

Тепер головна причина, про яку вже йшлося, але її варто постійно повторювати, щоб усвідомити істинну суть філософської проблематики. Вона в тому, що стихія мислення є цариною свободи, своєрідним царством небесним, яке відкривається людині за її життя. Свобода існує не заради і не для чогось, а заради себе самої – і це найбільше диво, яке має можливість збагнути людина як розумна мисляча істота, але не може збагнути звичайна людина, яку сучасна філософська антропологія визначає як *homo sapiens est homo demens* (людина розумна є людина безумна).

Не буде перебільшенням твердження про те, що всі без винятку філософсько-світоглядні проблеми так чи інакше пов'язані й підпорядковані проблемі свободи, а свобода – це сфера Абсолюту, сфера Бога, отже, індивідуального безсмертя. Мабуть, важко знайти філософа, який би не розмірковував про ці проблеми; так само, як і звичайну людину, якій би були байдужі ті чи інші відповіді на них, – як власні, так і інших людей, інших мислителів.

Якщо це так, то цілком закономірним для початку зародження філософії був факт поділу світу на духовний – первинний, визначальний, безумовно-аксіоматичний і матеріальний – похідний, залежний, інертний, нерухомий, мертвий. Це також слід взяти до уваги, щоб зрозуміти суть філософії, релігії, міфології. Аристотель, який першим використав для наукових цілей поняття аксіоми, зазначав, що тому, хто їх доводить, аргументує, а не бере як самоочевидне, немає що робити в сфері духовного пошуку – він нічого не знайде, не відкриє, але шкоди наробить багато.

Це також глобальна філософська проблема, особливо для нащадків і спадкоємців матеріалістичного розуміння історії, схильних до наївного

реалізму (realis – речовий, дійсний) і здорового глузду, що зростають на виключно емпірично-чуттєвому досвіді, і такого ж характеру дослідження. Тобто, філософська проблематика носить духовний, пізнавально-практичний характер, її об'єктом є душа світу як його життєва субстанція (сутність) і субстрат (основа) водночас. Сприймавши цю аксіому, можна, нарешті, розпочати пізнавальне сходження (не до складання іспиту!) до конкретного вирішення тих чи інших проблем у творчості найвидатніших мислителів, чії душі і чий дух постійно трудилися і не знали спокою. Згадаймо, що спокій, маса спокою – міра інерції. Якщо дух – міра руху, його енергія, рушійна сила розвитку, то маса як міра інерції – руйнівна сила, якщо вона не приведена до дії, до руху із себе самої, із середини, із духу повільного, але постійного пізнавально-пошукового інтересу. Так, повільного, тому творчо-продуктивного розвитку, адже поспішати в сфері духу нікуди – в ньому немає просторових (довжина, ширина, висота) і часових (вчора, сьогодні, завтра) вимірів. Тут недіяння, а не діяння, є критерієм поступу. Це найскладніша проблема для людини, інфікованої часом як економічною категорією, а не вічністю як спокійним рухом (!) пізнавальних зусиль душі.

Ще одне зауваження. Пізнання – це цілеспрямована діяльність. Отже, ціль має йти попереду самої діяльності. Ціль – не скільки знання, стільки їх трансформація в дух як основу життєдіяльності. Це також сучасна проблема – маси досить часто отримують знання, по-перше, без автономних зусиль, по-друге, для інформації, до відома. Тож потрібно взяти собі за мету: мати не тільки знання, але також спосіб їх трансформації в духовно-практичну діяльність облагородженої пізнавальним розумом душі. Це та ціль, яка виправдовує засоби, оскільки всі пізнавальні зусилля розумно оформленого мислення досягають єдиної мети – дух відкривається як джерело доброчесності і добротності.

Вищенаведені міркування знаходять своє підтвердження у головних функціях філософії, які виокремились в її історії. Їх зміст можна подати наперед, але саме функціонування слід постійно відстежувати впродовж всього курсу вивчення філософії. Цій проблемі присвячене **четверте** питання теми.

Аналізуючи будь-які проблеми філософії, в тому числі означену, треба пам'ятати про специфіку філософування. А саме: філософія вирішує обрану проблематику на метафізичному, трансцендентному рівнях. Тобто, об'єкт її пізнання не має безпосередньої чуттєвої матеріально-предметної кореляції, а тому потребує вироблення навичок його утримання в свідомості засобами чистого мислення. Що це означає? Те, що об'єкт чуттєвої свідомості утримувати в пам'яті не потрібно, – він існує незалежно від того, сприймається якимось суб'єктом чи ні. Навпаки, об'єкт пізнання потребує створення пізнавальної ситуації, тобто трансформації чуттєвої свідомості в стан суб'єктності, активності, цілеспрямованості; потребує стану „зчитування” показань свідомості в показання в якості знань, об'єктивованих у поняття, вироблені пізнавальним засобом мисленням. Сформовані поняття і їх визначення і є, в свою чергу, засіб утримання їх в пам'яті, в

нейродинамічних структурах мозку, літературних текстах, в даному випадку – філософських.

У цьому, власне, й полягає складність пізнавального відношення людини до світу, тобто суб'єкт-суб'єктного, а не об'єкт-об'єктного. Оскільки людина об'єкт, їй затишно в ситуації об'єкт-об'єктності, природовідповідності, гармонійної єдності з довкіллям. Оскільки ж вона також і суб'єкт, тобто мисляча істота, вона втрачає гармонію природовідповідного спокою. Але спокій, рівновага є нормою буття будь-якої системи, тому мислення і є процесом постійного відновлення гармонійності людини як автономної духовно-пізнавальної цілісності. Гармонія може бути на двох рівнях: людина пам'ятає сутнісні основи пізнавальної гармонії, або ж, не довіряючи пам'яті, фіксує їх в текстах. Пріоритетним є другий варіант, який, по-перше, об'єктивує, матеріалізує, означає ці сутнісні основи, по-друге, надає їм статусу можливості бути невичерпним джерелом загальнолюдської міжособистісної комунікації.

Навчальний процес якраз і ґрунтується на вивченні текстів і свідомому, вольовому зосередженні уваги на їх змісті, на запереченні в такому контексті існування світу речової об'єктивності, його пізнавальному небутті. Тому таку важливу методичну роль відіграє в ньому повторне читання, перечитування, часто навіть механічне запам'ятовування змісту, яке обов'язково дасть пізнавально-пошукову якість – розуміння тексту, отже, світорозуміння. Справа лише у витримці й терпінні, в пильнуванні повтореного, врешті, у вірі в те, що омертвлене й означене, текстуальне неодмінно перейде в духовно-практичне, об'єктивне на світоглядно-цілісному вселенському рівні, не обмеженому можливостями кругозору чуттєвої свідомості.

Тут слід взяти за приклад методичне побажання Конфуція (можливо, його послідовників, але від його імені): „Там, де комусь достатньо одного зусилля, тобі необхідно сто; там, де комусь достатньо десяти зусиль, тобі потрібно тисячу зусиль. Якщо йти таким шляхом, то навіть тупа людина зможе розібратись у всьому, а слабка людина набуває сили” [21; 129].

Це попередження якраз і зумовлено тим, що функції філософії вивчаються *до початку* процесу її вивчення. Тому їх справді потрібно прийняти на віру, апріорно: повіривши тисячолітньому досвіду її функціонального впливу на всі форми суспільно-духовного життя людства і перевіривши власним досвідом *після закінчення* вивчення в межах пропонованої програми, можна пересвідчитись, що знання, утримуване в активній свідомості (пам'яті), набуває суб'єктного, духовно-практичного статусу, адекватного апріорно сприйнятим функціям.

Слабкість людини якраз і проявляється в тому, що вона схильна мотивувати свою поведінку переважно тілесними психофізіологічними порухами душі. Це і є стан об'єктності або природності, стан інертності маси. Стан суб'єктності полягає в подоланні цієї інерції маси *духом зосередженої* на *пізнавальній* цілі *волі*, засобами чого утверджується людина, яка знає і любить себе, будучи застереженою від гріха егоцентризму. Тільки через філософські обшири світоглядної свідомості людина приходить до розуміння й

здійснення відомих максим античних мудреців: „пізнай самого себе” (Фалес, Сократ) і „людина – міра всіх речей” (Протагор). Її тіло у вимірах філософії перестає бути центром життєвих устремлінь, оскільки вони набувають соціалізованого духовно-космічного значення. Людина як індивід піднімається до усвідомлення того, що її тіло, душа, дух споріднені й з’єднані не лише в ній, а й у всіх інших індивідів, що взагалі все індивідуальне належить чомусь (якомусь) загальному як спорідненому єдиному, з якого все випливає, народжується і в яке все повертається. Це таке самопізнання, яке робить індивідуальну долю спільною і, отже, суспільною, яке органічно підводить, піднімає індивіда до роду, до потреби й обов’язку бути суспільною істотою, жити в суспільстві, координатами якого (включно з природними координатами) є суспільно-космічне єдине тіло, єдина душа, єдиний дух. Це таке розуміння світу, яке охоплює його таким, яким він є в дійсності розуму, а не в реальності чуттєвого сприйняття, яке тільки розділяє й розрізняє...

Дві заключні методичні рекомендації від Конфуція і перейдемо до переліку функцій філософії. Перша: „Вчитись і не розмірковувати – даремно втрачати час, розмірковувати і не вчитись згубно” [19; 144]. Друга: „Коли бачиш мудру людину, подумай про те, як уподібнитись їй” [19; 149]. Можна лише додати, що це вершинна форма світогляду, адже органічно зростає на міфологічних та релігійних надбаннях.

*Духовно-соціальна* функція полягає в тому, що зміст філософських вчень, з одного боку, насичує індивідуальну свідомість відомостями і знаннями, отриманими з певних індивідуалізованих, а тому суб’єктивних точок зору (точок огляду), з іншого, з кожним новим поглядом вони все більше набувають соціально-духовного характеру, об’єктивного за своїм статусом, де суб’єктом (носієм) погляду є загальнонародний і загальнолюдський погляд.

*Духовно-практична.* Філософія спонукає людину до практичної діяльності у сфері духу, сфері пізнання. Об’єкт її впливу – сама людина, що перебуває в стані перманентного філософування. Тому це практика постійної аналітики душі мислителя, практика самопізнавальної критики, яка іноді плутається із критикою суспільства. Адже для мислячої істоти, як вище говорилося, суспільний соціум в ній самій, інакше вона не була б спроможна здійснити акт аналітики, акт критики взагалі.

*Просвітницька* функція полягає, головним чином, у тому, що постійним об’єктом філософських міркувань є міркування *про світ* – природний, суспільний, особистісний. Вона, звичайно, тісно споріднена з *навчально-освітньою* функцією, оскільки роздуми мислителів носять публічний характер і можуть бути (і стати) об’єктом вивчення.

*Онтологічна.* Буквально означає – вчення про суще. Але: „Що є суще?” найбільшою мірою знаходить своє відображення саме у філософських вченнях у вигляді проблеми співвідношення буття й небуття. Це, мабуть, найбільш складна для вирішення проблема, а тому ця функція реалізується, по-перше, в сукупності всіх інших функцій, по-друге, на досить високому рівні її прояву і розуміння, тобто на елітарному рівні мислення, доступному лише тим,

хто здатен, як зазначав М.Мамардашвілі, до „транцендування себе в собі”, хто має в собі, за висловом М.Бердяєва, „волю до геніальності”, що завжди складно на тлі властивої для нас „волі до бездарності”, домінантною в усі часи. Онтологія, підмінена вченням про буття, ототожненого з матерією, і є прояв „волі до бездарності”, коли хочуть знати суще „даром”, „задарма”, як *дарунок долі*, без зусиль трансцендентального мислення, тобто мислення в межах самого мислення, межах історії пізнавально-понятійного мислення без будь-яких емпіричних вкраплень у нього. Ця функція, таким чином, є найважливішою в плані самопізнавальних зусиль людського розуму, – роздумуючи про буття і небуття, людина на духовно-практичному рівні реалізує в собі самій ідею єдності мікро- і макрокосму, ідею пізнання сущого в його сутнісних понятійно-категоріальних визначеннях.

*Методологічна* функція філософії безпосередньо пов'язана з процесом мислення, з тим, що в самій людині мислить саме (і саме) суще. Тож не випадково воно проявляє свою дію в методі мислення, який і є джерелом духовно-практичної життєдіяльності людини – пізнавальної. З огляду на це всю історію філософії цілком логічно можна представити як самореалізацію методу (= суб'єкта), або ж як пошук мислителями адекватного загальносвітовому сущому методу мислення. Знайшовши таку єдність, суще відкривається людині як царица свободи, як свободомислення, як суцця і самоцінна в собі самій свобода. Щоб було зрозуміліше, згадаємо, що для релігії Бог є сущим, він суб'єкт всього: і свободи, і мислення, і творчості. Філософія має певні незручності від терміна „бог” – масова свідомість (= чуттєва) неодмінно персоніфікує його. Тому в ній суб'єктом свободи, мислення, творчості, пізнання є метод як їх постійна актуалізація, тобто методологія.

*Гносеологічна*. Безпосередньо пов'язана з попередньою. Але тут є певний відтінок, а саме: якщо метод є суб'єкт дії, то тут він завжди співвідноситься із чимось усталеним, оформленим, із об'єктом, який слід пізнати у відповідності з, по-перше, його внутрішнім змістом і потенцією, по-друге, місцем у системі взаємопов'язаних структурних елементів суццої в собі світобудови. Тому філософія значне місце в своєму розвитку приділяє розробці методології пізнавальних взаємозв'язків суб'єкта (= людини) з об'єктом – наявними знаннями про закономірності розвитку матеріального і духовного світу, трансформованого в стихію мислення.

*Логічна*. Попередні функції – онтологічна, методологічна, гносеологічна – містять в собі важливу складову: логічну. Логос – це і розум, і закон, і слово, і вчення. Загалом, це все засоби явлення людській свідомості буття сущого в його послідовності як найбільш сприятливій формі його даності їй. Разом із такою послідовною даністю сущого зі всією його різноманітністю в свідомості людини проявляється розуміння сущого через слово, закон, розумне вчення. До цього філософію (філософа) спонукає її духовно-соціальний статус: за своєю природою і природою всього сущого вона і воно (= суще) не належати комусь одному. Соціум потребує постійної комунікації, засобом здійснення якої і є його логізація, розумне

проголошення слова, оголошення (звукове і знакове) логосу (голос – логос!). Саме тому дуже багато мислителів з метою донесення своєї власної філософії до аудиторії трансформують її в логіку. Це виглядає досить нудно, нецікаво, але ж говорити афористично, скорочено, ентимемами можна лише з богами; з людьми, щоб вони зрозуміли сутність суцього, як воно явлене тому чи іншому мислителю, можна і потрібно лише логічно, розгорнено, без будь-яких пропусків. До речі, логічна функція найбільшою мірою реалізована в релігійній філософії, а також науці. Тому вони мають більш масову аудиторію, ніж філософія і філософи.

Усі наведені функції (functio – виконання, відправлення, діяльність), по-перше, взаємопов'язані між собою, по-друге, проявляють свій потенціал в контексті цілісного філософського світогляду і цілісної філософської системи знання. Зважаючи на побудову в Україні громадянського суспільства і правової держави, покажемо, якою мірою філософія функціонує в сфері політико-правової діяльності суспільства.

Насамперед треба пам'ятати, що людина, за визначенням Аристотеля, є політична істота, тобто суспільно-громадська. Це означає, що вона, аби не бути рабом і невільником свого егоцентризму, своєї природної (тваринної) визначеності, просто зобов'язана розвивати себе в якості соціально-духовної істоти. Зовсім не випадково ті, що утверджували своє буття світоглядно-пізнавальним чином, є провідниками суспільства і творцям держави як Інструмента соціалізації людини природної. Звільняючись від природно-зоологічного індивідуалізму, людина трансформує енергію інстинктів у розумно-пізнавальну волю, яка, в свою чергу, насичує свідомість метафізичними категоріями, які визначають *можливі* варіанти суспільного життя. Унормовані певними правилами, виконання яких, завдяки свідомо обраному обов'язку „кращих” і „досконаломудрих”, показує приклад їх доцільності, коли ці варіанти *зі сфери можливого для умозріння переходять у сферу суспільно-політичної* (спільної політичної = громадської) *дійсності*. Остання починає свій бурхливий і швидкий розвиток, оскільки цікавою для кожного стає „робота”, спрямована на пропозиції стосовно можливих варіантів правил співжиття, на які він заявляє свої права, будучи переконаним в їх обов'язковості і для суспільства.

Виявляється, що самопізнання і його інструмент – мислення – приходять до людини тільки разом із її власними роздумами й міркуваннями щодо своєї політичної сутності, а також присутності в суспільно-громадському житті на основі права власності на право соціалізації, але без нівелювання, тим паче повного заперечення прав на природний індивідуалізм. Всі типи світоглядної свідомості органічно, логічно й послідовно *облагороджують людську зоологію*, надаючи їй суспільно-політичного державно-правового статусу. Адже недостатньо полюбити пізнавальні роздуми-пошуки – потрібно надати державі право мати певний примус щодо тих індивідів, які де-юре не трансформують в де-факто, які теоретизують, але не перетворюють знання в духовну індивідуальну практику, тобто залишаються аполітичними, фактично невільниками й

рабами.

*Міфологія*, проектуючи бажання людини в предметні форми, утверджує їх (бажання) в якості своїх прав. *Релігія* спонукає, по-перше, до їх класифікації, по-друге, визначення пріоритетності, по-третє, засобами любові соціалізує людину, яка починає зважати на рівний для всіх паритет бажань. *Філософія*, залучаючи індивідуальну свідомість до загальнолюдської історичної мудрості, сприяє формуванню уявлень про загально-родову єдність людей і виробленню навичок і практичних зусиль по формуванню громадянського стану суспільства і правової держави.

Що це насправді так, свідчить історія держави і права. Цивілізація починається з того, що звичаєве народне право оформляється як цивільне у Римській державі, облагороджуючи свій понятійний апарат філософським обґрунтуванням, оскільки він фактично сформувався в лоні філософії, яка, в свою чергу, не хтувала міфологічним рівнем світоглядної свідомості. В часи Середньовіччя понад 1,5-тисячолітні релігійно-філософські дискусії довели богоподібність людини в її моральних, споріднених з правовими, потенціях до аксіоматичного звучання і значення. Не тільки церковне право стало канонічним у фактично теократичних державах, але й сама людина. Новій історії, спираючись на процеси Відродження, Гуманізму, Реформації і Просвітництва, залишалось відокремити церкву від держави та очистити правові норми від виключно теологічно-божественної абсолютизації моралі, яка в такому обрамленні втрачала всі свої гуманістичні виміри.

Внаслідок усіх наведених духовно-пізнавальних перетворень поступово сформувалось громадянське суспільство, правова держав і республіканський устрій, в якому людина із вірнопідданої монархові й церкві істоти перетворилась на автономного суб'єкта власної долі, на громадянина як рівноправного члена громадянського суспільства. Причому, в центрі всіх цих перетворень завжди явно функціонувала філософія.

На підтвердження цих міркувань та з метою встановлення діалогу читача з мислителями, декілька їх думок. Так, Р.Декарт, якому належить відомий вислів і водночас правил (максима) життя індивіда „мислю, отже, існую”, відзначав корисність вивчення філософських основоположень, оскільки вони „розповсюджуються на все доступне для людського пізнання”, а тому одна лише філософія „відрізняє нас від дикунів і варварів і кожен народ тим більш цивілізований і освічений, чим краще в ньому філософують; тому немає для держави більшого блага, як мати істинних філософів... Крім того, для виправлення нашої вдачі і нашого життя ця наука більш необхідна, ніж користування очима для спрямування наших кроків” [18; 302].

Гегель, який вперше піддав право всебічному філософському аналізу, наголошував: „Абстрактне є право, здійснення його – держава. ..Завдання нашої науки (філософії права – Ж.В.) – пізнати, що в дійсності є право. Таке дослідження особливо необхідне в наш час, коли кожен гадає, що володіє правом у своєму переконанні, й хоче, щоб воно було реалізоване. ..Філософії належить визначити поняття права. Між іншим, це добре, що філософії

ставлять такі вимоги. В цьому міститься принаймні розуміння того, що знайти право можна лише за допомогою мислення” [13; 380]. Ось чому, тільки приступаючи до вивчення філософії, студенти, кожен з яких крім того, що є громадянином держави, потенційно може стати керівником, просто зобов’язані знати, що сутність права вони можуть збагнути не зі своїх уявлень про нього, не зі своїх природних егоцентричних інтересів і бажань, а з філософії, яка „черпає своє розуміння з розуму, з внутрішнього поняття” [13; 381]. Джерелами й арсеналом внутрішнього, людини включно, є загальне як основа світобуття, а не узагальнене від індивідуальних вражень і уявлень. Саме це *загальне як соціоцентричне, єдине і спільне всюди і всьому, і є об’єктом філософії*, яке може вивчати його під різними кутами зору, в тому числі й під кутом зору права. В цьому її поліфункціональність і багатовимірність, духовна невичерпність, яка дає перспективи для кожного, хто бажає реалізувати своє право на свободомислення і володіння розумом як всекосмічним вселенським соціумом.

### **План семінару**

1. Соціальні та психологічні умови виникнення філософії. Головні концепції її походження. Філософія в духовному житті сучасної людини і суспільства.
2. Основні визначення світогляду. Специфічні особливості міфології, релігії, філософії як головних типів світогляду. Світогляд як форма духовно-практичної діяльності людини.
3. Філософська проблематика, напрямки і способи її вирішення на рівні людини, суспільства, людства.
4. Функції філософії: спільне і відмінне в їх прояві. Політико-правове життя суспільства під кутом зору функціональних можливостей філософії.

### **Методичні поради і вказівки**

Використовуйте питання семінару в якості напрямків пошуку відповідей на них у першу чергу в тексті лекції. Відповіді значною мірою містяться в суперечності питань, поставлених до тексту і поданих нижче.

Уважно розглянувши запропонований зміст теми, виконайте такі методичні рекомендації.

1. Заведіть власний словник філософських термінів, поставивши собі за мету не тільки занотувати їх зміст із декількох сучасних енциклопедичних і монографічних видань, але й практику їх включення до активного лексичного вжитку. Це і буде практика поступового переходу слововжитку в словорозуміння, про що йшлося у лекції з посиланням на Конфуція.

2. Ніколи не задовольняйтесь одноразовим прочитанням про себе та без запису усвідомленого й незрозумілого. Пам’ятайте, що наукова і навчальна робота потребують не лише дослідницької, але й літературної практики, уміння перевести предметно-знаряддеву діяльність в мовлене вголос мислення. Філософська література не є легкою прогулянкою по тексту, ось чому зазначені рекомендації виконують функцію розуміння його змісту: декілька раз перечитаний про себе і вголос, записаний в усвідомлених місцях він починає роботу саморозвитку, започатковану процесом тотожності „духу” (розуму) тексту з „духом” (розумом) пізнавальної установки свідомості саме на це розуміння/взаєморозуміння. Для цього потрібне вольове зосередження уваги на метафізиці (сутності) тексту, яке дозволяє переключити свідомість із процесу прочитання у процес розуміння, процесу мовлення тексту в мислення читача.



3. Розумінню допомагає постановка запитань до тексту. Адже допитливість генетично властива людині. Тому потрібно розвивати в собі навички допитливості, уміння ставити запитання і якісно, і кількісно. Поставлене питання – вже початок пошуку відповіді, оскільки суще гармонійне і поза запитанням до нього. Тут такі поради: а) поставити якомога більше запитань; б) не поспішати давати відповіді; в) намагатись давати різноманітні відповіді; г) не критикувати будь-які з них – на шляху до істини вони всі рівноцінні та рівнозначні. Особливо ж слід дослухатись до першого душевного поштовху, зважаючи на дію основоположного принципу буття і пізнання – подібне творить і притягується до подібного. Він найближче до істини, але за наявності головної умови – любові до істинного знання як цілі філософії. Якщо ціль інша, тоді будуть вгадування, але не буде процесу насолоди приємними муками мислення, які супроводжують людину в пошуку єдності істини, добра і краси.

4. Протягом усього курсу налаштовуйте себе на вироблення інтересу до першоджерел. Зараз існує достатня кількість видань, в тому числі хрестоматій, щоб відійти від орієнтації лише на коментуючи літературу. Спробуйте лаконічно, стисло дати самостійні відповіді на пропонувані контрольні запитання до кожного із запропонованих пунктів плану. Ті, що найбільше до вподоби, розкрийте ширше, детальніше.

## Запитання для поглибленого вивчення змісту теми

### I

1. Чому існує декілька концепцій походження філософії?
2. Сучасні концепції ті, що:
  - існують на нинішній час;
  - плінуть разом із часом і тому завжди сучасні;
  - всі є сучасними, оскільки філософія „походить” разом із кожним, хто починає її вивчення.
3. Чи можна взагалі говорити про „походження” по відношенню до духовного феномена, яким є філософія як процес пізнання?
4. Що все-таки є філософія: мудрість чи любов до мудрості?
5. У чому смислова різниця виразів: мудрість любові й любов мудрості?
6. Чому мудрість лаконічна, а філософія тяжіє до нудної силогістики?
7. Чим можна пояснити неймовірну допитливість людини в дитячому віці і чому в більшості дорослих вона згасає?
8. Чим можна пояснити таку ситуацію: мудрість пам’ятають всі, але не всі можуть її сформулювати?
9. Або: люблять мудрість, але не завжди мудреців?
10. У чому життєво-практична перевага мудрої людини?
11. Чому масову свідомість не задовольняє статус філософії і філософа існувати заради самих себе?
12. Чому елліни не могли допустити, що інші народи, яких вони називали варварами, могли бути творцями філософії?
13. Чи можна, зважаючи на це, вважати будь-який народ варварським, якщо у нього немає філософії?
14. Якщо він не поважає філософів?
15. Якщо попадає в залежність від чужинської, запозиченої мудрості?
16. Чому лише Бог – мудрець, а людина лише любомудра?
17. Яке значення для людини має знання першоначал світобудови?
18. Чому одні люди постійно в пошуку, а інші байдужі до цього?
19. Що таке душа, дух?
20. Які зміни в розумі є такими, що, як твердив Аристотель, завжди на гірше?
21. Як філософія вирішує проблему абсолютної тотожності буття і мислення?
22. Який зміст терміну „абсолютне”?

23. Як Ви розумієте поняття „ідея”, „матерія” та який їх зміст у контексті античності?
24. Як слід розуміти твердження Гегеля про те, що „філософія духу – це естетична філософія”?
25. Чому існує антагонізм народу і мислителів і як можна його позбутись?
26. Як можна вирішити проблему переходу говоріння в мислення?
27. У чому полягає „небезпека” філософії?
28. Що слід пам’ятати при зануренні в глибини філософської мудрості?

## II

1. Як формулюється основне світоглядне питання?
2. Пригадайте споріднені вихідні засади світобудови.
3. Що таке міфологія і яким чином вона уподібнює світ людині, а людину – світові?
4. Чому пробудження людської свідомості починається з відчуття спорідненості людини із певними представниками рослинного чи тваринного світу – тотемізму?
5. Чому вихідне ставлення людини до світу є духовним – аніматизм, анімізм?
6. Що таке дух і духовно-практичний спосіб життєдіяльності – магія, фетишизм?
7. Чим можна пояснити, що людина, персоніфікуючи в божествах свої власні бажання, потрапляє в залежність від них як нібито самостійних істот?
8. Чому божества – герої?
9. Якою є форма існування людського „Я” в міфології?
10. Чому міфологія не ділить прояв людських бажань за критеріями моральності?
11. Хто є „свій” і хто „чужий” з точки зору міфологічної свідомості?
12. Що таке „чудо” і чи є воно таким для самої міфології?
13. Чи можна вважати розвиток науки і технології проявом субстанціальності чуда в свідомості людини?
14. Чому людину не задовольняє лише озвучене слово і вона скульптурує його?
15. Прочитайте визначення світогляду і скоротіть його до найбільш визначальної характеристики?
16. До чого по відношенню до людини призводить наукове визначення світогляду?
17. До чого в людині апелює релігія, заперечуючи необхідність антропоморфізації світобудови?
18. Чому це значно звужує сферу її духовно-практичного впливу на людську поведінку?
19. У чому полягає вроджений „гріх” людини?
20. Чому релігійне подвижництво, героїзм пов’язані з обов’язковою жертвністю заради людей?
21. Чому релігія з необхідністю породжує в людині процес мислення?
22. Що є святим для релігійного світогляду? (Зважте на те, що релігія в перекладі з латини – святість, святиня).
23. Якими є допустимі межі антропоморфізму в релігійному світогляді?
24. У чому полягає онтологічна спорідненість любові й розуму?
25. Чим суттєво відрізняється героїка міфологічної любові від героїки любові релігійної?
26. У чому полягає темрява і морок свідомості людини?
27. Чому краще не знати, що таке добро і зло?
28. Бог – це діалектик чи діалогік?
29. Бог – це джерело блага чи добра?
30. Творчість світу з нічого – це з чого?
31. Чому матеріалізація духу – зло?
32. У чому сутність віри в контексті релігійного світосприйняття?
33. У чому природа релігійного чуда?
34. Чи є чудеса зцілення, які творив Христос, релігійними?
35. Чому богопізнання з необхідністю приводить до людинопізнання?
36. Чи не виходить, що релігійний світогляд заперечує існування Бога?

37. Яка різниця між релігією та церковною практикою?
38. У чому „гріх” церкви?
39. Яким чином релігія підводить свідомість людини до моральної мотивації поведінки?
40. Якщо неможливо вести моральний спосіб життя, то яке суспільно-практичне значення релігії як світогляду?
41. У чому полягає релігійний гуманізм і в чому міфологічний?
42. Чим якісно відрізняється філософське мислення від релігійного?
43. Який світ є об'єктом філософських роздумів?
44. Що таке мука (муки) мислення?
45. Що саме єднає різноманітне з точки зору філософії – суще, єдине, розум, закон, енергія..?
46. Як виробити волю до мислення?
47. Якщо мислення безкінечне, то чи може людина дійти до Єдиного як Суцього?
48. Наблизившись до пізнання Суцього як Єдиного, чи „забуває” людина про свій матеріальний статус?
49. Чому далеко не кожна людина бажає вступити на шлях автономного мислення?
50. Чому філософські однодумці не відчувають незручності від цього, а релігійні єдиновірці часто підозрюють один одного в нещирості?
51. Поясніть своє розуміння суті філософської любові, любові як категорії пізнання.
52. Чому в стихії мислення немає поділу на своє й чуже, рідне й вороже?
53. Чим пояснити неприязнь, а то й ворожнечу між філософами, навіть найвидатнішими мислителями?
54. Чим задовольняє людину філософське чудо – нескінченність пошуково-пізнавального мислення?
55. Чи не викликала у Вас здивування та кількість визначень світогляду, що містяться і в тексті, і в опрацьованій літературі? – Якщо викликала, то Ви на вірному шляху – шляху „чуда чудесного”, „дива дивовижного”, яким є залучення до безмірності мислення, яке не здатне ніщо предметно речове, зовнішнє зупинити, припинити його існування будь-якими перетвореннями. Навпаки, Ви вже майже готові внести щось індивідуально-сутнісне у весь цей об'єктивний дух загальнолюдських пошуків і відповідей на „поклик Буття суцього” (М.Гайдеггер), що кличе до практики самоперетворення засобами пізнання. Крига скресла і процес пішов... у напрямку „плідної запитальності” (М.Гайдеггер) до змісту третього пункту теми, а від нього до творчо-продуктивного мислення і майбутніх діалогів із духом текстів та їх авторів.

### III

1. Яке значення для пізнання має часто вживаний автором термін „постійно”? Знайдіть синонім до нього і Ви знайдете і відповідь, і значення.
2. Додайте щось від себе до відповідей на поставлені автором питання (4-й абзац п.3 теми), щоб не потрапити в залежність до його думки, в чомусь, безумовно, суб'єктивної і неповної. Не забуваймо, що автор також філософує і що діалог відбувається з ним безпосередньо, з іншими мислителями опосередковано через авторське застосування та інтерпретацію.
3. Чи погоджуєтесь Ви з тим, що суб'єктивність і суб'єктивізм свідомості йдуть від явищ матеріального світу, який зазвичай називають об'єктивним?
4. Що таке мікрокосмічна самодостатність людини? Що її „дістає” і що вона сама може і здатна „дістати”?
5. Чому матерія тіла непрозора для істини, але й у полі світла її також не видно?
6. Чим пояснити суттєві складнощі в усвідомленні того, яку саме думку хоче висловити і висловлює той чи інший мислитель?
7. Чи вірно те, що об'єкт мислення має словесно означений і понятійно визначений статус буття?
8. В якому сенсі можна говорити про „стихію” мислення, „стихію” свободи, адже стихія

(з грецької – елемент) переважно асоціюється з чимось невпорядкованим, невизначеним?

9. Чим пояснити такий парадокс: у царині свободи, мислення вистачає місця всім, але мислителі тісняться в суперечках, а звичайні люди не бажають бути свободомислячими, не хочуть бути обтяженими свободою і мисленням, надаючи перевагу обтяжливій, але менш вразливій для них матеріальній тісноті?

10. Чому все-таки постійними є намагання доводити аксіоми? Про що це свідчить?

11. Як розуміти „недіяння” як спосіб „діяння” душі?

12. Яка/які ціль (цілі) може (можуть) бути попереду пізнавального процесу? Які мають бути?

13. Чому моральні цілі не можуть завадити досягненню істини?

## ІУ

1. Що таке трансцендентне?

2. Який об'єкт є трансцендентним?

3. Чому його складно утримати в активній пам'яті та яким чином це можна здійснити?

4. Що таке пізнавальна воля?

5. У чому різниця між суб'єкт-суб'єктним і об'єкт-об'єктним відношенням людини і світу?

6. Який сенс у повторних багаторазових переречуваннях тексту?

7. Що внаслідок цього відкривається людині?

8. Які співвідношення між талановитою і звичайною людиною в розумінні тексту (за Конфуцієм)?

9. Яка різниця між релігійно-церковною вірою і вірою, яку допускає філософія?

10. У чому згубність міркування без освіти?

11. Чому світоглядна функція філософії є головною?

12. Чи не призводить до втрати загальнолюдських знань розчиненість у духовному соціумі персоніфікованих авторських знань?

13. Чому духовно-практична діяльність із необхідністю є діяльністю аналітико-самокритичною?

14. Чим можна пояснити стійку невдоволеність тих, хто навчається, навчально-освітньою функцією філософії, інших гуманітарних наук?

15. Що таке онтологія?

16. Все ж таки суще – це буття чи небуття? Буття небуття чи небуття буття?

17. Що означає „трансцендування себе в собі”?

18. Як зрозуміти, що метод мислення і є суб'єкт?

19. Як назвати людину, позбавлену методологічного способу мислення?

20. Що є об'єктом пізнання для філософії?

21. В чому розгорнута логічна послідовність пізнавально-дослідницького мислення? Що це за сліди, за якими слід йти, щоб дійти істини, розуму, блага?

На деякі питання не можна знайти відповіді в матеріалі даної теми. Але вони ставляться для підсилення допитливості та вироблення навичок самостійної пізнавально-пошукової роботи. Будь-яке питання або ж декілька споріднених питань можуть стати основою для написання реферату.

## Завдання для самостійної плідно-запитальної роботи мислення

Поставте якомога більше можливих запитань до таких визначень філософії:

„Філософія – останнє промовлювання і останній спір людини, які захоплюють її цілковито й повністю” (М.Гайдеггер).

„Філософія є, власне, ностальгія, жага всюди бути вдома” (Новаліс).

„Філософія з легкістю торжествує над стражданнями минулими й майбутніми, але страждання сучасності торжествують над нею” (Ф.Ларошфуко).

„Смерть – натхненна муза філософії; без неї філософія навряд чи б існувала” (А.Шопенгауер).

„Сміятись з філософії означає філософувати” (Б.Паскаль).

„Ті, хто сподівається стати філософами шляхом вивчення історії філософії, швидше повинні винести з неї переконання, що філософами народжуються, як і поетами, але значно рідше” (А.Шопенгауер).

„Думки філософів – як зірки, вони не дають світла, тому що занадто високі” (Ф.Бекон).

## **Тема 2. ФІЛОСОФІЯ СТАРОДАВНОСТІ. ЗАРОДЖЕННЯ ОСНОВНИХ ФІЛОСОФСЬКИХ ШКІЛ**

### **План**

1. Проблематика філософської думки в Стародавній Індії.
2. Специфічні особливості філософії Стародавнього Китаю. Даосизм і конфуціанство. Школа легістів.
3. Загальна характеристика античної філософії.
4. Філософські погляди найвидатніших мислителів античності: Демокріт, Платон, Аристотель.
5. Філософія еллінізму: епікуреїзм, стоїцизм. Філософія неоплатонізму.

**I.** До специфічних особливостей зародження і розвитку давньоіндійської філософії можна віднести:

1. Тісний взаємозв'язок міфологічних, релігійних і власне філософських уявлень, що не дозволяє говорити про наявність так званої „чистої філософії”. Це, швидше за все, мудрість, що відображає, з одного боку, цілісність людського і природного буття, з іншого, є відображенням специфіки функціонування давньо-індійського суспільства з його кастовим поділом. При цьому первинним вважається природне буття, злиття з яким є ціллію людського існування.

2. Домінування міфологічних мотивів у поясненні тих або інших явищ природи через їх персоніфікацію. Але це міфологія, багато в чому відмінна від античної міфології. Якщо в останній вона відображає перенесення людиною своїх душевних переживань на Олімп, тому є демократичною за своїм змістом, адже олімпійські божества безпосередньо втручаються в життя людей, допомагаючи їм чи, навпаки, комусь протидіючи, то в індійській міфології божества стоять над людьми і визначають їх життєдіяльність без того, щоб із ними радитись.

3. Багатолика визначеність основних божеств і їх поліфункціональність. Це значною мірою призвело до того, що духовна спадщина давнього періоду представлена багатьма системами, більшість з яких відносять до ортодоксальних – *міманса, веданта, санх'я, ньая* та *вайшешика* і меншість до неортодоксальних – *чарвака-локаята, буддизм і джайнізм*.

4. Небесна визначеність земного життя – природного і суспільного; земне життя розглядається як наслідок постійної жертвності неба і

небожителів. Звідси одна з центральних ідей філософії – переселення душ в різні природні тіла, включно з можливістю людини мати душу, втілену в рослинний і тваринний світ і знати його як у тілесній, так і духовній іпостасях.

5. Дослідники також відзначають значну роль традиції в змісті релігійно-філософських вчень та фактичну відсутність категорії часу. Що цілком зрозуміло, адже якщо суще – Брахман, тобто вічний дух, то людина завжди перебуває під його впливом, а тілесні форми лише тимчасові модуси.

Загалом у давньо-індійській філософії вирізняють, хоча й досить умовно, *Ведичний період* (ХУ-УІ ст. до н. е), коли виникли Веди, Брахмани, Упанішади; *Етичний період* (УІ-ІІ ст. до н. е.) – створення філософських систем і *період створення сутр*, в яких дається тлумачення й осмислення змісту вчень.

Зазначені особливості дають підстави для того, щоб визначити давньоіндійську філософію як систему онтології. Що є суще і яким чином воно діє – головна турбота синкретичного (цілісного) світогляду. В космогонічному вимірі суще являє собою сили природи – вода, земля, вогонь, повітря. Це провідна онтологічна ідея матеріалістичної школи *чарвака-локаята*. Але суще також і щось єдине, нерозчленоване, неструктуроване. Кажучи європейською мовою – небуття, з якого народжується буття. „Космогонічний гімн” змальовує зародження буття таким чином:

Колись не було ані сущого, ані не-сущого;  
Не було ні повітряного простору, ні неба над ним...  
Тоді не було ані смерті, ані безсмертя, не було  
Різниці між ніччю і днем.  
Без дуновіння само собою дихало Єдине,  
І нічого, крім нього, не було.  
Спочатку пільма була прикрита пільмою,  
Все це було нерозрізнене, мінливе.  
Від великого тапасу зародилось Єдине,  
Вкрите порожнечею.  
І почалось тоді з бажання – воно  
Було першим сім'ям думки  
Сув'язь сущого і не-сущого  
Відшукали, сприйнявши сердечно, проникливі  
мудреці.[20; 34].

Отже, фактичним творцем світу є мудра людина: ставлячи запитання до світу, своїми відповідями вона і творить його, народжує його своїм мисленням. У міфологічному оформленні цю функцію виконує вселенська людина – Пуруша. Тобто, ідея органічної єдності людини (мікрокосму) і Всесвіту (макрокосму) є провідною для філософської онтології.

Тисячоголовий, тисячоокий і тисячоногий пуруша...

Пуруша – це все, що вже є і буде.

Він володарює над безсмертям, над усім, що росте завдяки їжі,

Безмірна його велич, але ще більший сам пуруша...

Чим стали вуста його, чим руки, чим стегна, ноги?

Брахманом стали його вуста, руки – кшатрієм,  
Його стегна стали вайш'ями, з ніг виник шудра.  
Місяць народився із думки, з очей виникло сонце.  
Із вуст – Індра й Агні, з дихання виник вітер.  
Із пупа виник повітряний простір, із голови виникло небо.  
Із ніг – земля, країни світу – зі слуху.  
Так розподілились світи [20; 31-32].

Тут, як можна бачити, космогонія трансформується в соціогонію – створення структурованого суспільства, в якому ієрархія варн (прошарків, верств) виглядає таким чином: брахмани – провідна духовна верства, сила якої в слові (вуста); кшатрії – воїни, сила яких у руках; вайш'ї – землероби, ремісники, торговці; нарешті, шудри (раби) – їх носять ноги за вказівкою будь-кого, чий життєві органи більш наближені до органів мислення.

Оскільки суще перейшло в сферу суспільного соціуму, його категорії набувають морально-етичного характеру і визначають місце людини в світі, її можливості в цьому виборі. При цьому слід зважити на виключно духовний характер концепції людини, позаяк основа світу – Брахман – духовна і деперсоналізована.

Що таке дух? Це – дихання, що породило вітер; це, отже, повітря. Від того, наскільки вміло людина може організувати своє власне дихання, залежить її духовність і, як наслідок, місце в системі світобудови, включаючи суспільство. В людині дихання „*прана*” – складає її сутність, душу – „*атман*”. Органи душі – дихання, мова, зір, слух і мислення складають світовий Брахман і водночас брахман людини. Ось чому „все є Брахман, а Брахман є атман”, тобто „дихання через рот”, яке дає життя душі (атману) і її органам, включаючи інтегральний орган – мову, мовлення. Мова і є деперсоналізований Брахман світу; людина, здатна до світопізнавального мовлення, стає брахманом, мудрецем.

„Сік людини – мовлення. Сік мовлення – *ріг* (гімн – авт.). Сік ріги – *саман* (внутрішнє дихання, що об'єднує всі інші його різновиди – авт.) Сік *самана* – *удгітха*” (спів душі – авт.) [20;85]. Чому оспівується світовий Брахман? – Тому що знайдено засіб безсмертя – це мова і мовлення. „Знайшовши в троякому знанні сховище, боги стають безсмертними і безстрашними” [20; 87]. „Трояке знання” – це тексти Рігведи, Самаведи, Яджурведи, позначені буквами (звуками) *а*, *у*, *м*, або складом *ОМ*. Гімни починаються зі співу цього складу, оскільки в ньому кожен знаходить безсмертя.

Зміст суцього в його моральних вимірах: *карма* – наперед задана і причинно обумовлена життєва доля людини („праця”, „труд”) як основа для нових народжень у майбутньому (тут, як бачимо, немає уявлення про те, що хтось за людину визначає її майбутнє, як і уявлення про суто ідеальне, небесне існування, – вона сама постійно і щоденно творить своє майбутнє втілення, але не обов'язково в людину); *дхарма* – обов'язок, звичай, спосіб життя; *сансара* (*самсара*) – постійні перевтілення-переродження-

перетворення, що супроводжують людину в її кармічному житті – смерті, від яких вона може спастись (сховатись) у *Нірвані* – вихід (випадіння) із круговороту сансаричного буття і входження в духовну першооснову-*Брахман*.

Оскільки суще має духовні виміри, воно може пізнаватись у стані тілесної пасивності. Пізнання починається в стані сну – зі сновидіннями і без них: душа, відділяючись від тіла, входить у споріднену їй стихію. Більш пізнавальним є сон без сновидінь, найвища ступінь якого – *турія* – являє собою стан повної розчиненості індивідуальної душі в ефірі світового атману, яким є чиста від будь-яких визначень духовність.

Органи відчуттів мають відношення до пізнання, але воно не сутнісне, а лише номінативно-позначувальне, пов'язане з мовленням. Власне пізнання починається з мислення і далі в такій послідовності: „Воістину мисль більше, ніж мовлення. ..Воістину замисел більше мислі. ..Воістину ум більше, ніж замисел. ..Воістину роздуми більше, ніж ум. ..Воістину пізнання більше, ніж роздуми. ..Воістину сила більше, ніж пізнання. ..Воістину їжа більше, ніж сила. ..Воістину вода більше, ніж їжа. ..Воістину жар більше, ніж вода. ..Воістину простір більше, ніж жар. ..Воістину пам'ять більше, ніж простір. Воістину надія більша, ніж пам'ять. ..Воістину дихання більше, ніж надія” [20; 121-128].

Пізнання, таким чином, завершується пізнанням сущого – дихання, пізнанням того, що дихання і є суще, що воно є основою всього і все лише в ньому має і знаходить свою основу.

Водночас процес пізнання постійно супроводжує істина, про що свідчить не лише вживання слова „воістину”, але й бажання перемагати в суперечках за допомогою істини. „Воістину, якщо будь-хто пізнає, то він говорить істину. Хто не пізнає, не говорить істини. Лише той, хто пізнає, говорить істину. Однак вкрай потрібно мати бажання пізнати пізнання” [20; 128] і ті стани душі, які йому сприяють і є його супровідними суб'єктними атрибутами. Це – *мислення, віра, стійкість, дія, щастя*. Причому, пізнання спрямоване на самі ці атрибути також. Отже, маємо філософію як мислення про мислення і пізнання про пізнання. А також людину, яка, володіючи світом, володіє собою і, навпаки, володіючи собою, володіє світом.

Але ж атман і є увесь світ. Тому „той, хто бачить це, хто мислить це, хто пізнає це, хто любить атман, хто розважається атманом, хто поєднується з атманом, хто насолоджується атманом, той стає володарем над самим собою. Він може діяти згідно своїх бажань у всіх світах. ..Той, хто думає інакше, скеровується іншими. Він стає мешканцем у мінливих світах. Він не може діяти за своїм бажанням у всіх світах” [20; 130].

Ось такою є антропокосмічна й космоантропна онтологія та гносеологія давньоіндійської філософії.

Вона може здатись європейцеві занадто романтично-відчуженою, абстрактною і непрагматичною. Але потрібно пам'ятати одне суттєве її положення: „Воістину, якщо хтось вірує, він мислить. Не віруючи, не мислять. Лише віруючи, мислять. Однак вкрай необхідно мати устремління



пізнати віру. Воістину, якщо хтось стійкий, то він вірує. Той, хто не стійкий, не вірує. Лише стійкий вірує. Тому обов'язково слід мати устремління пізнати стійкість" [20; 129].

Справді, без випробування вірою і стійкістю неможливо ані досягнути Всесвіту (Брахман), ані себе самого в своїх можливостях, ані самої суті змісту індійської філософії. Це була релігійна філософія, в якій фактично реалізована віра в безкінечну велич малого світу – людини. Христос закликав до такої стійкості у вірі (до стійкості віри), тому цілком реальною є версія про його знайомство зі світоглядними уявленнями індійців. Це світоглядна філософія, яка оглядає безкінечно велике і мале: „Коли не бачать нічого інакшого, то це безкінечно велике. Коли ж бачать щось інше, чують щось інше, пізнають щось інше, то це – мале. Безкінечно велике – це воістину безсмертне. Мале ж – смертне”. – „На що спирається безкінечно велике, володарю?” – „На свою власну велич” [20; 129-130].

Ось на таких підвалинах ведичної мудрості функціонували різні філософські школи в Індії, серед яких веданта, міманса, санкх'я, йога, ньяя і вайшешика, а також школи чарваків, локаятіків, буддизму і джайнізму.

2. Давньокитайська філософія, порівняно з давньоіндійською, має дещо відмінні особливості. До них можна віднести такі:

1. Украй незначний вплив міфології на філософську проблематику.
2. Моністична модель побудови світу, в якому все, в тому числі суспільне життя, підпорядковане закону Неба – дао.
3. Морально-етична спрямованість філософії, її підпорядкованість навчально-виховній функції.
4. Органічна, завдяки благоговійному ставленню до засновників філософських шкіл і напрямків, трансформація філософії в релігію.
5. Майже повна відсутність будь-яких містифікацій при визначенні субстанційних першооснов світобуття, світоглядна прозорість філософських текстів, що робить їх зрозумілими для найширшої читацької аудиторії.
6. Основоположення філософії жорстко не аргументуються логікою розгортання силогізмів; вони подаються як аксіоматичні положення, істинність яких підтверджена досвідом минулих поколінь. Досконаломудрий вчитель промовляє моральні максими, а учні сприймають, – якщо ні, вчитель засмучується.

Розуміння будь-якої теоретичної системи знання, філософської насамперед, досягається усвідомленням змісту її основоположних категорій. Як правило, вони відносяться до певної сфери буття, яку охоплює понятійно-пізнавальне мислення.

До категорій давньокитайської філософської онтології можна віднести *дао*, *інь*, *ян*, *ці*. Ієрархія світобудови починається з Неба; все, що під ним – піднебесна, *тянься*, що означає країну, державу. Закон Неба це закон дао, який визначає долю всього, що є в піднебесній – природи, суспільства, людини. *Інь* – темне, тяжке, непроникливе духовне жіноче начало, яке є суттю землі; *ян* – світле, легке, всюдисуще проникливе чоловіче духовне

начало – небо.

Основні природні начала – *вода, вогонь, дерево, метал, земля*. Їх загальна першооснова – *ці*, тобто єдине, спільне, об'єднуюче. Духовні сили – *інь* і *ян*, сполучаються з *ці*, утворюючи субстратно-субстанційні сили – *ян-ці* та *інь-ці*. Конкретними формами прояву загального закону *дао* є *де*, тобто, все є *де*. Оскільки доля всього (*де*) визначається на небі верховним божеством *Шан-ді*, завдання людини полягає не в пізнанні (це нічого в долі не змінює), а у визнанні *дао*, істини якого промовляють досконаломудрі шляхетні мужі, вчителі життя.

У цьому є великий сенс. Суть мудрості – в аксіоматичності її положень, доведення яких справді відволікає від життєво-практичних завдань народу. Звідси вихідна максима даосизму, засновником якого вважають мудреця Лао-цзи {VI-V ст. до н.е.): „Хто знає – не говорить, хто говорить – не знає”. Чому так? – „*Дао*, яке може бути виражене словом, не є постійне *дао*. Ім'я, яке може бути назване, не є постійне ім'я. Безіменне є начало неба і землі; все, що володіє іменем – мати всіх речей” [19; 115]. Відзначимо, що *постійне* – це закон. Він діє й без того, чи знають його формулювання люди. Тому називання закону (*дао*) тільки відволікає людину від слідування йому.

*Дао* – світотворча сила, воно у всьому, але ніщо створене не може його презентувати. Тому методом його пізнання є душевний спокій, *недіяння*. Спокій і є адекватна дія *дао* у свідомості (в душі) мудреця. Йому не властива марнота духу, тому не він, а народ ставить його попереду себе; він же реалізує свій власний інтерес найкращим чином.

Сутність *недіяння* в тому, щоб не вважати себе творцем і перетворювачем. Слід у всьому бачити прояв *дао*. Такий підхід був реалізований в давнину, пращурами. Тому має бути поклоніння перед ними, адже вони реалізували древній принцип *дао*: „Це були ті, які своїм умінням зробити довговічний рух спокійним сприяли життю. Вони дотримувались *дао* і не бажали багато. Не бажючи багато, вони обмежувались тим, що існує, і не створювали нового” [19; 119].

Зверніть увагу на життєдайну мудрість принципу *дао* як людського *недіяння*. Природа сама забезпечує життям все, що нею створене. В тому числі й людину, можливо, що її насамперед. Звідси негативне ставлення до виробничо-перетворюючої діяльності у всіх древніх філософських системах (релігійних також). Це справді пророча мудрість, яка дивилась у глибини, у витoki, в давнину, щоб там знайти незатьмарені діяннями народів принципи вічності. Це при тому, що вплив трудової діяльності на природу в ті часи був мінімальним!

Пізнавальна суть *недіяння* доводилась таким чином: „У світі – велика різноманітність речей, але всі вони повертаються до свого начала. Повернення до начала зветься спокоєм, а спокій зветься поверненням до сутності. Повернення до сутності називається постійністю. Знання постійності називається досягненням ясності, а незнання постійності породжує безпорядок і, як наслідок, зло. Хто знає постійність, стає досконалим; хто досяг досконалості, стає справедливим; хто набув

справедливості, стає государем. Той, хто стає государем, виконує волю неба. Той, хто наслідує небо, наслідує *дао*. Той, хто наслідує *дао*, вічний і до кінця життя такий государ не буде піддаватись небезпеці” [19; 119].

Даосизм фактично не розрізняє між природою, суспільством і людиною. В полі суцього все єдине. Оскільки люди не йдуть за мудрістю і мудрими, вони деформують суще, попадаючи в залежність до його деформованих проявів. З огляду на це такі категорії, як „людинолюбність” і „справедливість” якраз і свідчать про втрату вихідної гармонійної єдності в системі „людина-природа”, „людина-суспільство”. Тобто, поява цих понятійно-категоріальних визначень є свідченням, говорячи європейською мовою, регресу, отже, недоречно і некоректно говорити про, наприклад, прогрес у встановленні справедливості, гуманізму і т. ін. Адже „коли усунули велике *дао*, з’явилися „людинолюбність” і „справедливість”. Коли з’явилося мудрування, виникло й велике лицемірство. Коли шість родичів у розбраті, тоді з’являється „синовня шанобливість” і „батьківська любов”. Коли в державі панує безпорядок, тоді з’являються „вірні слуги” [19: 120].

Вихід слід шукати тільки у поверненні до древніх принципів життя, до відновлення дії закону неба, – така суспільна доктрина даосизму. Мудрець той, хто відвертається від норм сучасного йому буття і йде в небуття минулого, яке, проте, є істинним буттям, тотожним єдності *дао* і *де*. Ось чому мудрецю не слід бути красномовним, а знанням бути надбанням народної свідомості. Набуття знання – зайве бажання і марна поведінка. „Таких ненавидять всі істоти” [19; 122].

Істинне знання невимовне. Його сутність не у говорінні, яке може охопити лише сферу речового буття, а в усвідомленому розчиненні в істині *дао*, в *дао* як істині. *Дао* „безкінечне і не може бути назване. Воно знову повертається до небуття. І ось називають його формою без форм, образом без істоти. Тому називають його невиразним і туманним. Зустрічаюся із ним і не бачу лиця його, йду за ним і не бачу спини його” [19; 118].

Це справді щось трансцендентне, але все-таки не містифіковане на зразок якихось містерій. Тут розуміння, по-перше, значимості першооснов для життєдіяльності людини і народу в цілому, по-друге, необхідності її **аксіоматичного** визнання, по-третє, відповідальності мудреця перед народом. Справді, знати першооснову і вберегтись від спокуси поставити себе над і попереду народу – ознака великої мудрості. „У давнину ті, хто йшов за *дао*, не навчали народ, а робили його невігласом. Нелегко управляти народом, коли в нього багато знань. Тому управління країною за допомогою знань приносить країні нещастя, а без їх допомоги приводить країну до щастя. Хто знає ці дві речі, той стає прикладом для інших. Знання цього прикладу є знанням найглибиннішого *де*. ..Воно протилежне всім істотам, але приводить їх до повної відповідності з ним” [19; 134].

Тут потрібно звернути увагу на роль і значення прикладу. Саме він, а не говоріння й повчання, є проявом глибинного *де*. Мудрець знає більше, знає все, але діє прикладом як засобом, завдяки якому народ ставить його своїм управителем, наставником, вождем. „Це називається глибокою мудрістю.

Таким чином, доброчесність є вчителем для недобрих, а недобрі – її опорою. Якщо недобрі не цінують свого вчителя і доброчесність не любить свою опору, то вони, хоч і вважають себе розумними, занурені в сліпоту. Ось що найбільш важливо і глибоко” [19; 123].

Багатьом поколінням людей, що зросли протягом віків на тезі „знання – сила”, нелегко змиритись із апологією невігластва. Нам дуже хочеться похвалитись своїми знаннями, врешті, їх рівень визначає нашу соціальну функцію. Незнання принижує нас, а не вивищує, як про це говорить філософія *даосів*. Тому ми, особливо європейські народи, досить часто говоримо, що знаємо, хоча насправді не знаємо. Лиха з такого розуму настільки очевидні, що допомагають визнати справедливість твердження: „Хто, не маючи знань, робить вигляд, що знає, той хворий”. Це слід пам’ятати людству на межі тисячоліть – воно пояснить йому причини його хворобливого розвитку, особливо в ХХ столітті. Інша справа, чи зробить практичні висновки, чи повернеться до першооснов, чи поставить досконаломудрих своїми провідниками...

**Конфуціанська філософія** має етико-політичне спрямування. Звідси її особливості й специфіка. Вона більш прагматична: минулого не повернеш, тому слід виходити з реалій суспільно-політичної ситуації в країні. А вона вимагає, щоб людинолюбність, справедливість, пошанування старших молодшими, дотримання ритуалу були дієвими принципами. Саме ж існування держави свідчить про протилежне: без неї мир і спокій в суспільстві неможливі. Отже, людина схильна до агресії, насилля, зла і її слід виховувати, вона має нести відповідальність за свої вчинки, має знати і виконувати норми суспільного співіснування.

Подібний підхід до онтології людини і допоміг Конфуцію сформулювати знамените золоте правило моральної поведінки особи. „Цзигун сказав: „Те, чого я не хочу, щоб заподіювали мені, я не хочу робити іншим”. Вчитель сказав: „Си! Цього добитись неможливо!” [19:150]. Проте діяти слід якраз у цьому напрямку: „Вчитель сказав: „Якщо мораль не вдосконалюють, вивчене не повторюють, почувши про принципи обов’язку, не спроможні їм наслідувати, не можуть виправити недобрі вчинки, я сумую” [19; 153].

Соціальну диференціацію суспільства Конфуцій вважав похідною від рівня освітньо-духовних здібностей людини. Тому підкреслював, що „з тими, хто вище посередності, можна говорити про величне (піднесене); з тими, хто нижче посередності, не можна говорити про величне (піднесене)” [19; 152].

І це зовсім не прояв неповаги до простолюдина. Навпаки, це відображення реальності, єдиної, але різноманітної в своїй основі. Адже „народ можна примусити до покори, але не можна примусити розуміти чому” [19; 155]. Тобто, рівень розумності у всіх різний і якщо хтось не в змозі за одним кутом предмета скласти уявлення про інші три, такого вчити не потрібно. Проте „в справі виховання (засобами ритуалу – авт.) не можна робити відмінностей між людьми” [19; 5 68]. Що стосується навчання й освіти, тут все має визначатись таким чином: „Кун-цзи сказав: „Ті, хто володіє

природними знаннями, стоять вище від усіх. За ними йдуть ті, хто набуває знання завдяки навчанню. Далі йдуть ті, хто приступає до навчання, зустрічаючись із труднощами. Ті ж, хто, зустрівшись із труднощами, не вчаться, стоять найнижче” [19; 170].

Найвищий щабель в суспільній ієрархії має належати досконаломудрому. Він постійно, по-перше, навчається і розмірковує над тим, чи: „віддано служить людям, щирий у стосунках із друзями, повторює заповіді вчителя” [19; 141]; по-друге, турбується про те, чи знає він людей, а не про те, чи вони знають його; по-третє, наставляє людей на підставі того, що, повторюючи старе, пізнає нове; по-четверте, морально вдосконалюється виконанням обов’язку; по-п’яте, спілкується з рівними собі за мудрістю і моральністю; по-шосте, „намагається бути повільним у словах і швидким у справах” [19; 149]; по-сьоме, соромиться, якщо його слова не збігаються із вчинками; по-восьме, турбується, що не має достатньо розвинених різноманітних здібностей; по-дев’яте, висуває великі вимоги до себе, а не інших людей, як це роблять ниці люди; по-десяте, „тримає себе строго, але не влаштовує суперечок із людьми, вміє бути у згоді з усіма, але не вступає ні з ким у змову” [19; 167]; по-одинадцяте, зробивши помилку, відразу визнає її, тому його життєвий шлях безпомилковий і може бути прикладом для інших.

Морально-етичний аспект у давньокитайській філософії тісно пов’язувався з політико-правовим. Причому, не лише в школі *легістів фацзя* („законників”), але й у всіх мислителів. І це цілком логічно: лише моральна досконалість дає людині право управляти країною, служити народові заради його ж таки блага. Так, *Мо-цзи* (V ст. до н.е.) і його послідовники виходили з того, що „коли шляхетні і мудрі управляють дурними й ницями, то панує порядок. Якщо ж дурні й ниці управляють шляхетними і мудрими, то буде смута. Завдяки цьому ми знаємо, що пошанування мудрості є основа управління країною” [19; 181-182]. Ось чому право на управління не є кастовим, не визначається соціальним становищем служилої людини, а законом Неба. „Готуючись до дій, необхідно співставити свої вчинки з бажаннями неба. ..Проте чого воно бажає і чого не бажає? Небо неодмінно бажає, щоб люди взаємно любили один одного і приносили один одному користь, але небу неприємно, якщо люди роблять один одному зло, обманюють один одного. ..Як узнали, що небо дотримується загальної любові і приносить всім користь? Це видно із всезагальності неба, з того, що воно всіх годує” [19; 180].

Тобто, мудрість – від Неба, а не від правителів. Мудрі ті правителі, які будують державу на трьох підвалинах. „Що таке три підвалини? Відповідаю: якщо мудрих не наділяти високим чином, то народ не буде поважати їх; якщо мудрим видається невелика платня, то народ не вірить, що ця посада важлива; якщо не давати їм підлеглих, то народ не буде боятись їх” [19; 183].

Що стосується легістів, чие вчення розроблялось у ІУ-ІІІ ст. до н.е., то їх погляди на співвідношення правителя і народу не такі демократичні, як у моїстів. „Шлях, завдяки якому можна стати правителем, – всебічне возвеличення закону. ..Нині ж маємо правителів, але немає законів. Від цього

походить зло таке ж, як від відсутності правителя. Але мати закони і в той же час не мати можливості покінчити з безпорядком – все одно, що не мати законів” [21; 223].

Сутність народу суперечлива: з одного боку, саме він постійно прагне законності, з іншого, безпорядки також йдуть від нього. Чому так відбувається? Закон Неба для людини не досить зрозумілий; зібрані в натовп, люди втрачають і ті природні чесноти, які в них діють як прояв дао. Виникає парадоксальна ситуація: „Народ має устремління до порядку, але своїми діями викликає безпорядок; якщо в країні вже виникла смута і правитель хоче навести порядок, він лише підсилить безпорядок” [21; 215].

Тобто, народ у своїй масі не є носієм добродетелі й законслухняності. Це – категорія теоретична, умоглядна, бажана на індивідуальному рівні суспільних відносин і взаємин. Якщо управляти людьми як добродетельними, вони приховують свої аморальні проступки і проявляють любов до ближніх. Якщо ними управляють як порочними, вони роз’єднуються, суспільні зв’язки слабнуть і люди починають стежити один за одним, не любити один одного, а любити такі порядки. „Коли проступки приховуються – народ перемиг закон; якщо ж злочини суворо караються – закон перемиг народ. Коли народ перемиг закон, в країні встановлюється безпорядок; коли закон перемагає народ, армія підсилюється. Через що й говориться: „Якщо управляти людьми як добродетельними, неминуха смута і країна гине; якщо управляти людьми як порочними, завжди встановлюється зразковий порядок і країна досягає могутності” [21; 215].

Як бачимо, управління країною – досить складний і суперечливий процес. Народ, не маючи навичок пошуку істини, неминуче засудить государя, якщо той захоче порадитись із ним. Тому „той, хто домагається великого успіху, не зобов’язаний радитись із натовпом”, але може „разом із ним насолоджуватись завершенням справ” [21; 212]. Відповідальність, таким чином, завжди лежить на правителів як носієві верховної влади. „Ось чому мудрий творить закони, а дурень обмежений ними; обдарований змінює ритуал, а нікчемний пов’язаний ритуалом. Із особою, пов’язаною ритуалом, не слід говорити про справи; з особою, обмеженою старими законами, не слід говорити про перемини” [21; 213].

Водночас, і це характерно для китайської філософії, в управлінні (в пізнанні взагалі) слід постійно спиратись на судження народу, мати їх як об’єкт аналізу. Державу, „спроможну пробудити до життя сили людей і приборкати їх, називають „державою, що атакує ворога” [21; 217]. Це – могутня держава. І навпаки, „державу, здатна викликати до життя сили людей, але не здатна приборкати їх, іменується „державою, що атакує себе” [21; 218], – вона неминуче розпадається.

Врешті, „в державі, що йде істинним шляхом, чиновники здійснюють хороше управління, не слухаючи правителя, а народ не йде за чиновниками, а виконує вимоги закону” [21; 219]. Але це закон, що відображає його заповітні бажання: „досягти спокою і вигод, обійти небезпеки і біди”. Звідси головна проблема і для правителя, і для мудреця: „уяснити помисли переконуваного і

зуміти націлити на них свої переконання” [21; 232].

Отже: „Закон і служба, верхи й низи – ці чотири речі суперечать одне одному і невизначені”. І зовсім парадоксальний висновок: „Тому тих, хто слідує людинолюбству і почуттю обов’язку, не потрібно підносити, а якщо їх підносять, то це шкодить успіхам у справах; культурних і вчених не можна використовувати в управлінні, а якщо використовувати їх, то це розладнає закони” [21;267]. Ось так. Але цілком справедливо – філософія виникає заради себе самої, а не для якогось цільового використання заради чогось.

**3.** Головна специфічна особливість *античної філософії* полягає в органічному поєднанні міфо-релігійних і релігійно-філософських уявлень людини про себе як частку Всесвіту (космосу) і Всесвіт як сутнісно причетний до людини. Звично говорити, що для міфологічної свідомості не існує поділу на об’єкт і суб’єкт, тобто, природа персоніфікована, олюднена, а людина натуралізовано-тілесна, космічна. Але те ж саме можна сказати і про специфіку філософії, адже в ній, по-перше, думка і її предмет одне і те ж (Аристотель); інакше кажучи, людина розчинена в мисленні, а мислення – визначальна характеристика людини як безумовно природно-тілесної істоти. По-друге, абстрактно-пізнавальна робота мислення зовсім не означала заперечення міфологічного світосприйняття й світорозуміння. Навпаки, міфологічні божества органічно вписувались у спосіб мислення філософів – це були, як влучно висловився Маркс, по старечому розумні діти, які не відлякували людей ані від філософії, ані від себе самих як мудреців і мислителів.

Звичайно, що певні специфічні особливості проявлялись по-різному в різні відтинки часу. Адже антична філософія охоплює період від VI ст. до н.е. до першої третини VI ст. н.е. (529 р.), коли була закрита платонівська Академія.

Тому, посилаючись на авторитет О.Ф.Лосева, можна дати таку класифікацію античної філософії.

**Класика.** Обіймає VI-IV ст. до н.е. Головна особливість – матеріально-чуттєвий космос є об’єктом і водночас суб’єктом філософської рефлексії. Тут переважають натурфілософські вчення.

**Ранній еллінізм.** Обіймає IV-I ст. до н.е. Тут домінує суб’єктивна і водночас суб’єктна тенденція. Людина усвідомлює себе як об’єкт, що мислить, отже, як суб’єкт пізнання і самопізнання, тотожний космосу як також суб’єктові. Це школи стоїків, епікурейців і скептиків.

**Пізній еллінізм.** Обіймає I-VI ст. н.е. Це фактично оновлена римлянами філософія еллінів, найвиразніше представлена в неоплатонізмі. Тут єдність об’єкта і суб’єкта проявилась в тому, що вони суть живі одушевлені істоти в якості деміурга (творця) дійсності. Але творця аналітичного, який рефлектує над змістом міфології, творить *діалектику міфу*, в якій діють не олімпійські небожителі, а логічні категорії.

Далі йде занепад античної філософії, оскільки вона втратила людські виміри, перейнявшись проблемою пошуку відповіді на питання „що є світ”, а не

„хто є його центром і суттю”. Тому була витіснена християнською релігійною філософією.

Такий висновок випливає з наступних 12 особливостей античної культури, які виділяє зазначений автор. Серед них такі. 1. Вона заснована на принципі *об’єктивізму*. 2. Це: а) матеріально-чуттєвий *космологіям*; б) *одушевлено-розумний абсолютний космологіям*; в) *пантеїзм*, оскільки вся природа й людський соціум просякнуті божествами; г) *абсолютизм фаталістично-героїчного космологізму*; д) *позаособистісний космологіям*, що стверджує буття об’єктивно-тілесне, а не суб’єктивно-особистісне. 3. *Художньо-естетичне* розуміння космосу. 4. Людина – це „досконало влаштоване й живе тіло, породження космосу, еманация ефіру”.

4. Більш ніж тисячолітній період існування *античної філософії*, звичайно, не міг бути однорідним. Для того, щоб адекватно засвоїти її еволюцію, необхідно йти за наведеною щойно періодизацією і тими мислителями, які її презентують.

Класика, що, в свою чергу, поділяється на *ранню, середню, зрілу й пізню*, представлена таким сузір’ям імен, як Фалес, Анаксимандр, Анаксимен, Піфагор, Геракліт, Анаксагор, Парменід, Емпедокл, Демокріт, Сократ, Платон, Аристотель.

Провідна проблема пізнавальних пошуків – знаходження першооснови космічної світобудови або субстанції та її конкретно-речових проявів. Це намагання вивести Космос із об’ємів міфу, знайшовши в ньому внутрішню об’єктивну основу, яка водночас була б законом його саморозвитку.

Відповідно до цього і слід розглядати еволюцію поглядів названих мислителів. Розглянемо думки деяких із них.

**Рання класика. Фалес** (бл. 624-547 рр. до н.е.) останній із так званих „семи мудреців” і перший філософ, тобто теоретик, який намагався умозріння зробити засобом пізнання. Вважав началом всіх речей воду, а космос – живим цілісним організмом, наповненим божественними силами. Верховне божество – це „те, у чого немає ані початку, ані кінця” [44; 6].

**Анаксимандр** (бл. 610-546 рр. до н.е.) вважав, що першопричиною універсальної різноманітності явищ і речей світу є його першооснова. Це – *апейрон*, щось безкінечне й невизначене, безкінечна невизначеність як невизначеність самої безкінечності. Космос, таким чином, зберігає свою незмінність і постійність: все в ньому і він у всьому і все йде по колу народжень і перероджень.

**Анаксимен** (бл. 588-525 рр. до н.е.) доводив, що першоосною є *повітря* і *апейрон*. Протилежності єдиного – це сили згущення (охолодження) і розрідження (нагрів), які й модифікують першооснову (повітря), надаючи їй невизначену й безкінечну (апейрон) кількість проявів – втілень. „Подібно до того, як наша душа, суцця повітрям, скріплює нас воєдино, так і дихання й повітря обіймають увесь космос” [44; 9].

**Парменід** (VI ст. до н.е.) представник елейської філософської школи. Слід звернути увагу на одну принципову і суттєву обставину: він поділяв знання на істинні, тобто змоглядні, теоретичні, побудовані на розумі, такі, що



виходять (походять) від відчуттів, уявлень, в яких думка деформована їх мінливістю. Тому є *розумна філософія*, істина якої полягає в незмінності універсуму, його єдності й нествореності, отже, вічності, і *філософія думки-гадки*, згідно якої є два начала – вогонь і земля, причина й наслідок.

Істинна філософія утверджує суще як одне і єдине; це філософія розуму, оскільки він „бачить” єдине і одне, суще як „те, що є”. Ним є розум і його буття, непорушне, непохитне, таке, що не виникає.

Філософія гадки йде за мінливістю чуттєвого сприйняття, бачить феномени, їх „генезис”, але не знаходить їх першооснови, отже, не бачить сущого, заперечуючи, таким чином, буття і стверджуючи небуття.

Тут слід зробити методичну вказівку. А саме: Парменід говорить *про пізнання, а не сприйняття*. Для цих двох рівнів духовно-практичної діяльності людини різні якості буття. Пізнання є процес цілеспрямованої діяльності, продуктом якої є знання незмінного, яким може бути лише закон. Отже, воно націлене на знання закону, який і отримує статус буття. Чуттєве сприйняття також фіксує те, що є, але не дає знання незмінного, знання закону, не відповідає на питання: „Чому воно є?”. Воно дає буття, що постійно відходить у небуття.

Це пояснення не буде зайвим, адже досить часто говорять, що Парменід заперечував існування небуття, маючи на увазі, що він визнавав у якості „того, що є”, в якості сущого природу, тим більше, що збереглась його праця „Про природу”. Насправді ж, і це дуже важливо для тих, хто долучається до процесу пізнання, йдеться виключно про суще як буття розуму і його сутності – мислення. „Адже мислити – те ж саме, що бути...” і „те ж саме є мисль і те, про що мисль виникає, адже без буття, про яке її промовляють, мислі тобі не знайти” [44; 11]. Буття, яке знаходять відчуття, ріднить людину з тваринами; буття, яке знаходить розум, піднімає її до сущого, до Бога, до володаря і творця світу.

*Емпедокл* (V ст. до н.е.) у своїх пошуках першооснов поєднав натурфілософію мілетян та етичні засади елеатів (Фалеса, Анаксимена й Анаксимандра). Він вважав воду, вогонь, землю, повітря незмінними коренями всіх речей, а їх мінливість пов’язував із тим, що в основі світобудови діють протилежні сили Любові (Дружби) та Розбрату (Ненависті, Ворожнечі). Вони є проявом необхідності, яка Любов’ю з’єднує стихії у щось гармонійне, цілісне, – у космос, а Ворожнечею роз’єднує у щось хаотичне, невпорядковане, тому Всесвіт більший від Космосу, хаос – гармонії.

Пізнання сущого являє собою взаємодію сущих протилежностей. Ціль пізнання – знати цілісне: „Для ока людського незрима воно, для вуха невиразне, навіть розумом неосяжне. Ти, що жадібний до пізнання, звідати готуйся лиш те, що смертна мисль прозріває” [1;302]. Це від того, що об’єкт пізнання – космос, не є межею світобуття, як і тіло людини не є межею її можливостей. Потрібно мисленням вийти за ці межі, оскільки воно, відкриваючи світ, водночас творить його. Адже принцип світобудови в тому, що подібне творить подібне: солодке притягується до солодкого, кисле до

кислого, тепле до теплого, розумне до розумного, „воля Долі така, що властива всім тварям розумність”. У свою чергу „розум зростає у людей відповідно до світу пізнання” [1; 307].

**Анаксагор** (бл. 500-428 рр. до н.е.) відомий як перший афінський філософ. Він вважав, що впорядкувальною першоосновою суцього є розум – *нус*, об'єктом дії для нього є матерія — залежне начало. Принцип впорядкування (творення), як і в Емпедокла, – подібне з'єднується з подібним. Тому начала суцього *гомемерії* і є основою загальносвітової єдності: „Все живиться подібним”; „У всьому є частина всього”. Вони безкінечні числом і безначальні за часом, тобто вічні.

Розум (*нус*) як начало ні з чим не може перемішуватись; він чистий від „виникнення-змішування” і „загибелі-поділу”, тому є об'єктом і водночас суб'єктом самопізнавального пізнання. Ось чому він творить порядок і людину як світовідповідну і світоподібну істоту, а не самі речі, які йому, звичайно ж, не подібні. Він творить їх у пізнавальному сенсі, володіє ними як об'єктами пізнання, а не користування. Тому розум, а не відчуття, пізнає в речах подібне собі – чисті *гомемерії*, які є їх душею. Відтак душа не пов'язана з тілом і тому безсмертна. Для відчуттів важливе протилежне, а не споріднене, подібне, тому вони, не бачачи подібного, не є суб'єктами пізнання.

**Геракліт** (бл. 520-460 рр. до н.е.) належить до засновників так званої стихійної діалектики. З одного боку, це справді так, адже стихію вогню він вважав такою, що все перетворює у все. З іншого, вогонь можна тлумачити як розум, який також творить зі всього єдине і в якому все як в одному і єдиному. Тобто, це вже діалектика пізнання через боротьбу протилежностей самого мислення, а не тільки предметно-речових стихій. Визнаючи діалектику стихій: „все тече, все змінюється”, „холодне нагрівається, гаряче охолоджується, вологе висихає, висохле зрошується”, „безсмертні смертні, смертні безсмертні, одні живуть за рахунок смерті інших, за рахунок життя інших помирають” [44; 18], Геракліт не вважав, що діалектика пізнання має будуватись на ній. Навпаки, діалектика чуттєвого сприйняття заважає пізнати за різноманітністю єдине – розум. Розум – це спільне, загальне, з якого все походить і в якому все пізнається як одне. Проте більшість живе так, немовби у всіх існує якийсь особливий розсуд. Але ж „багатознайство розуму не навчає”, хоча люди охоче йдуть за тими, хто говорить їм очевидні речі, і не розуміють, що слухати слід не голос людей, а логос, який дає можливість „знати все як одне”.

Логос – це закон, загальна основа світобуття. Хто знає закон, той найкращий, хоча б йому протистояли десятки тисяч тих, хто формулює свою думку на очевидностях чуттєвої свідомості. Тому люди мають триматись за закон, як за мури фортеці, мають йти за найкращими. Оскільки цього не було, він зневажливо ставився до людей, дивлячись на них, плакав...

**Піфагор** (580-500 рр. до н.е.) в якості першоначала і першооснови вважав гармонійне сполучення чисел. Гармонія і є душа світу, визначена числом. Пізнання світу має бути пізнанням числових закономірностей, що визначають суть світобудови, а не суть торговельного обміну, до чого звели

число купці. Числа як начала та їх гармонійні сполучення містять в собі протилежності: визначені монади і невизначені діади. Перша має устремління до активної дієвої видової причини, яка суть бог як розум (моно), друга пасивна і має відношення до матерії, до світу видимих речей.

Оскільки людина містить в собі ці два начала, пізнання вихідної гармонії світу можливе для неї як своєрідний вихід із діодичного буття і прорив у його моністичну суть. Але ця можливість не є масовою, демократичною; вона вимагає свідомого відречення від принад видимого світу, повної зосередженості свідомості на числовій гармонії світу. Тому не випадково, що саме він назвав пізнання першооснов світу філософією і що його школа була утаємниченою, містичною, езотеричною. До неї брали лише здатних до абстрагування від матерії предметів і явищ, тому це були і теоретики („умоглядці”), і „математики” (mathematike <mathema дослідження суті речей, пізнання, наука), і „філософи” (любомудри) водночас.

**Демокріт** (бл. 460-370 рр. до н.е.) належить до найвидатніших енциклопедично освічених мислителів античності. Світ він пояснював у категоріях *буття* й *небуття*. Буття – це наповненість світу *атомами*, що являють собою першоелементи будь-яких речей; *небуття* – *порожнеча*, що є умовою руху атомів, простором для буття речей. Різноманітність матеріальних речей, явищ, процесів зумовлена відмінностями в поєднанні в них атомів за формою, порядком і положенням. Атоми „безкінечні числом і безкінечно різноманітні за формами; речі ж відрізняються між собою неподільним, з яких вони складаються, їх положенням і порядком... Адже ж із одних і тих же букв виникає трагедія і комедія” [1; 325-326].

Всесвіт безкінечний і ніким не створений, все в ньому відбувається з необхідності, а не безпричинно. Оскільки немає нічого початково створеного, немає також і початку часу, отже, існує вічність. Тобто, атоми і порожнеча як онтологічна основа світу органічно трансформуються в гносеологію як пізнання вічного й незмінного в своїх безкінечних емпірично-чуттєвих проявах, якою і є необхідність (причинність). „Люди вигадали ідол (образ) випадку, щоб користуватися ним як приводом для прикриття власної нерозсудливості. Адже нечасто випадок чинить спротив розумові, частіше в житті мудра проникливість спрямовує до досягнення поставленої мети” [1; 329].

Мета пізнання – знати об'єктивну істину, якою вона є для самого об'єкта, а не якою видається людським відчуттям. Отже, лише на суб'єктивну думку людей існує колір, смак, запах; насправді ж не існує нічого солодкого, гіркого, кислого, червоного, білого, великого, малого, холодного і т. ін. Існує в дійсності, тобто по істині, тільки „що” – атоми й „ніщо” – порожнеча, „Фактично ми не сприймаємо нічого істинного, а сприймаємо лише те, що змінюється залежно від стану нашого тіла та випромінювань від речей, що входять в нього і чинять йому протидію” [1; 331].

Проте Демокріт визнавав також право на істинність за органами відчуття, у зв'язку з чим давав і негативну оцінку розумові: „Жалюгідний

розум, взявши у нас докази, ти намагаєшся ними нас заперечувати! Твоя перемога – твоє ж падіння!” [1; 331]. Це, очевидно, тому, що розум для нього тотожний не процесові мислення, а душі, яка, в свою чергу, тотожна образам (ідолам), що випромінюються, витікають від усіх речей. Тому істинним є те, що людині являється від них – їх душа, розум у різноманітних формах атомів. Коли людина *ум*-ирає, її покидає *ум* або ж душа; відтак душа безсмертна, але не в якості тілесної форми людини, а як форма розуму, атоми якого сферичні, проникливі для всього існуючого, що й забезпечує можливість пізнавального процесу.

Що стосується мислення, то воно не розглядається Демокритом в якості абстрагуючої здібності людини. Воно тотожне відчуттям, які фіксують будь-які зміни тілесного стану людини. Темний рід пізнання ґрунтується на даних усіх органів відчуттів і є, фактично, основою самопізнання людини: істинний ґрунтується на тотожності людини зі світом завдяки тому, що витікання-випромінення від об'єктивних речей впізнаються певними атомами душі, подібними до них. Тобто, основа пізнання – подібне пізнається подібним як однорідне, а не як логічне.

Але однорідне не означає людиноподібне, антропоморфне, а душевно-розумно тотожне. Образ цієї тотожності і є сфера – вона все огортає, все містить у собі, всюди проникає; сфера всюди суцільна і всюдисуцільна. Тому Космос має сферичну форму, форму самої душі, самого розуму. Розумне бачення, таким чином, можливе за наявності виходу свідомості за межі показань органів відчуттів і входження в межі простору космічної сфери. Звідси різниця між розумним мисленням, джерелом якого є сприйняття змін тілесних станів під впливом зовнішніх подразників-витікань, і розумним умозрінням, що прозирає істину, без'якісну в своїй основі, що дає їй можливість бути спорідненою субстанційно-субстратною основою якісно різноманітного світу речей і явищ природи. Тож воістину все – атоми і порожнеча.

Філософська теорія Демокріта, таким чином, об'єктивна і тому наукова. Звичайно, не на рівні сучасних наукових уявлень. Але в ній найбільшою мірою реалізоване античне уявлення про матеріально-чуттєвий космос як об'єкт і про людину як однорідний з ним мікрокосм. „І в людині (як і у Всесвіті – авт.) одні частини, як розум, тільки управляють, другі ж, як серце, і покоряються, і управляють... треті ж тільки покоряються, як пристрасність” [1; 327].

Підводячи ризик під розглядом представників періоду ранньої класики, можемо говорити про те, що тут домінуючою формою філософування є пошуки природних першоначал, які складають основу космічної світобудови. Тому це період, в якому філософія мала статус натурфілософії. Хоча самі філософи брали природні першостихії не стільки в їх природній визначеності, скільки завдяки їх всезагальності. Вогонь Геракліта – це не просто фізичний процес горіння, а вогонь мислення, логос, адже в мисленні все переходить і перетворюється у все, тому що має спільну та єдину першооснову. Аналогічно Демокрит: атоми – це вже не фізична реальність, а метафізична, допущення мислителем існування першооснови, яка з'єднує все різноманітне речове.

**Середня класика.** Можна вважати, що це період становлення публічної дискурсивної філософії. Набута мудрецами інтуїція про субстанційно-субстратні основи світу вимагала „просвітлення” народу (публіки) світлом істинних знань. Їм потрібно було надати навчально-освітнього статусу, щоб об'єктивне і об'єктне зробити суб'єктивно сприйнятним і, по можливості, суб'єктивним, тобто діяльно-пізнавальним на особистісному рівні, щоб надбання мудреців і мудрості стало надбанням народної свідомості, і в суспільстві, як і в природі, утвердилась злагода і гармонія.

**Протагора** (бл. 480-410 рр. до н.е.) можна вважати першим філософом, який надав філософії суб'єктивно-особистісний вимір. Знамените „людина є міра всіх речей: існуючих, що вони існують, і неіснуючих, що вони не існують” недвозначно свідчить про це. Людина як суб'єкт сприйняття і об'єкт зовнішнього впливу є, таким чином, критерієм існування речей і критерієм їх істинності. Істина не є щось усталене і постійне, об'єктивне у своїй незмінності; вона завжди відносна, тобто залежна від стану людини: віку, статі, здоров'я, настрою, суспільного статусу і т. ін. „Отже, згідно його вчення, критерієм існуючого є людина. Адже все, що уявляється людям, те й існує. Отже, ми бачимо: і в своєму вченні про мінливість матерії, і у вченні про те, що причини всіх явищ лежать у матерії, він дотримується догматичних поглядів” [1; 317].

Тривалий час догматизм Протагора (в даному випадку *dogma* – думка, гадка) розцінювався як прояв суб'єктивного ідеалізму, несумісного зі статусом науково-філософського вчення через фактичне заперечення наявності об'єктивної за змістом істини. Справді, якщо все, що здається будь-якій людині, істинне, то істини взагалі не існує ані для неї – вона сама ні на чому не зможе зупинитись як на першооснові, ані для суспільства, для якого постійні пошуки без сподівання на результат ніщо інше, як постійна війна всіх проти всіх. Тому Аристотель різко негативно ставився до такої форми мудрості (софістики), згідно якої „про всяку річ є дві думки, протилежні одна одній” [1; 318] і водночас істинні: "Це є спосіб „робити найслабкішу промову найсильнішою”. І тому справедливо викликає обурення у людей професія Протагора. Адже його справа є брехня і не істинна, але удавана правдоподібність, і йому немає місця в жодному мистецтві, окрім як у риторичі та еристиці” [1; 318].

Але будемо пам'ятати, що філософія – це діалог з мислителями. Тому з доби утвердження свободомислення як загальносуспільного пріоритету ставлення до Протагора змінилось на більш лояльне і терпиме. Формула „людина міра всіх речей” стала розглядатись як формула гуманізму. І це справді гуманізм, адже людина в своїх думках не зобов'язана бути науковою. Інша справа, що свої думки-гадки вона також не має права нав'язувати будь-кому як єдино істинні. Подібна позиція, проте, не впливає із вчення Протагора: якщо людина знає, що в неї самої про одну і ту ж річ можуть бути різні думки, вона в своїй практичній діяльності не буде догматичною, а буде поважати думки інших. Навпаки, людина, переконана в наявності абсолютної

істини, буде намагатись переконати в цьому інших; оскільки це складно, справа, як свідчить історія, завжди доходить до позариторичних аргументів – інакомислячих „доконують”, чому свідчення – Середньовіччя.

Не випадково софісти різко засуджували тиранію, яка завжди до числа своїх союзників і спільників долучає науку, загальне, тоталітарне. Так, **Фразімах** говорить: „Будь-яка влада дає закони, узгоджені з її користю... Давши закони, корисні для себе, вона проголошує їх справедливими для підданих і порушника цих законів карає як беззаконника і противника правди... У всіх полісах справедливе одне і те ж: це є користь поставленої влади...” [1; 319]. Ось чому „справедлива людина всюди виграє менше, ніж несправедлива” [1; 320].

Основою законів суспільного життя мають бути не довільні постанови правителів, а їх відповідність природним схильностям людини. Тоді не буде лицемірства у поведінці людини, тому що буде свобода прояву істинних думок і намірів і можна буде шукати суспільно-громадський консенсус, а не нав'язувати його від чийогось „владного” імені.

**Сократ** (469-399 рр. до н.е.) якраз і став першим філософом, який свідомо відійшов від натурфілософії до етичної філософії, щоб вирішити, чому людина знає „добре” і „краще”, але не діє згідно цих знань. Його пошуки пов'язувались із діалектикою пізнання: знання стають способом дії, якщо вони отримані зусиллями автономного мислення, а не стали наслідком інтуїтивного прозріння або ж зусиль пам'яті, яка сприйняла на віру софістичну риторичку, не будучи спроможною відтворити логіку шляху до сприйнятого змісту і його сутності. Цією логікою шляху і стала дискурсивна діалектика, тобто детальний і послідовний діалог, метою якого є взаємне просування співбесідників до суті обговорюваного поняття, визначального для суспільних відносин між людьми. Вважалось, що такий дискурс, в якому не йдуть далі, якщо хтось із учасників діалогу не зрозумів логіки попередньої аргументації, не просто дає знання, але й надихає на відповідну їм духовно-практичну поведінку.

Суть цього методу – спонукати людину до автономного мислення. Розбіжність між знанням і вчинками від того, що знання сприйняті нею на слух, на віру, а не вийшли з глибин її душі, отже, позбавлені духу суб'єктності, активності, або ж вона існує лише на рівні словесної діяльності – риторички. Ось чому Сократ, по-перше, різко негативно ставився до софістики як словоблудства та імітації мудрості, по-друге, своїм кредо вважав принцип: „Я знаю, що я нічого не знаю”. Тобто, знати без того, щоб не діяти, неможливо для істинного мудреця. Як і те, що не можна давати свої знання іншим, – вони не спонукають їх до відповідної їм дії. Але можна і потрібно всіма доступними засобами спонукати до автономного мислення, яке, будучи об'єктивним, не бере співбесідника в полон авторитету вчителя, залишаючи його вільним і в мисленні, і в діях. Цього, на жаль, не розуміли і в часи Сократа, і в усі часи взагалі. Мабуть, це справді складно, а то й неможливо для масової свідомості, через що філософія й розвивається як елітарна мудрість.

**Платон** (428/7 - 348/7 рр. до н.е.) належить до періоду *зрілої класики*. В його філософії реалізувалась об'єктивна діалектика матерії та ідеї. Він вважав, що справа полягає не в суб'єктивних зусиллях індивіда, спрямованих на пізнання першооснов космічної світобудови, а в тому, що об'єктивно існує світ ідей як світ і світло істини і що його пізнання пов'язане не тільки і не стільки із зусиллями мислення, скільки, по-перше, аксіоматичним сприйняттям об'єктивності ідей і, по-друге, подоланням матеріальної видимості речей, за якою приховується істина.

„На межі видимого, – читаємо у Платона, – ідея блага ледве споглядається; але, ставши предметом споглядання, дає право стверджувати, що вона у всьому є причиною всього правого й прекрасного, що у видимому народила світло і його властителя, а у мислимому сама володарка, що дає істину й розум, і тому той, хто бажає бути мудрим у приватних і громадських справах, зобов'язаний бачити її” [1; 377].

Свідомість зовнішньо-чуттєвої видимості „відає” лише „темне” знання: воно не пояснює (і не прояснює) природи речей. Прояснення йде від джерела світла, яким є вогонь, сонце. Воно є образом (це і є межа видимості, за якою „відається” істина як ідея) ідеї добра, від яких (ідеї і добра) випромінюється блага дія (дія блага), благодотворна дія. „Те, що надає істинність пізнавальному і дає наснагу пізнаючому, називай ідеєю блага, причиною знання й істини, оскільки вона пізнається розумом” [1; 379].

Платон онтологізує ідею, вважаючи, що вона не є лише гносеологічною категорією. Це означає, що можна бути благим, добрим, мужнім, справедливим, прекрасним і поза процесом автономно-пізнавального мислення. Якщо ідеї мають об'єктивний статус, то вони діють на будь-які матеріальні об'єкти, включаючи й людину, поза їх бажанням, надихаючи їх на певний спосіб руху й поведінки. Отже, мудрість – це онтологічна сутність світу, адже саме він, а не суспільство, демонструє всесвітню космічну гармонію.

Бог і є образ ідеї мудрості, який і яка тотожні між собою і тому споглядають себе самих у видимому світі. „Мисль бога живиться розумом і чистим знанням, як і мисль будь-якої душі, що прагне сприйняти те, що їй до вподоби; тому вона, коли бачить суще хоча й час від часу, насолоджується ним, любить його, живиться спогляданням істини і блаженствує... У своєму кругообігу вона споглядає знання, не те знання, якому властиве виникнення, і не те, що змінюється залежно від змін того, що ми тепер називаємо буттям, але те справжнє знання, що полягає в істинному бутті” [1; 378].

Що ж саме полягає в бутті істини? – Її суцільне визначення, які й слід брати за основу: „прекрасне саме по собі, і блага, і величне, і все інше. Якщо ти погодишся зі мною і визнаєш, що так воно і є, я сподіваюсь, це дозволить мені відкрити і показати тобі причину безсмертя душі” [1; 377].

Суще як істина і істина як саме суще якраз і полягає в тому, щоб за матерією форм його втілення в різні речі і явища уміти бачити їх *ум*, образом якого є ідея сама по собі, а не образ будь-якого предмета. Ідея прекрасна тому, що вона творить красу предметів, а не навпаки. Змінюючи

форми, не можна змінити ідеї, які для неї випадкові, відносні; вона ж завжди залишається самовдоволеною і самодостатньою, такою, що відноситься тільки до себе самої, отже, абсолютної і об'єктивної. Ідея завжди „знає” себе як ідею, в той час як матерія в різноманітності своїх форм перебуває в стані небуття, якщо не знає себе як ідею. Ось чому „безглуздо думати, що блага і краси немає ні в тілах, ні в багато чому іншому і що вони містяться тільки в душі; але й тут вони зводяться до однієї лише насолоди, мужність же, розважливість, розум і інші блага, що випадають на долю душі, не такі” [1; 379].

Людина і є такою істотою, яка розумом може вийти за межі форм свого тіла і визнати розум як універсальну форму форм, якого (розуму) ніколи не стає менше чи більше від того, що вони (форми) змінюються якісно чи кількісно. Отже, прогрес пізнання йде в напрямку усвідомлення органічної гармонії єдності ідей любові, краси, істини, добра, блага як вічних у своєму бутті. В такому разі сама людина стає суцєю не тільки в тілесних, але й духовних сутностях: *знаючи вічність, вона може дивитись у вічі вічності, насолоджуватись її спогляданням, тотожним спогляданню самого бога і його розуму.*

Зрілість філософії Платона, як зазначає О.Лосєв, у тому, що вона піднялась від інтуїції натурфілософії і дискурсу софістів до ейдологізму як ноуменально-спекулятивного методу пошуку істини. Це дозволило досягти справді субстанційного рівня узагальнення і уявлення про загальне як субстанцію вічного. Бог вже є поняття, постійно підживлюване розумом і чистим знанням. А це вже зовсім інша якість – він (= розум і чисте знання) абсолютно добрий: „у доброму жодної ні до чого не буває заздрості” [1; 380]. Це по-перше. По-друге: „Бог...тримає початок, кінець і середину всього суцього. Прямою дорогою бог приводить все до виконання, хоч за своєю природою він вічно обертається в круговому рухові. За ним завжди йде правосуддя, яке мстить усім, хто відстає від божественного закону” [1; 381 ].

Маємо, таким чином, пояснення причин, з одного боку, субстанціальності розуму і його благої дії і, з іншого, невідповідності йому практики суспільного устрою в державі. Ті, хто відстає, створюють подібність нерозумного рівня, вносять розлад у гармонію космосу і тому мають бути підлеглі мудрецам, для яких закон над усе – він абсолютний і божественний. Звідси відома теорія ідеальної держави, в якій немає тих, хто відстає, тому що діє закон відповідності об'єктивного розуму рівневі суб'єктивного розуміння всіх її громадян. Оскільки цей рівень збігається у мудреців, вони мають законне право на управління і правосуддя.

Ідеї, маючи об'єктивний статус, є вічними у своєму бутті, отже, їх пізнання є ніщо інше, як пригадування. Тут, як можна бачити, приховується елемент випадковості: мудрецеві випадає щаслива доля – світовий розум поселяється в його душу, надаючи йому благодіяння. Через це „із богів ніхто не займається філософією і не бажає стати мудрим, адже боги й так уже мудрі; та й взагалі, хто мудрий, до мудрості не прагне. Але не займаються філософією і не прагнуть стати мудрими знову ж таки й невігласи. Ось цим і погане



невігластво, що людина ані прекрасна, ані досконала, ані розумна цілковито задоволена собою” [1; 385].

Але випадковість щасливої долі не заперечує необхідності для всіх немудрих бути поруч із кращими – мудрецями. Цій необхідності наслідував сам Платон – він постійно був поруч із Сократом і став видатним філософом. Тобто, пізнання як пригадування вимагає постійних пошуків комунікативного спілкування, насамперед, із мудрими, потребує запису їх думок як способу їх увічнення через відтворення наступниками. Займаючись цією діяльністю, можна стати філософом-мислителем. Через що „людина зобов’язана осягати загальні поняття, що складаються з багатьох почуттєвих відчужень, зведених розумом воедино. А це і є пригадування того, що колись бачила душа наша, коли була супутня богам, зверхньо дивилась на те, що ми тепер називаємо буттям, і, піднявшись, заглядала в істинне буття. Тому, по справедливості, окрилюється тільки розум філософа, пам’ять якого в міру сил завжди звернена до того, в чому й сам бог проявляє свою божественність” [1; 386].

Засіб або метод підняття думки над уявним (сприйманим) буттям – діалектика. Нею мають починатись і закінчуватись всі науки. Її ціль – привести всі науки до загального, даючи їм спільне начало. „Отже, діалектична метода... одна йде цим шляхом, зводячи припущення до самого початку, щоб утвердити їх” [1; 388]. Вона також зобов’язує, по-перше, розділяти за родами, по-друге, не ототожнювати різні види, по-третє, вміти з’єднувати споріднене, проводячи одну ідею через спільні між собою ідеї, по-четверте, бачити все, зведене єдиною ідеєю, як чіткий, ясний і виразний предмет пізнання, по-п’яте, всебічно підходити до об’єкта пізнання – це має бути і суспільство, і природа, розглядаючи його під кутом зору боротьби протилежностей, оскільки вони забезпечують процес розвитку через виникнення і взаємозв’язок.

У діалектичному пізнанні суцього утверджується людина як носій розуму. Адже „людина, якщо не має основи, оскільки не може представити її ні для себе, ні для другого, в тому ж відношенні не має й розуму” [1; 388].

Це справді так і філософія *Аристотеля* (384-322 рр. до н.е.), для якого кращим був Платон, якраз і присвячена розробці вчення не тільки про перші основи і начала, але й засоби їх презентації мисленням. У цьому суть періоду *пізньої класики*.

Перше, на чому наголошує *Стагірит*, це необхідність побудови системи наукового знання, тобто такого, яке знає перші причини. Знання першопричин знімає психологічний стан здивування і налаштовує душевний потенціал людини на духовні пошуки, втілені в систематичне і систематизоване мислення. „А про причини йдеться в чотирьох значеннях: однією такою причиною ми вважаємо сутність, або суть буття речі (адже кожне „чому” зводиться в кінцевому результаті до визначення речі, а перше „чому” і є причина і начало); другою причиною ми вважаємо матерію, або субстрат; третьою – те, звідки начало руху; четвертою – причину, що протистоїть останній, а саме „те, заради чого”, або благо (адже благо є ціль

всякого виникнення і руху)” [4; 70]. Філософія – це уможливлене знання про істину. „Але ми не знаємо істини, що для наступного є причина його істинності. Тому і начала вічно існуючого завжди повинні бути найбільш істинними: адже ж вони істинні не тимчасово і причина їх буття не в чомусь другому, а, навпаки, вони самі причина буття всього іншого; так що якою мірою кожна річ причетна до буття, такою ж і до істини” [4; 95].

Ще одна складність, на яку звернув увагу Аристотель. „А саме: якщо нічого не існує крім одиничних речей, – а таких речей безкінечна множинність, – то як можливо досягнути знання про цю нечисленну множинність? Адже ми пізнаємо всі речі лише тому, що в них є щось єдине і тотожне і оскільки їм властиве щось загальне (спільне)” [4; 109]. Тобто, пізнання безпосередньо стосується не речей самих по собі, а того, що слід знайти поза їх предметно-речовою у просторі й часі виокремленістю, але є сущим для них, а не поза ними, в якості загально-родової окремої від них сутності. Отже, існує „якась наука, що досліджує суще як таке, а також те, що є його суттю саме по собі. Ця наука не тотожна жодній із так званих конкретних наук, адже жодна з цих наук не досліджує загальної природи сущого як такого” [4; 119], а лише певну його частку і те, що лише їй властиве, є часткою загально-сущого, але не презентує його, оскільки не може безпомилково „прозріти” в окремо виділеній частці істинну першопричину сущого.

Ця обставина робить науку про суще як таке своєрідною мета-наукою, метафізикою, справді наукою наук. Адже „наука всюди досліджує головним чином перше – те, від чого залежить все інше і через що це інше отримує свою назву. Отже, якщо перше – сутність, то філософ, слід думати, зобов’язаний знати начала і причини сутностей” [4; 120].

Суще, таким чином, це єдине і спільне, загальне для всього, що має або ж природно-матеріальне, або ж духовно-пізнавальне буття. „Так що скільки є видів єдиного, стільки ж і видів сущого, і одна і та ж за родом наука досліджує їх суть” [4; 121].

Хто ж є в такому разі філософом? Той, хто може дати найдостовірніші начала для всього, відносно яких не може бути жодних припущень-домислів, настільки вони очевидні в своїй достовірності. Приступати до пізнання, не маючи знання про найдостовірніше очевидне, не можна. Воно формулюється таким чином: „неможливо, щоб одне і те ж в один і той же час було і не було наявне (присутнє, „при-суще” – авт.) одному й тому ж в одному й тому ж відношенні” [4; 125]. Неможливо тому, що „найдостовірніше зі всіх начал – те, відносно якого неможливо помилитись” [4; 125].

Аристотель надає цьому началу як онтологічне, так і логічне значення. Це означає, що таке начало є і законом буття, законом самої матеріальної дійсності і законом логіки її пізнання. Це і є знаменитий закон тотожності, який переходить у закон протиріччя, тобто заборони надавати предметові полярно протилежних сутностей в один і той же час і в одному й тому ж відношенні.

Відомо, що, наприклад, Фалес говорив, що життя і смерть – одне і те ж; Геракліт вважав нерозумними тих, хто не міг збагнути, що день і ніч,

тепле й холодне і т. ін. за суттю своєю одне і те ж. Справді, сутнісно це єдиний процес. Але процес – це час, або ж рух. Тому очевидно й безпосередньо достовірно, що життя і смерть, день і ніч не одне і те ж, з чим мислення не може не рахуватись, не може зважати на беззаперечну достовірність очевидного. Аристотель якраз і говорить про те, що в бутті мислення не можна ігнорувати буття природи, оскільки природа часу належить до нього. Коли ми говоримо, що людина жива істота, йдеться про те, що певний час вона володіє всіма ознаками життя; якщо ж вона померла, то цих ознак немає. В один і той же час, в одну й ту ж мить є і життя, і смерть, але вони належать до різних предметів, або ж до одного предмета, але в різних відношеннях і до нього самого в часі, і до інших предметів одночасно.

Начало – це аксіома, яка не потребує доказів; це – єдине в процесі, а не одне поза процесом. Невіглаством є намагання доводити істинність аксіом, оскільки це заводить пізнавальний процес в тупик невизначеної безкінечності. Доведення починається після прийняття аксіоми: „справді, тоді вже буде наявне щось визначене” і стає можливим „для кожного поняття встановити особливе ім’я. Якщо б це було не так, але було б заявлено, що у слова невизначена кількість значень, то цілком очевидно, що мовлення було б неможливе; насправді, не означати що-небудь одне – означає нічого не означати; якщо ж слова нічого певного не означають, то кінець будь-якому міркуванню за і проти, ..адже неможливо будь-що мислити, якщо не мислити щось одне; а якщо мислити щось одне можливо, то для нього можна буде підібрати одне ім’я” [4; 127].

Реальна пізнавальна проблема полягає не в тому, чи може щось одне і те ж разом бути й не бути чимось за іменем, а в тому, чи можливо таке в дійсності – матеріальній чи мислимій, розумній. Ті, хто говорить про можливість подібного протиріччя, „фактично заперечують сутність і суть буття речі: їм доводиться стверджувати, що все має випадковий характер і що немає буття людиною чи буття живою істотою у власному сенсі. ..Позначати (визначати) ж сутність чогось має той сенс, що буття ним не є щось інше. ..Якщо про все говориться як про випадкове буття в іншому, то не буде існувати ніякої першооснови. ..Доводиться, отже, йти в безкінечність. Між тим це неможливо, оскільки більше двох випадкових визначень не вступають у зв’язок між собою” [4; 129-130].

Отже, законом пізнання має бути його тотожність із сущим, яким воно є в своїй дійсності – умодосяжній, а не чуттєво безпосередній. Тобто, пізнавальні результати не повинні суперечити об’єктові пізнання, не вступати в протиріччя з дійсністю його буття. Так вступає в дію закон виключеного третього, згідно якого протилежні за суттю визначення про стан одного і того ж об’єкта в один і той же час в одному і тому ж місці і в одному й тому ж відношенні не можуть бути однаковою мірою істинні, – принаймні одне з них хибне. Лише „у можливості одне і те ж може бути разом обома протилежностями, але в дійсності ні” [4; 135].

Суть пізнання в тому, що пізнається щось незмінне, постійне, усталене. Те, що сприймається відчуттями, не відповідає цим вимогам, тому не

слід приймати те, що відчувається, за істину, пізнання; навпаки, визнавши і прийнявши наявність непорушної сутності, можна, нарешті, вступити у сферу вічного, сферу пізнання, сферу загального, спільного, єдиного і необхідного, з якої ніщо чуттєве не випадає і якій воно підлягає, якою воно пояснюється і в якій проявляється чуттєва свідомість, „Те, що рухає за природою (= сутністю), більш первинне рухомого ним” [4; 139]. Тому все рухоме знаходить свою достатню й остаточну підставу у вічній і незмінній сутності, яка є законом їх існування і законом пізнання водночас, є першопричиною світобуття.

Начало, таким чином, не слід шукати в сфері мінливих речей. Воно є тим, для чого не слід шукати доказів. Проблема і головний біль тих, хто шукає начала, в тому, що вони „шукають обґрунтування для того, для чого немає обґрунтування; адже начало доказу не є предмет доказу” [4; 139].

Що є предмет доказу? Опис того, яким чином мислення у понятійній формі може відтворити і пояснити рухоме буття матеріальних речей, явищ, процесів.

Яким же чином воно здатне це зробити? Тим, що буде являти собою мислення про мислення, буде самототожним у своєму бутті. Але на якій підставі можна говорити, що мислення в такому разі досягає дійсності матеріального світу? На тій, що мислення і є його внутрішня незмінна сутність, споріднена всім його різноманітним проявам. Звідси логічний висновок, який справді все пояснює: „одне і те ж є розум і те, що ним мислиться, адже розум має здатність приймати в себе предмет своєї мислі і сутність” [1; 421].

Якщо це так, тоді виявляється, що розум мислить себе самого, коли мислить свій предмет, який для нього не є чимось таким, що протистоїть йому як щось зовнішнє й неоднорідне. У своєму предметі розум споглядає себе самого, тому є незмінним у своїй, в такому разі, божественній сутності. В цьому й полягає життя розуму в людині – найкращою й найприємнішою для неї є діяльність умозріння, яка долучає її до життя у вимірах вічності. „Отже, розум мислить сам себе, оскільки в ньому ми маємо найкраще, і думка його є мислення про мислення. Між тим і знання, і чуттєве сприйняття, і розсуд завжди спрямовані на інше, а самі на себе лише побічно. І якщо, врешті, мислити і бути мислимим – це різні речі, то запитується, в якому з цих двох випадків розум являє собою благо? Адже сутність думки і предмета думки не одне і те ж. Справа, проте, в тому, що в деяких випадках знання є те ж саме, що й предмет знання: в області знань творчих це сутність, взята без матерії, і суть буття, в області знань теоретичних – логічне формулювання предмета і думка, що його осягає. Оскільки предмет думки і розум не різняться між собою в тих випадках, де відсутня матерія, ми будемо мати тут тотожність, і думка буде складати одне з предметом думки” [1; 423].

Сказане чітко окреслює сферу філософського рівня пізнання. Це, по-перше, творчі знання, по-друге, теоретичні, по-третє, духовно-практичні, оскільки сутність і суть буття беруться без матерії.

Як можна це зрозуміти? Для пояснення Аристотель використовує поняття ентелехії як діяльно-енергетичної сутності душі, завдяки чому

можливість переходить у дійсність, потенційне стає актуальним, пасивне – активним (від гр. *entelecheia* – завершення, здійсненість). Тут, зазначає О.Лосєв, „важлива не сама ідея, а її *плинно-сутнісне становлення*, її оформлювальна сила, її потенція, її енергія і породжуваний нею зорово-смысловий образ речі, який він називає „ейдосом”. У такому цілісно-породжувальному вигляді потенція і енергія постають для нього тим, що він називає *ентелехією*. Тому аристотелізм є вчення про *потенційно-енергетичну і ейдетично породжувану ентелехію*” [28; 69].

Складність пізнавального розуміння в тому, яким чином у мисленні відтворити плинність і становлення світу матеріальних речей. Це можливо, якщо душу розглядати в якості енергії, що творить світ матеріальних предметів і явищ, і тому постійно їх супроводжує в їх існуванні. Тобто, душа світу – ніщо інше, як його енергетика – актуальна в рухові й потенційна в статиці.

Аристотель переконаний, що „пізнання душі значно сприяє пізнанню всякої істини, особливо ж пізнанню природи” [1; 371]. Інших умов для пізнання просто не існує. Отже, світ має бути об’єднаний єдиною сутністю, якою може бути лише „світова душа”, або ж розум-першодвигун. Якщо визнавати наявність душі лише в людині, жодних можливостей пізнання природи бути не може. Якщо ж людина все-таки робить подібне допущення, то це свідчить про те, що світова душа існує не лише в гносеологічному, але й онтологічному сенсі, в якому онтос – суще матерії, її жива душа, її форма без матерії, без наповнення нею, але наповнена розумом як активним началом. Ось чому в пізнанні розум мислить себе самого, а не щось інше; він рухає всі речі, але сам залишається нерухомим. Рухати речі означає ніщо інше, як творити їх, ставити їх буття, бути з ними в енергетичній єдності. Пізнання речі, таким чином, є пізнання її потенційного (міри інерції, маси спокою) і кінетичного стану (міри руху,  $F = ma$  або  $E = mc^2$ ).

Розум творить сутності як певні роди суцього. До „сутності відноситься, по-перше, матерія, яка сама по собі не є якесь певне щось; по-друге, форма або образ, завдячуючи яким вона вже називається якимось визначеним щось, і, по-третє, те, що складається з матерії і форми. Матерія є можливість, форма ж – ентелехія, і якраз у подвійному сенсі – у такому, як знання, і в такому, як діяльність споглядання” [1; 394].

Що стосується тіл, то вони, безумовно, „суть сутності, адже вони начала всіх інших тіл” [1; 394]. Що стосується душі, то вона „є перша ентелехія природного тіла, що потенційно (цілком можливо) володіє життям” [1; 395]. Тобто, душа „є сутність як форма (*logos*), а це – суть буття конкретного тіла, подібно до того, якщо б природним тілом було яке-небудь знаряддя, наприклад, сокира. А саме: його сутністю було б буття сокирою, і воно було б його душею” [1; 395]. Душа, таким чином, невіддільна не лише від тіла, але й від його частин (органів). Вона, отже, органічно з ними пов’язана. Якщо брати загальносвітовий масштаб, космос, то вона органічно властива їм, існує і поза ними як їх загальна сутність, і в них як їх диференційована різноманітність, як те, що її творить (створює).

Душа є причиною і в сенсі сутності, і в значенні цілі. О.Лосєв, характеризує онтологію Аристотеля, подає її у „вигляді чотирьох основних принципів: кожна річ є матерія, кожна річ є ейдос, кожна річ виявляє своє причинне походження і своє цільове призначення. Це є вже не скільки діалектика речі, стільки енергійно-сміслове її оформлення” [4; 69]. Це сутність разом із оформленим предметно-речовим існуванням: будь-яке оформлення не є тільки конкретно-емпіричне „щось”, але і „щойність”, в якій при-сутня загальна ідея, ейдос як енергія творення, як ентелехія. Все, таким чином, поєднане не тільки формально-логічною спільністю, але й енергетичною: якщо перше є діяльність узагальнення через порівняння, здійснюване конкретним аналітиком, то друге є проявом загального, проявом загально-космічної енергетики, властивої розуму-першодвигуну, що, втілюючись у „щось”, не поглинається ним, не трансформується у його форму. „Адже чуже, являючись поруч із розумом, заважає йому і закриває його. Таким чином, розум за природою ніщо інше, як здатність” [1; 433], проте не з’єднана з формою (=душею) якогось тіла. Якщо це так, то він за своєю сутністю є чиста діяльність (згадаємо ще раз, що *energia* і є діяльність), форма форм, а не якась окрема форма.

Відокремленість розуму дозволяє його інструментові – мисленню – бути й „у тій області, де немає оманливого. А омана й істина зустрічаються там, де вже наявне поєднання думок, що складають немовби щось одне... Помилка полягає завжди в неправильному поєднанні. ..А поєднує в одне кожного разу розум” [1; 436]. Саме тут і проходить принципове розмежування воістину філософської мудрості і мудрості, побудованої на довільному поєднанні. Але як їх розрізнити? Тут критерій такий: „ум, спрямований на зміст предмета як суть його буття, істинний завжди; ум, дотичний до чогось іншого, – не завжди” [1; 437]. Істинним завжди виявиться сприйняття ейдетичної енергії будь-чого, а не конкретного її носія. Так, смак, колір, дотик і т. ін, а також мислення про їх суть, зафіксоване формулами фізики, будуть істинним; але те, з чим вони поєднані, яке їх предметне джерело, може повести і відчуття, і мислення оманливим шляхом.

Отже, все суще має душу, тому душа і є суще саме по собі. Саме вона, а не ті чи інші знання, дає енергійно-сміслову спрямованість розвитку будь-чого, дає імпульс рухові до чогось або заради чогось. Сутнісно-субстанційні прояви душі – устремління і ум – є рушійними силами світобудови і світотворчості тому, що вони спонукаються до дії наявною в них ціллю. Все рухається до чогось і заради чогось, тому що все для всього є загальною і необхідною умовою існування. *Розум є здатність усвідомлювати ціль*, тому він і його *устремління завжди правильні*; що стосується *устремлень*, в основі яких *здатність уявлення*, то вони можуть бути і правильними, і хибними, помилковими. Ціль – це предмет устремління, бажання. Вона (ціль), він (предмет), воно (бажання) мають бути узгоджені між собою, аби заснована на них діяльність була благодатною. Цим пояснюється функція розуму-першодвигуна: його дія завжди аналітична по відношенню до цілі як предмета устремління. Адекватна йому діяльність – мислення, неадекватна –

безпосередній прояв невпорядкованої енергії бажання, яке не прогнозує наслідків, тому що не знає майбутнього, тобто – ігнорує реальність часу.

У цьому суть драматичної діалектики людського буття. Одна протилежність – устремління бажань – може спонукати правильну життєдіяльність, якщо бажання буде розумне (сутнісно значиме для людини), і афективну, якщо бажання перемагає аналітику розуму; інша протилежність – розум – спонукає до божественної діяльності, якою є діяльність теоретична, філософська, самоцінна (цінна сама по собі й для себе самої – лише так існує істинна філософія), і згаданої вже звичайної правильної життєдіяльності, яка враховує фактор часу і задовольняє сутнісно значимі для людини бажання.

Аристотель, таким чином, завершив філософську класику античності. Матерія і ідея в нього поєднані не лише на категоріально-теоретичному діалектичному рівні, але й на рівні категоріальної творчості світу, його становлення у постійних взаємопереходах і буття, і пізнання. „Ось це *плинно-сутнісне становлення ідеї*, яке в античності, звичайно, ніколи принципово не заперечувалось, і стало центральним принципом всієї аристотелівської філософії. ..Це було якраз тим, що, з одного боку, єднало його з ноуменалізмом Платона і що пов'язувало.. з добою еллінізму” [28; 77].

5. Разом із Аристотелем закінчився період класичної філософії античності й розпочався її *елліністичний період*, відзначений певними трансформаціями в уявленнях про чуттєво-матеріальний космос. Їх суть можна позначити таким чином: космос розглядається як об'єкт, але також і в його суб'єктивно-суб'єктній даності – людині ( Епікур: „все хороше й погане міститься у сприйманні (відчуванні)”) [1; 355]; об'єкт має не лише матеріально-речовий статус, але в собі містить щось суб'єктно значиме: його може збагнути людська суб'єктивність або відчуттями, або мисленням (той же Епікур: „нечестивець не той, хто усуває богів натовпу, а той, хто застосовує до богів уявлення натовпу: адже висловлювання натовпу про богів не є природними поняттями, а брехливими домислами, згідно яких поганим людям боги надсилають найбільшу шкоду, а хорошим – користь”) [1; 355]; значимою є не лише діалектика матерії та ідеї, але й стан людини, завдяки якому вона може піднятися над нею без її заперечення і в якому перебуває серед безсмертних благ; це стан *атараксії* – повного душевного спокою (знову Епікур: „А безтурботність (атараксія) полягає у відреченні від всього цього (всього, що турбує людину в її природному й суспільному житті – Ж.В.) і постійному утриманні в пам'яті загальних і найважливіших принципів” [1; 357]. Ось чому „зовсім не схожа на смертну істоту людина, що живе серед безсмертних благ!”) [1; 358].

*Епікуреїзм*. Цей напрям філософських пошуків найповніше представлений *Епікуром* (бл.342 – бл. 270 рр. до н.е.), *Лукрецієм Каром* (бл.99 – бл. 55 рр. до н.е.). Загалом же у вульгарній (простонародній) формі епікуреїзм, особливо в етичних вимірах, визначав духовне життя давньоримської держави включно до IV ст. н.е., коли почалось його поступове витіснення зі сфери широкого суспільного вжитку християнською

етикою й релігійною філософією.

Розглянемо суть вчення Епікура у максимальному наближенні до текстів – це допоможе позбутись вульгаризмів в оцінках істинних надбань філософії, від яких вона постійно страждає.

Отже, *космологічні постулати*.

1. Нічого не породжується із неіснуючого. Все переходить у все і всьому властиві особливі сили, вкорінені в їх сім'ях (насінні), або в елементарних структурах, які для всього, зазначає Лукрецій, беруться в якості вихідної основи.

2. Всесвіт один і єдиний: один, тому що більше нічого не існує, окрім нього, і єдиний, тому що має єдину і, таким чином, вічну основу. Через що „Всесвіт” завжди був такий, який він тепер, і завжди буде такий, адже немає нічого такого, від чого він міг би змінитись” [1; 348].

3. Структура Всесвіту – тіла і простір, порожнеча (простір порожнечі) як умова їх існування в русі, без чого він не може бути достовірним для відчуттів і, відповідно, для мислення. Тіла двох родів: одні з'єднані, другі – те, із чого складені перші. Тому „необхідно, щоб першоначала були неподільними тілесними природами (субстанціями)” [1; 348].

4. Будь-яких сутностей поза тілами й пустотою не існує. Тому тіла рухаються або ж самі по собі, або ж під дією інших тіл, переміщаючись при цьому в просторі, безкінечному за своєю природою. Час належить до сутності тіл, а не є якоюсь третьою структурою:

І неминуче визнати, що ніким відчуватись не може

Час самий по собі, поза рухом тіл і спокою...

(Лукрецій Кар) [1; 365].

5. Начала всіх речей – атоми – прості і щільні, тому сутність усього, що є у Всесвіті, одна і та ж, однорідна, а за видами – різноманітна; ось чому є істина сприйняття, побудована за видимістю, й істина пізнання, породжена розумом і мисленням, які в своєму устремлінні йдуть далі видимості, чуттєвої даності, знаходячи там родові сутності і знаючи їх. Але пріоритетність належить відчуттям, уяві, яка сприймає образи, що випромінюються від поверхні будь-якого тіла. Мислення має це враховувати, щоб не допустити помилкових суджень про світ: помилки йдуть від стану людського тіла. Атомів безкінечна кількість, вони рухаються безупинно впродовж вічності. Їм не притаманні будь-які властивості речей, „крім форми, ваги, величини і всіх тих властивостей, які з необхідністю сполучені з формою” [1; 350].

6. Демокрітові дорікали (Аристотель) за те, що він не пояснював причину руху атомів: у нього вони рухаються в силу необхідності. Епікур і, особливо, Лукрецій пояснюють рух атомів наявністю волі, завдячуючи якій вони здатні відхилятися від визначеної їм необхідності траєкторії. „Знов повторюю: тіла неодмінно повинні відхилятися, але непомітно зовсім.” [1; 369].

Звідки з'являється „свобода волі” атома? Не полишаючи ґрунту об'єктивізму, властивого античному світорозумінню, можна дати таку відповідь. Перше. „Відхилення не помітне зовсім”, але все ж є. Друге. Воно



відбувається не у заданому необхідності місці, а „згідно ума спонуканню”. Третє. Ум об’єктивний, належить світові, але для людини це серце, яке пробуджує волю духу і який і є причиною руху атомів як у тілі людини, так і, за аналогією, рух тіл у світовому просторі.

„Ти бачиш із цього, що рух зароджується в серці  
І починає йти, керуючись волею духу,  
Передаючись потім по тілу всьому і по членах.  
Це зовсім не схоже на те, коли ми піддані  
Зовнішнім поштовхам і вперед їх силою рухаємось потужною”  
(Лукрецій) [1; 369].

Ось таким майже непомітним чином до об’єктної картини світу входить елемент суб’єктності – свободи волі людини. Філософія разом із цим набуває статусу вчення про людину та шляхи досягнення нею свободи, як і її обґрунтування.

*Душа.* Це „складене з тонких частинок тіло, розсіяне по всьому організмові” [1; 351], що нагадує собою вітер із домішком тепла. Причому, домішувати може або вітер, або тепло. Головна функція душі – збуджувати гостроту почуттів, включаючи мислення. Доки тіло містить в собі душу, воно має почуття; душа, позбувшись тіла, втрачає чуттєвість. Отже, душа тілесна, в пустоті її немає, адже пустота не може викликати у відчуттях будь-яких вражень через відсутність у неї тіла.

Душа, сприймаючи від предметів образи-випромінення, спонукає людей до продуктивної діяльності у відповідності з ними, а „розум згодом удосконалював те, що було вручено природою, і робив подальші винаходи... Саме тому і назви спочатку виникли не за домовленістю, але оскільки кожен народ мав свої особливі почуття і отримував свої особливі враження, то сама людська природа випускала, кожна своїм специфічним чином, повітря, утворене під впливом кожного почуття і враження, причому впливає також різниця між народами залежно від місця проживання. Згодом кожен народ за спільною згодою давав речам свої особливі назви для того, щоб зробити один одному словесні позначення менш двозначними і вираженими більш коротко” [1; 353].

У наведеному посиланні слід звернути увагу на те, що, по-перше, природа береться як основа матеріально-виробничої діяльності людей, і, по-друге, мова також виводиться, насамперед, із природно-географічного фактора, а потім уже приходять суспільно-комунікативний чинник. Тобто, якоїсь загальнолюдської єдиної і однієї мови не існує – вона не має об’єктивних підвалин.

Далі. Оскільки все існує вічно у безкінечності, воно має підстави для свого існування в собі самому. Через що нормальним станом будь-якої системи – небесної чи душевної – є стан рівноваги і спокою: *атараксія*. Її суть „полягає у відреченні від усього цього і постійному збереженні в пам’яті загальних і найважливіших принципів” [1; 354].

Серед факторів, які порушують спокійний і безтурботний стан людської душі, головними є: а) наділення небесних тіл блаженством і

безсмертям і водночас властивостями, що цьому суперечать, тобто певними мотивами, бажаннями, діями; б) міфологічні уявлення про життя душі поза тілом постійно відтворюють у свідомості страх вічного страждання від втрати чуттєвості в смерті, хоча до життя вона не має жодного відношення; в) нерозвиненість мислення закріпачує людську свідомість різними жахливими вигадками уявлення.

Звідси логічний висновок про потребу формування душевного спокою засобами філософії, якою слід займатись в усі часи і юнакові, і старцеві. Основна проблематика роздумів має бути такою.

1. Що „створює щастя, якщо дійсно, коли воно є, у нас все є, а коли його немає, ми все робимо, щоб його мати” [I; 355].

2. Віра в бога як безсмертну і блаженну істоту, яка, на відміну від людей, не має властивостей, що заважали існуванню у неї зазначених якостей.

3. Усвідомлення чіткої та виразної відмінності між життям, як головним атрибутом людського буття, і смертю, яка до нього не має відношення.

4. У чому полягає сенс життя, оскільки воно є для людини незаперечною реальністю, від якої вона через власне невігластво відступається на користь хибних думок про смерть. Тому потрібно мати задоволення від життя, оскільки „задоволення – початок і кінець щасливого життя” [I; 356] і безумовне благо.

5. У чому суть самого задоволення, адже є фізіологічні і власне духовні задоволення. Епікур пропонує мати задоволення як „свободу від тілесних страждань і душевних тривог” [I; 357], що дає можливість мати приємність від життя, жити „розважливо”, розсудливо. Звідси досить радикальне твердження, що „розважливість дорожча від самої філософії. Від неї пішли всі інші чесноти; вона вчить, що не можна жити приємно, не живучи розумно, морально і справедливо, і, навпаки, не можна жити розумно, морально і справедливо, не живучи приємно. Адже за походженням чесноти з'єднані з приємним життям, і приємне життя невіддільне від них” [I; 357].

Такою є структура душі, що визначає основні напрями філософських пошуків і гарантує стан атараксії. Відповідною до неї має бути й соціальна структура суспільства – найкращі відповіді і результати можна отримати, лише розмірковуючи над ними разом із подібними собі однодумцями на досить безпечній відстані (духовній, звичайно) від натовпу. Ось чому життєве кредо Епікура: „Живи непомітно!” І вимога до держави, яка має знати наступне: „Закони видані заради мудрих – не для того, щоб вони не робили зла, а для того, щоб їм не чинили зла” [I; 360].

Що стосується необхідності, то вона – „біда, але немає жодної необхідності жити з необхідністю” [I; 359], – потрібно жити зі свободою як найбільшим задоволенням від обмеження бажань, здійсненого зусиллями власної розсудливої волі. Філософія і є обґрунтування свободи і засіб лікування душевних страждань, в основі яких „біда” необхідності для

людини бути також і фізіологічною істотою.

**Стоїцизм** представлений такими видатними мислителями, як **Зенон Кітійський** (бл.336 – бл. 264 рр. до н.е.), **Клеанф** (бл.331 – бл. 232 рр. до н.е.), **Хрісіпп** (бл.281/278 – бл. 208/205 рр. до н.е.). До пізнього (зрілого) стоїцизму відносять **Сенеку** (4 р. до н.е. – 65 р. н.е.), **Епікмета** (бл. 55 – 135 рр. н.е.), **Марка Аврелія** (121 – 180 рр.).

Визначальною рисою стоїцизму можна вважати утвердження людини як вільної і вольової істоти, що сприймає виклик об'єктивної й незмінної долі, але вважає себе при цьому відповідальною за власну долю. Сутність стоїцизму можна виразити таким чином: *все, позначене людиною словом, має значення певного принципу діяльності для неї самої, а також загальнокосмічного організму*. Тут маємо суб'єкт-об'єктну діалектику, в якій суб'єкт – людина – виявляє свою безсумнівну й незаперечну об'єктність (рівність Космосу як об'єктові), чого не може зробити жодна інша жива істота, жоден інший об'єкт. Ось чому від самої людини залежить її доля – якою мірою вона самоорганізує своє мовлення не лише як звичне говоріння або навіть пізнавальне мислення, але і як осмислену життєдіяльність. Тож не випадково, що Зенон вперше застосував поняття „належне”, написавши про це книжку, а спосіб життя вів богоподібний – цього вимагала філософська доктрина, яка повністю заперечувала абстрактний характер понять.

Зважаючи на важливість філософії стоїків, яка чомусь майже не висвітлюється в підручниках, наведемо деякі її положення.

**Доробок раннього стоїцизму.** Філософію ділили на три частини: фізику, етику і логіку. В логіці вирізняли теорію пізнання й діалектику. Мірилом істинності знань вважали осягаючу уяву, джерелом якої є те, що існує реально, тобто, здатне викликати в душі певні враження, які, в свою чергу, спонукають її до світовідповідних міркувань. „На їх думку, – зазначав Діоген Лаертський, – осягнення відбувається або через відчуження..., або за допомогою розуму” [I; 479].

Логіка поділялась також на риторику й діалектику. „Риторику вони вважають умінням гарно говорити, розповідаючи про щось, а діалектику – вмінням правильно вести бесіду, ставлячи питання і даючи відповіді. Тому її визначають також як знання істинного і помилкового і того, що не є ні тим, ні іншим” [I; 479-480]. У взаємодії риторики й діалектики безумовний пріоритет належить діалектиці, за допомогою якої уява закріплюється в свідомості силою розуму, а мудрець стає бездоганним у своїх міркуваннях.

Фізика включає в себе „вчення про тіла, начала, стихії, богів, доконечне, простір, порожнечу. Це – поділ за видом. За родом фізику поділяють на три вчення – про світобудову, стихії і причини” [I; 481]. Начал всього два – діяльне і пасивне. Діяльним є бог, розум; матерія у вигляді 4-х основних першостихій – води, повітря, землі, вогню – пасивна, це без'якісна сутність.

Світобудова являє собою незнищенну й ніким або нічим не створену властивість, яка час від часу поглинає в себе все суще і знову його народжує. Тому вона є живою сутністю, яка має душу, наділену розумом, який управляє всім через світовий ефір. „У світобудові немає пустоти, вона єдина” [I; 483].

Природа для стоїків не є чимось із проявів матерії, не є чимось протилежним духовному. Вона є те, що скріплює, з'єднує (єднає) всю світобудову. Тому світобудова єдина і чуттєва різноманітність зовсім не є свідченням її різнорідності. Звідси й безумовне сприйняття долі, яка не є чимось чужорідним і протиприродним ані для світобудови, ані для людини. Навпаки: „Доля – це безперервний ланцюжок причин суцього або розум, згідно якого управляється світобудова. Вони говорять, що в сукупності провіщення обгрунтоване, оскільки існує провидіння” [I; 485].

Стоїки фактично сформулювали закон збереження матерії: „Вся матерія в цілому не збільшується й не зменшується; матерія ж окремих речей збільшується і зменшується” [I; 485]. Природа матерії та матеріальних тіл – сутність або душа: „Що стосується душі, то вона сприйнятлива, вона є природжена нам пневма. Тому вона є також тіло і залишається після смерті, але все ж вона мінлива, в той же час як душа Всесвіту – душі живих істот суть її частини – постійна” [I; 485-486]. Тобто, матерія і душа – взаємопов'язані між собою сутності, що складають природу світобудови.

Стоїками також визнавалась телеологічна ієрархія світобудови, згідно якої всі речі створені одна для одної, „сама ж людина народжена для споглядання світобудови і наслідування їй; людина не є досконалою, але вона якась частина досконалого. Світобудова ж у всіх відношеннях досконала, оскільки обіймає все і немає поза нею нічого...” [I; 488].

Цікавою у стоїків є також концепція бога. По-перше, він не антропоморфний, по-друге, „він творець всього і немовби батько всього”, по-третє, „сутність бога – це вся світобудова і небо”, по-четверте, він є „вогненна пневма, наділена розумом, позбавлена форми, здатна до перетворень у те, в що бажає, і до уподібнень всьому”, по-п'яте, це умодосяжна сутність, жива істота, розумна, досконала, несприйнятлива до зла, така, що по-доброму всім опікується, нарешті, по-шосте, „бог тотожний матерії або ж бог – це якість, невіддільна від матерії. Він рухається через матерію, як сім'я – через дітородний орган” [I; 488, 489]. Бог, таким чином, всюди суцця і всюдисуцця сутність: він у всьому і все в ньому; він – розум, адже лише розум відповідає всім переліченим характеристикам.

Зі всіх істот одна лише людина, маючи усвідомлений розум, наближена своєю подібністю до бога. Але людина не може бути вищою від бога, – в такому разі вона б не мала об'єктивної міри свого розвитку, а немає нічого гіршого, ніж неправомірне завищення міри, ніж людська зарозумілість, погорда, пихатість. Чому так? – Тому що тільки розум світобудови як світовий бог є виключно об'єктивний, отже, налаштований виключно на добро. Тому доля не є якимось злим роком, побудованим на випадковості, вона – прояв розуму: „де розум світобудови, або закон всього суцього у світобудові, що управляється провидінням... Стоїки кажуть, що доля — це ланцюг причин, тобто непорушний порядок і непорушний зв'язок” [I; 490].

Найбільшу цінність у філософії стоїцизму становить її етична складова. Вона включає до себе „вчення про нахили, добро і зло, пристрасті,

чесноти, цілі, найвищі цінності, вчинки, обов'язки, переконання й переконування” [I; 492].

Розглянемо коротко основні думки стосовно цих частин етичної філософії.

1. Головна **схильність** всього живого – устремління до самозбереження, яке йде від самої внутрішньої суті першоначала, тобто від розуму.

2. **Пристрасті** – це надмірні нахили, які порушують межі, встановлені розумом, або ж нахили, неспроможні встановити над собою контроль. „Пристрасть... – pathos, – душевне хвилювання, протилежне здоровому глуздові і чужорідне природі” [I; 500]. Найголовніші – смуток, страх, хтивість, задоволення.

3. Зенон „першим говорить, що найвища **ціль** – це жити згідно природи, а це означає жити добродібно: адже саме до добродібності веде нас природа” [I; 493].

4. „**Добродібність** ... – це злагоджена прихильність душі, вона існує в силу себе самої, не в силу страху, надії або чогось зовнішнього. У ній полягає щастя, оскільки душі належить перебувати у злагоді зі всім життям” [I; 494]. Серед чеснот головні – справедливість, мужність, невибагливість, розважливість. Це також види прекрасного. Протилежні їм потворні прояви душі – несправедливість, боягузтво, безмірність і нерозсудливість. Чесноти виростають і зростають одна з одною, адже в них спільна основа. Тому можна бути або добродібним, або ж порочним, – середини бути не може. Доля мудреця – бути добродібним; через нього діє сама природа провидіння і провіщення.

5. Що стосується блага, **добра**, то ними є всі чесноти; зло – протилежні їм пристрасті. **Блага** і є **найвищими цінностями**, тому більшість душевних проявів не належать ані до блага, ані до зла. Це – „життя, здоров'я, задоволення, краса, сила, багатство, слава, знатність, а також протилежні їм: смерть, хвороба, страждання, потворність, безсилля, бідність, незнатність і т.п.” [I; 494].

Поєднання блага з найвищими цінностями дає стан блаженства. Стоїки вирізняють „три види блаженства: радість, завбачливість, воля. Радість протилежна задоволенню, оскільки вона – розумне піднесення; завбачливість протилежна страху, тому що вона є розумне уникання, адже мудрий ніколи не боїться, а лише остерегається. Воля... протилежна хтивості, оскільки вона – розумне устремління. Як головним пристрастям супутні й інші, так і головним блаженствам також. Так, до волі відносяться благовоління, благоприхильність, уподобання, сердечність; завбачливості супутні сумління, душевна чистота; радості супутні задоволеність, веселощі, духовний спокій” [I; 499].

6. Зенон „першим вжив слово „**обов'язок**”, адже він вивів його зі слів „те, що подобає”; обов'язок є дія, властива природним створінням... Відповідне обов'язкові те, що навіюється розумом, наприклад, поважати батьків, братів, вітчизну, поступатись друзям” [I; 500].

Обов'язок у стоїків зовсім не випадково має онтологічне значення, адже якщо всі речі створені для всіх, про що вже йшлося, то справді все між собою пов'язане, все одне одному зобов'язане. Оскільки це найбільшою мірою усвідомлюють мудреці, вони і є фактичними земними богами, адже „благочестя є знання того, як служити богам” [I; 501].

7. Знання обов'язку цілком логічно переходить у **доброчесні вчинки**, які народів демонструє мудрець. Вчинки мудреця – взірці для наслідування й утворення держави.

Спосіб життя мудреця включає в себе: а) священнодійство; б) прихильність до дітей, якої не мають „погані” люди; в) участь у суспільно-громадському житті; г) відвернення всіх від зла і заохочування доброчесності. Крім того, мудрець має бути одруженим і мати дітей; він ніколи не повинен погоджуватися з хибними і брехливими положеннями. „Тільки він вільний, погані люди – раби. Свобода – це можливість діяти самостійно, а рабство – втрата такої самостійності” [I; 502].

Останнє, але принципове положення. Воно стосується сутності держави. Це – община вільних людей, з'єднаних розумом мудрих правителів і взаємною дружбою громадян, яку їм демонструє вільна і волелюбна провідна верства. „Не тільки мудреці вільні, але й царі. Царська влада необмежена, вона може бути стійкою тільки серед мудреців... І тільки мудреці вміють управляти, обізнані в судових справах, володіють даром красномовства, а зовсім не погані люди” [I; 502].

Що стосується дружби, то вона „буває тільки серед доброчесних людей завдяки їх схожості між собою. Дружба є певна спільність того, що необхідно для життя, адже ми поведимось із друзями, як із собою. Друг бажаний заради нього самого, і багато друзів – благо. У поганих людей не буває дружби, тому в них немає друзів” [I; 503]. Звідси й найкраща держава та, в якій всі друзі, всі співгромадяни, у всіх „життя одне, подібно до того, як світобудова одна. Це немовби стадо, що пасеться на загальному пасовищі згідно дії загального закону” [I; 503]. У цьому проекті ніщо не заважає бачити прообраз громадянського цивілізованого суспільства, яке завжди було метою для людства і яка (мета) багато в чому реалізована в сучасних цивілізованих співтовариствах.

У творах пізніх стоїків відчутної зміни зазнала концепція особистості: вона втратила велич античної духовної класики, стала слабкішою як у фізичному, так і, особливо, моральному аспектах. Тож не випадково, що поза волею самих мислителів зміст їх творів був використаний християнством та його філософським опертям – неоплатонізмом.

**Сенека** (4 р. до н.е. – 65 р. н.е.) Онтологічно існує матерія і причина: перша – інертна, пасивна, залежна від другого – розуму як причини усіх формоперетворень і, отже, самого руху.

Світом править закон долі і його слід дотримуватись і виконувати. „Долі ведуть того, хто хоче, і тягнуть того, хто не хоче” [I; 506].

Люди за природою (= за долею) споріднені як зі Всесвітом, так і між собою: у них спільна матерія і спільна причина – розум. „Розум – ніщо інше, як

частина божественного духу, вміщена в тіло людей” [I; 506]. Він ріднить людей із богом і відрізняє від тварин і рослин.

До онтології людського буття, крім розуму, належить також суспільство. „Філософія навчила нас поважати божество, любити людей, вірити, що у богів влада, а поміж людьми тісне співтовариство” [I; 507]. Воно буває божественним, якщо людина сягає своїм духом, своєю свідомістю сонячної і небесної визначеності, і земним, державним, якщо кругозір обмежується визначеністю випадковості простору і часу її матеріального буття.

Зміст і сутність бажань і пристрастей людини позначається на її тілі мірою його духовності, морально-етичною благодійністю. Тому тіло є віддзеркаленням її духу, темним і злим, якщо пристрасті суто матеріальні; світлим і добрим, якщо в ньому панує чистий дух небесної благодаті. Його чистота визначається спрямованістю на вічне і нетлінне, безтілесне. Тіло – темниця і пута душі, якщо її дух прикутий до нього; навпаки, світлиця, якщо дух має вищі устремління – моральні, образно кажучи –небесні. Не церква і не жерці наближають людину до духовних висот; „всередині нас знаходиться дух святий, що слідкує за нами і спрямовує нас серед добра і зла; залежно від того, як ми його пестимо, він оберігає і нас: без бога не можна стати чесною людиною” [I; 508].

Раб в людині, людина в якості раба – це її тілесна природа; дух - „носій начал гордості, честі, мужності, великодушності, дарованих усім людським істотам, яким би не було їх суспільне положення”, а тому „немає рабства більш ганебного, ніж рабство добровільне” [I; 508, 509].

Як позбутись рабського стану душі і духу? Для цього потрібно, по-перше, не йти за „вожаками стада”, по-друге, за натовпом, по-третє, йти за велінням обов’язку, визначеного розумом, оскільки він об’єктивний, автономний і загальний, а не просто спільний для значної більшості. Навпаки, „схвалення натовпу – доказ повної неспроможності. Предметом нашого дослідження має бути питання про те, який спосіб дій найбільш гідний людини, а не про те, який зустрічається найчастіше; про те, що робить нас здатними володіти вічним щастям, а не про те, що схвалюється черню, цією найгіршою тлумачницею істини. ..Про духовне достоїнство зобов’язаний судити дух” [I; 510].

Духовний спосіб життя, згідно вчення стоїків, у тому, щоб жити відповідно до природи речей. Сенека приймає його як мудрий і водночас щасливий спосіб життя. Воно „можливе лише в тому випадку, коли, по-перше, людина постійно володіє здоровим глуздом; потім, якщо її дух мужній і енергійний, шляхетний, витривалий і підготовлений до будь-яких обставин; якщо він, не впадаючи в тривожну підозрілість, турбується про задоволення фізичних потреб; якщо він взагалі цікавиться матеріальними сторонами життя, не спокушаючись жодною з них; нарешті, якщо він уміє користуватися подарунками долі, не стаючи їх рабом” [I; 510-511].

У Сенеки, як бачимо, розум виступає в якості критерію доброчесної поведінки і щасливого життя. Ось чому „людина, не маючи поняття про

істину, ніяким чином не може бути названа щасливою. Отже, життя щасливе, якщо воно незмінно ґрунтується на правильному, розумному судженні. Тоді дух людини відрізняється ясністю; він вільний від усіляких негативних впливів, позбувшись не тільки від мук, але й від дрібних уколів: він завжди готовий утримувати зайняте ним положення і відстоювати його, незважаючи на жорстокі удари долі” [I; 512].

Але поняття про істину не є чимось абстрагованим від чуттєвої природи світу і самої людини, не є надбанням мислення, що розчинило світ у собі. Природа істини в її природності, тобто належності до Всесвіту, який є матерія і причина, матерія і розум як причина, як її дух, що творить форми. Отже, істина – це дух формотворчості і життєтворчості, якщо брати його по відношенню до людини. Це означає, що істиною Всесвіту є дух, який у всьому зобов’язана бачити і бачить розумна людина. За таких обставин „її почуттям буде властивий істинний розум, який від них і буде отримувати свої елементи, тому що в нього немає іншого вихідного пункту, іншої точки опори для польоту до істини і для наступного самозаглиблення. Адже й всеохоплююча світова стихія, бог, що управляє Всесвітом, має устремління, правда, до втілення у зовнішніх тілах, проте повертається зі всіх сторін до свого всеєдиного начала. Нехай те ж саме робить і наш дух. Йдучи за своїми почуттями і дійшовши за їх допомогою до зіткнення із зовнішніми тілами, він повинен оволодіти як ними, так і собою і, так би мовити, привласнити собі найвище благо...” [I; 514-515].

Це те, про що тільки-но йшлося, а саме: „Про духовне достоїнство повинен судити дух...”. Складне завдання для людини зі свідомістю черні, але його вирішення має бути саме таким. Адже „найвище благо полягає в самій свідомості і в досконалості духу”, тому нелогічно запитувати про мету духовного вдосконалення: нею є добродієність як самоцінність – вона існує не заради і для чогось, а заради себе самої. Збагнути це нерозвиненій свідомості тяжко, здійснити тому, хто розуміє, нелегко. Але на дорікання про розбіжність етичних декларацій зі способом життя, властиву багатьом мислителям, включаючи самого Сенеку, він відповідав, що, по-перше, моральна досконалість – це ідеал; по-друге, цілком достатньо бути кращим від поганих людей; по-третє, критикуючи й засуджуючи пороки, мислитель завжди має на увазі свої власні, адже для нього головне – самопізнання; по-четверте, самокритика завжди сприяє моральній досконалості й облагородженню суспільно-практичної поведінки; по-п’яте, самопізнання підводить людину до постановки й вирішення загальнонаукових питань, роблячи весь світ батьківщиною людини, а богів, які управляють ним, духовними батьками, які суворо, відповідно до вчинків кожного, судять їх.

Нарешті, досить актуальна і для нашого сьогодення проблема: „Кого вважати багатим? У чому суть багатства?”. Сенека відповідав таким чином: „Для мудреця багатство відіграє службову роль, а для дурнів – вирішальну; мудрець зовсім не піддається впливу багатства, для вас (дурнів – Ж.В.) багатство є всім” [I; 518].

Морально-етичні роздуми стоїків, врешті-решт, склали духовну



основу не просто релігійної філософії, але й християнства, яке всю силу свого впливу на людину спрямувало і спрямовує дотепер на моральне вдосконалення людської свідомості й поведінки. Християнство намагається реалізувати свої цілі засобами церкви як альтернативи державі. Але чи не вперше таку спробу намагався реалізувати філософ **Марк Аврелій** (121 – 180 рр.), що впродовж останніх двадцяти років був римським імператором.

Його погляди мало чим відрізнялись від уже наведених. Тому лише деякі штрихи. Виходячи з трипостасної природи людини – тіла, душі й духу, де „тілу належать сприйняття, душі – устремління, духові основоположення”, Марк Аврелій констатував: „...все, що відноситься до тіла, подібне потокові, до душі – сновидінням і диму. Життя – боротьба і мандрівки по чужині; посмертна слава – забуття. Але що ж може вивести на шлях? Ніщо, крім філософії” [I; 520]. Тільки філософія досліджує дух, тому дає основоположення. Як це їй вдається? – Вона починає пізнання не з констатації мінливого, до чого підштовхують тіло й душа, а з незмінного як чогось цілого й цілісного, як самої цілі. „Дух Цілого вимагає єднання. ..Все сплетено одне з одним, всюди божественний зв’язок і навряд чи знайдеться що-небудь чуже всьому іншому. Все об’єднане загальним порядком і слугує для прикрас одного й того ж світу. Адже зі всього складається єдиний світ, все пронизує єдиний бог, єдина сутність всього, єдиний закон, єдиний і розум у всіх одухотворених істотах, єдина істина” [I; 522, 523].

Світ цілісний, а тому єдиний; всі його складові підпорядковані дії духу (енергії) єдиного, який забезпечує цілісність і який є закон. Закон єднає все існуюче в єдине ціле, тому він є тією загальною для всього сутністю, яку ніщо й ніхто не може обійти, тобто є всезагальною необхідністю. „Отож природа Цілого є природа суцього; суще (*onta*) перебуває в найтіснішому зв’язку з тим, що існує на даний момент (*hyparchonta*). Це ж божество іменується також і істиною, адже воно є першопричина всіх істин” [I; 523].

Отже, істина – це ціле і єдине. В такому разі призначення і сенс життя людини полягає в тому, щоб ціле як єдине зробити ціллю свого існування, щоб „поцілити” в ціле як істину, в істинну ціле. Якщо вона для всіх одна, всі з’єднуються в ціле, утворюють суспільство, в якому кожен для кожного є ціллю, адже таким кожен є для себе самого. Марк Аврелій, звичайно, бачив, що такого розуміння у людей як нерозумних істот, немає, а тому й немає відповідного суспільства. Але це не означає, що філософія дає хибні основоположення: „Як не відвертаються люди від єднання, все ж вони не можуть відійти від нього, адже природа сильніша від них” [I; 524].

**Філософія неоплатонізму.** Разом з ідеями *пізнього стоїцизму* знаменувала собою процес поступової трансформації античної філософії в релігійну.

Найповнішою мірою ідеї неоплатонізму представлені в творчості **Плотіна** (203 – 269 рр.). Наведемо деякі з них.

Пізнання здійснюється на основі принципу подібності всього всьому. Оскільки все має певні форми, ідеї або ейдоси, то пізнання має справу з ними, а не з їх наповненням. Все існує як Першоєдине, в основі якого

визначальна *ідея Блага*. Отже, все потрібно пізнавати як благоподібне. „Благо – це те, від чого залежить все суще, в чому має потребу і до чого має устремління як до свого начала й основи, в той час як саме Благо ні в чому не має потреби, ні до чого не має потягу і тяжіє собі самому; воно є міра і межа всього; воно породило із себе Дух, і буття, і Душу, і життя, і мислення” [38; 25-26].

Отже, статус буття має Дух, статус життя – Душа, а мислення є інструментом, за допомогою якого Душа спрямовує свої устремління в бік буття, яким є Дух. Пізнаючи його, вона надихається його енергією, отримує благодать Духу і утверджує його як найвище Благо і найвищий інтерес, здатний піднести життя Душі (= людини) на рівень постійного перебування в ньому. Тому Благо і є Бог як Дух і Абсолют, тобто щось постійне, незмінне, вічне, відокремлене від усього того, що існує як окреме.

Що ж таке окреме? Це тілесні субстанції або матерія як абсолютне зло. Тіло людини і його потреби можуть відвернути Душу від життєвого устремління до Духу і вона, таким чином, попадає в полон до нього, набуваючи разом із ним статусу небуття.

Перед людиною альтернатива: або вона спрямовує свої устремління на буття, або ж небуття. За першого варіанту вона обирає Благо, за другого – зло. „Дух – перша енергія Блага і перша його сутність; Благо перебуває нерухомо в собі самому, а Дух діє і немовби живе довкола Блага. Душа, в свою чергу, знаходиться довкола Духу, неначе огортаючи його, і, вглядаючись в Дух, в його глибинах прозирає Благо” [38; 26].

За другого варіанту душа впадає в темряву зла, презентованого матерією. Чому матерія є абсолютне зло. І що таке зло? „Це субстанція, що перебуває нижче будь-яких образів, видів і форм, мір і меж, яка не має в собі нічого благого, тому отримує порядок і вид із зовні, яка відноситься до суцільних речей як жалюгідна подоба до прообразу і яка і є сутність зла, – якщо тільки у зла взагалі може бути яка-небудь сутність. І ось якраз цю субстанцію, відому під словом „матерія”, відшукує наш розум і вказує на неї як на перше зло, зло саме по собі. Тілесна природа настільки зла, наскільки причетна матерії. Властиві тілам ейдоси не цілком істинні, адже вони позбавлені життя. Притаманний їм хаотичний рух призводить до їх взаємного руйнування і тому вони стають на перешкоді Душі в її діяльності. Втягнуті в потік мінливості, вони вічно втікають геть від буття” [38; 28].

Тобто, благо є те, що дає людині усталені принципи її існування, які виявляються життєдайними для неї і вона задоволена життям, щаслива (блаженна – так це звучить у християнській філософії). Зло – стан постійного душевного неспокою, за якого життя людини не сприймається нею як благо, отже, є фактичним небуттям. Оскільки в обох випадках йдеться про постійність, константність, фактично існують два начала. Одне постійно кличе до буття, друге – до небуття. Справа в тому, що все, до чого доторкується матерія, має здатність уподібнюватись їй тим, що втрачає духовний ейдос або ж його благодатна енергія суттєво зменшується, слабне, затухає.

Ознаки зла, що йдуть від матерії, такі: безмірність, безмежність і похідні від них. Ось чому „первинна темрява” – безмірність від постійної мінливості, а „вторинне те, що потьмяніло. Тому зло, яке проявляється у вигляді невігластва й безмірності душі, є зло вторинне, а не зло саме по собі: адже й добродетельність – це не перше Благо, а тільки причетне Благу, благоподібне” [38; 34].

Неважко помітити, що йдеться про релігійно спрямовану філософію, яка шукає істинно-сущого, тобто людське й людяне. Тут сущим є сутнісні ознаки людини: тіло, душа, дух. Сущого – Благо як істинне начало й джерело. Релігія буквально означає „святість”, „святиня”, „благочестя”. Становлення істинно-сущого в людині відбувається як дія Блага (благодійність) в Духові, огорнутої Душею, яка, в свою чергу, огорнута в тіло. Тому Душа може прозрівати в Духові істинно-сущого – Благо, а може бути обтяженою безмірністю (хаосом) тілесно-матеріальних – сліпих, темних, невгамовних – збуджень. У першому випадку вона – Душа (= Людина) може споглядати світло істини – Блага, у другому – занурюється в бездонність зла й темряви, а тому не має буття в якості людини, адже матеріальне – це щось без’якісне, безмірне, темне, незаконне, адже закон – *міра*.

Дух істинно-сущого – це Любов як субстанційна основа благодатної дії сили (= енергії) Духу Блага. Релігійна філософія, таким чином, не стільки любов до знання, скільки дія в людині духу Любові, яку, власне, й святить (освячує) людина, свідомо благодатної дії сили Любові, а тому формує себе в якості суб’єкта Любові, яка може дати світло істинно-сущого й поза логікою мислення. „При цьому Любов входить у кожну душу настільки сильно, наскільки ця душа здатна пробудити в собі спогади про божественне й вічне. Кожна душа має устремління до блага, адже вона причетна світовій Душі і народжена нею” [38; 83].

Релігійна філософія, таким чином, ставить собі за мету наблизитись до масової людини не стільки через розум і любов до розумної людини – філософа, мудреця, скільки через субстанціалізацію любові як єдиної загальної, а не лише узагальненої і тому спільної першооснови світу – і природно-космічного, і людського.

„Пізнання Першогоєдиного не досягається ані шляхом наукового дослідження, ані шляхом розмірковування, але досягається виключно від властивої йому суттєвості, яка вище будь-якої науки...”

Тому, щоб досягнути думкою Першогоєдиного, душі слід стати вище самої науки і, ні на мить не виходячи зі своєї єдності, відректись і від своїх знань, і від предметів знання, і від усього іншого, – навіть від споглядання краси, адже й краса пізніша за Нього і від Нього, як денне світло – від сонця...

Кому не дане таке лицезріння – це споглядання сіяння Божого, хто не відчуває в душі ні захвату, подібного до того, який відчуває люблячий, покоячись на грудях свого коханого, ні того захоплення, яке відчувається в безпосередній близькості істинного світла, що осяює душу, то це означає, що він, намагаючись піднятися до спілкування з Богом, не зовсім звільнився від усього того, що обтяжує його, тягне донизу і перешкоджає чистоті

богоспоглядання, це означає, що він тут не наодинці з собою самим, але містить у собі ще щось інше, що й віддаляє його від Бога.

Іншими словами, означає, що він не привів себе в чисту, повну єдність, тому що Бог не віддалений ні від кого й ні від чого, і, в той же час, не властивий нікому й нічому. Він властивий всьому, не будучи властивим будь-чому – тому Він завжди безпосередньо близький для всіх тих, хто себе до прийняття Його, здатний привести себе до згоди з Ним і, завдячуючи цій згоді або спорідненості, входить немовби у зіткнення з ним тією спорідненою з Ним силою, яка від Нього ж і витікає” [36; 357,358].

З огляду на філософію стоїцизму й неоплатонізму можна зрозуміти богонатхненний характер Нового Заповіту. Це справді Святе Письмо – адже воно не відчужує жодну людину від сприйняття Світового Розуму. Якщо Сократ говорить, що несприйняття опонентом ідеї „лошадності” свідчить про відсутність у нього відповідного органа і його функції – понятійного мислення, то Христос надає молитовно озвученому й означеному слову онто- і гносеологічний статус водночас, не ображаючи й не принижуючи жодну живу Душу, оскільки вона причетна до Розуму й Блага Духу Першоєдиного. *Образа* й приниження відлучає людину *від* сутності Першоєдиного, любов і милість Бога наближає *до* його сутності як і сутності самої людини, яка *починає* бачити в собі сутність Божу і себе саму як *при-сутню* в Ній, а тому істинно-сущу істоту. Це змінює мотивацію її поведінки від злої до добродійної.

Отже, Новий Заповіт вивищує свідомість звичайної людини до філософського рівня принаймні в тому, що, по-перше, визнається об’єктивний характер мудрості; по-друге, її позаособистісний, позаземний статус, завдяки чому ніхто не ображений і не принижений; по-третє, ніхто не попадає в духовну залежність від суб’єктивізму філософських вчень, оскільки об’єктивний розум світового духу єдиний, спільний і загальний, а не усупільнений чи узагальнений обмеженими можливостями індивідуального розуму. Тому має рацію думка богословів про те, що філософія отримує загальний характер, вірніше, піднімається на рівень розгляду й вирішення загальнолюдських проблем лише як релігійна за своїм внутрішнім статусом і забарвленням.

## План семінару

1. Староіндійська філософія, її проблематика та основні напрямки. Космологічні уявлення. Особливості пізнавального процесу. Специфіка вчень про людину. Релігійно-міфологічна спрямованість різних течій давньоіндійської філософії.

2. Давньокитайська філософія та її специфічні особливості. Космологічна, пізнавальна, суспільно-гуманістична проблематика: даосизм, конфуціанство, легізм. Єдність релігійної та філософської свідомості, її етико-правова спрямованість.

3. Визначальні особливості та періодизація античної філософії.

4. Проблема першоначал у вченнях натурфілософів. Мілетська

школа. Демокрит. Елейська школа: проблеми онтології. Філософська класика та її проблематика в філософії Платона й Аристотеля.

5. Специфічні особливості філософії еллінізму. Епікур. Ранній стоїцизм. Етико-правова проблематика.

6. Еволюція філософських пошуків в річище релігійної проблематики. Пізній стоїцизм. Концепція людини в неоплатонізмі.

### **Методичні поради і вказівки**

1. Зважаючи на різноманітний за змістом матеріал, проведіть його аналіз під кутом зору пошуку в ньому:

а) спільних ідей, які його єднають в якості філософських текстів;

б) різних ідей, які, на Вашу думку, суперечать одна одній;

в) знайдіть ті ідеї, які справили на Вас найбільше враження і у Вас з'явилося бажання вступити з ними в діалог, щоб розвинути їх або ж заперечити.

2. Порівняйте свої відповіді щодо першоначал, які Ви давали у попередніх темах, з тими, які Ви змогли дати після ознайомлення зі змістом цієї теми. Чи збіглись вони?

3. Не намагайтесь йти шляхом заперечення тих визначень, які Вам видаються хибними, помилковими, невірними. Пам'ятайте, що Ваше завдання полягає не в критиці, а в умінні зрозуміти текст і як продукт певного часу, і як те, що належить вічності, будучи духовним фундаментом для цивілізованого розвитку людського суспільства.

4. Використовуйте попередні поради при підготовці.

### **Питання для поглибленого вивчення теми**

#### **I**

1. Чим можна пояснити тісну переплетеність міфології і філософії в давньоіндійських текстах?
2. У чому причина багатолікості міфічних божеств?
3. „Космогонічний гімн” стверджує: „Колись не було ані сущого, ані „несущого”. Коли ж, все-таки, було це „колись”?
4. Чим можна пояснити популярність давньоіндійської філософії в сучасному світі? Адже європейцю складно адекватно усвідомити й сприйняти зміст таких категорій, як карма, дхарма, сансара, нирвана.
5. Як зрозуміти, що суще – це дихання, не впавши при цьому в примітивізм у поясненні?
6. Чому буття, за версією буддизму, є страждання?
7. Що ж можна пізнати уві сні, до того ж без сновидінь?
8. Що таке медитація і що вона дає для пізнання?
9. Для чого потрібні і як можливі перевтілення душі?
10. Що є основою кастового поділу давньоіндійського суспільства?

#### **II**

1. Чим пояснити досить незначний рівень міфологізованості китайської філософії?
2. Чому дао, будучи сущим, не можна пізнати?

3. Чому учні, отримуючи відповіді на свої запитання, не полемізують із мудрецем?
4. Чи не є принцип недіяння проявом властивих людині лінощів? Якщо ні, то в чому полягає суть діяння?
5. Що для сучасників означає культ пращурів?
6. Чому народом, у якого є знання, складно управляти, адже виходить, що знання приносять нещастя, а не щастя?
7. Чому даосизм вважає природу людини доброю?
8. Конфуціанство виходить із злої природи людини. Які його аргументи?
9. У чому полягає суть принципу *жень* – людинолюбства?
10. Чому потрібно засмучуватись від того, що не знаєш природи людини, а не від того, що тебе не знають люди?
11. Хто такий досконаломудрий?
12. Чому правитель не повинен радитись із народом стосовно своїх намірів?
13. Чому китайська філософія, як правило, не допускала можливість демократичного правління?
14. У чому, за Конфуцієм, для людини полягає шлях дао як шлях неба?
15. Для чого мудрецам потрібні: висока державна посада, великий розмір платні, підлегли (моїсти)?
16. Як можна, як це стверджує даосизм, пізнати світ, не виходячи з кімнати?
17. Чому народ, найбільше прагнучи законності, першим виступає як її порушник?
18. Легісти заперечували зміст питання „15”; на їх думку, саме мудреці, вчені руйнують державу. Якою була логіка їх міркувань?

#### IV

1. Що таке першоначало і чому його так настійливо шукали античні мислителі?
2. Чому першоначал було так багато?
3. Чому мислителі не могли прийти до взаємної згоди щодо єдиного першоначала?
4. Яким чином міфологія сприяє чи гальмує пошук першоначала?
5. З яких причин народна більшість в античних полісах, не розуміючи суті філософських міркувань, прихильно ставилась до філософів?
6. У якому сенсі природні стихії – воду, повітря, землю, вогонь – можна брати в якості першоначала? Для чого вони є першими початками? Як розуміти перше?
7. Знайдіть відмінності між субстанцією і субстратом, суб'єктом і об'єктом (за словниками).
8. На якій підставі Анаксимандра можна вважати представником стихійного матеріалізму, адже він в якості начала брав апейрон?
9. Чому більшість філософів недовірко ставилась до свідчень почуттів (органів відчуття), вважаючи їх темними знаннями?
10. Що таке істина? Істинні знання?
11. Онтологія – це вчення про суще. А в чому полягає буття сущого у різних філософів?
12. Якщо є небуття, то що для нього є сущим? Що таке небуття? Як його визначити?
13. Що таке діалектика? Стихійна діалектика? (Відповіді шукайте в контексті античності).
14. Чи можна вважати Емпедокла стихійним діалектиком?
15. У Анаксагора фактично два начала сущого – нус і гомеомерії. Як можна їх

- поєднати, адже начало має бути одним і єдиним?
16. Геракліт твердив, що „все тече, все змінюється”. Але чи тече і змінюється начало, яким він вважав вогонь?
  17. Що є синонімом вогню, адже Геракліта ми не можемо вважати наївним матеріалістом, представником натурфілософії?
  18. Чому Геракліт, дивлячись на співгромадян, плакав? Демокріт сміявся? Діоген взагалі не сприймав їх за людей?
  19. Чому „багатознайство розуму не навчає”? А що навчає?
  20. Як зрозуміти Піфагора, який вважав гармонію чисел першоосновою світу?
  21. Чому Піфагор не вважав за можливе навчати народ мудрості? Чому його самого Геракліт не вважав мудрим?
  22. Як Ви розумієте протилежність: визначені монади і невизначені діади? Проінтерпретуйте з огляду на вчення Піфагора вчення про гармонію чисел? Що є буття і небуття у вченні Демокріта? Чому саме так?
  23. Що таке „діке”?
  24. Із яких міркувань Демокріт заперечував випадковість, визнаючи тільки необхідність?
  25. Чим пояснити суперечливість позиції Демокріта щодо ролі органів відчуття і розуму в пізнанні? У чому полягає ця суперечливість?
  26. Що, з точки зору сучасної фізики, означає різноманітність форм атомів, яка, за Демокрітом, пояснює різноманітність буття? Що є порожнеча?
  27. Чи був Демокріт представником: натурфілософії, метафізичного матеріалізму, ідеалізму?
  28. Що означає термін „метафізика”?
  29. Чому Демокріт досить часто писав свої твори вночі на кладовищі?
  30. Чому сферична форма атома є найшляхетнішою з усіх інших форм, а тому є аналогом душі?
  31. Як, згідно вчення Демокріта, відбувається процес пізнання? Завдяки чому воно взагалі можливе?
  32. Яким чином людина може бути „мірою всіх речей”?
  33. Із яких причин, на Вашу думку, Протагор відстоював відносність істини, чим заслужив зневажливі оцінки самого Аристотеля?
  34. Що таке „природа речей”? Яка саме „природа” і яких „речей” досліджується в античній філософії?
  35. Чому Сократ відійшов від натурфілософії і зосередив свій розум на етичній проблематиці?
  36. Сократ говорив: „Я знаю, що нічого не знаю, а інші й цього не знають”. Що, все ж таки, він знав? Чому він так говорив? Чому людині хочеться бути в стані знаючої, а не незнаючої? Що дає знання свого незнання?
  - 38.3 якою метою Сократ, ризикуючи власним здоров'ям і, врешті, життям, постійно вів публічні дискусії?
  39. Що таке „майєвтика”?
  40. Чому людина, знаючи, що таке „добро”, часто діє всупереч знанню?
  41. Чи міг Сократ заради збереження життя відмовитись від своїх переконань?
  42. Чому Сократ був засмучений порадами друзів, які пропонували йому зберегти життя?
  43. Як можна зрозуміти Платона, коли він стверджує об'єктивний характер існування світу ідей?
  44. Що таке ідея в філософії Платона?
  45. Простежте кореневу єдність і спорідненість ряду: ейдос – ідея – аудіо – відео. На які думки наштовхує Вас цей понятійний ряд?

46. Що таке об'єктивне і суб'єктивне в контексті античного світосприймання?
47. Чому, за Платоном, пізнання є пригадування?
48. Яким чином ідея може стати предметом споглядання?
49. З яких причин душа безсмертна?
50. За яких умов матерія являє собою небуття?
51. Чому тільки мудреці можуть займати місце на найвищому щаблі суспільної ієрархії?
52. Що означає родова спільність і видова відмінність?
53. Із чого має починати діалектика як метод пізнання?
54. Чому Аристотель виділяє чотири першопричини?
55. Які вимоги ставив Аристотель до першого єдиного сущого?
56. Чому філософія має бути метафізикою, мета-наукою?
57. Чому пізнання і його мета – побудова системно-цілісного знання – має починатись із аксіоми (аксіома – вимога, значимість)?
58. Знайшовши вічне й незмінне, людина все ж продовжує шукати. Що саме і чому?
59. Чим, за Аристотелем, відрізняються сутність і предмет думки?
60. Яка сфера діяльності є для людини сферою творчості? Що саме може створити людина?
61. Як Ви зрозуміли зміст поняття ентелехія?
62. Яка відмінність у розумінні ейдосу Платоном і Аристотелем?
63. Як Ви собі уявляєте можливість існування форм без матерії? З чим тоді вони? І що таке матерія в контексті античного світорозуміння?
64. Чому розум – це мислення про мислення, а не про речі? Чим відрізняється перше від другого?
65. „Платон мені друг, але істина дорожча” – говорив Аристотель. Яка саме істина?
66. Якщо все має цільове спрямування до блага, чому воно не реалізується в суспільному житті?
67. Кого за природою Аристотель вважав рабом?
68. Чому Аристотель найкращою формою політичного устрою вважав монархію, а не демократію (політейю)?

#### У-УІ

1. Чому Епікур вважав, що сутність Всесвіту однорідна?
2. Що таке порожнеча з точки зору сучасної фізики?
3. Чому лише щось без'якісне може бути першоосновою всього? Яким чином із без'якісного як із основи утворюються безкінечні прояви якісної різноманітності?
4. Що таке „свобода волі” атома? Від чого і завдяки чому він може відхилятися?
5. Якщо душа тілесна, то які вона має форми? Чи є одна форма у душі?
6. Чи можливо людині бути в стані атараксії, якщо на неї постійно діють якісь збуджувальні чинники?
7. Чому боги як символи мудрості можуть жити лише в міжсвітових просторах? Але ж люди при цьому позбавляються можливості жити божественним способом?
8. Геракліт стверджував, що життя і смерть одне і те ж, а Епікур переконував, що смерть не має ніякого відношення до життя. Чому такі відмінності?
9. Як може філософія заспокоїти душу людини?
10. Чому люди сприйняли тезу про задоволення як сенс життя зовсім не так, як це мав на



- увазі Епікур?
11. Епікур радив займатись філософією в будь-якому віці, оскільки вона є засобом досягнення щастя. В той же час вважав розважливість важливішою від самої філософії. Як Ви можете це пояснити?
  12. Чому держава має захищати насамперед мудрих?
  13. Чи може існувати держава, в якій влада належить народові?
  14. Якщо людина істота політична, то чи розумним є заклик Епікура „жити непомітно”?
  15. У чому Ви вбачаєте принципову відмінність стоїчної філософії від інших філософських доктрин?
  16. Чому не для кожної людини, а лише небагатьох, зміст мовлення є способом життя, а не звичним засобом спілкування?
  17. Що ж, на думку стоїків, існує „реально”?
  18. Чим риторика відрізняється від діалектики?
  19. Які два начала у фізиці виділяли стоїки?
  20. Стоїки заперечували наявність у світобудові пустоти. Чому? І що таке, на їх погляд, світобудова?
  21. Хто здатний до провидіння й провіщення?
  22. Чи може доля бути щасливою або нещасливою?
  23. Для чого, для якої цілі створена людина?
  24. Хто такий чи що таке Бог?
  25. Чому людина не може порушувати взаємозв'язок світобудови?
  26. Чому пристрасті мають патологічну спрямованість?
  27. Як обґрунтовує обов'язок Зенон?
  28. Чому держава починає будуватись із мудреця?
  29. Чому „погані” люди не прихильні до дітей?
  30. Чому „погані” люди – раби?
  31. Чому „погані” люди не можуть мати друзів і бути для когось друзями? 32. Чому друзів має бути багато?
  33. Чому для пізніх стоїків особистість втратила силу волі до життя?
  34. Чому доля „тягне” людину навіть проти її волі? Що дає їй, в такому разі, знання долі?
  35. Яке суспільство є божественним, а яке державним?
  36. За яких умов тіло людини є світлицею духу, а за яких – тюрмою?
  37. Що таке „святий” дух?
  38. Чому „без бога не можна стати чесною людиною”?
  39. Чому існує „добровільне” рабство?
  40. Як звільнитись від рабства?
  41. Які складові духовного способу життя?
  42. Що є істина для Сенеки?
  43. Якою є концепція структурних складових людини у М.Аврелія?
  44. Чому „життя – мандрівки по чужині”? (М.Аврелій).
  45. Хто в суспільстві спроможний бачити ціле і жити його цілями?
  46. Яким чином відбувається взаємодія тіла, душі й духу в філософії Плотіна?
  47. Як можна душі прозріти Благо? Що таке духовна благодать?
  48. Чому матерія є абсолютним злом?
  49. У чому полягає сила Любові?
  50. Що отримує філософія від релігійної забарвленості свого змісту?
  51. Яким чином душа може „стати вище самої науки”?
  52. Які підстави вважати Новий Заповіт Святим Письмом, зміст якого богонатхненний?

**Поставте всі можливі запитання до таких висловів мислителів**

### ДАВНИНИ

„Знання сказало: „Я хотіло б тебе (Виразника Недіяння – Ж.В.) запитати: як мислити, як думати, щоб пізнати *дао*? Де знаходитись, як діяти, щоб безтурботно перебувати в *дао*? Чому наслідувати, яким шляхом йти, щоб здобути *дао*?. Хуан-ді (перший не знав відповіді – Ж.В.) відповів: „Не мислити і не думати – це початок пізнання *дао*. Ніде не знаходитись і ні в чому не проявляти надмірну старанність – це початок безтурботного перебування в *дао*. Нічому не наслідувати і не йти ніяким шляхом – це початок набуття *дао*” (Лао-цзи).

„У п’ятнадцять років я звернув свої помисли до навчання. В тридцять років я здобув самостійність. У сорок років я звільнився від сумнівів. У п’ятдесят років я пізнав волю неба. В шістдесят років навчився розрізняти правду від неправди. В сімдесят літ я став слідувати бажанням мого серця і не порушував ритуалу” (Конфуцій).

„Держава належить до того, що існує за природою, а людина за своєю природою є істота політична, тому той, хто в силу своєї природи, а не внаслідок випадкових обставин живе поза державою, – або недорозвинена в моральному сенсі істота, або надлюдина; ..Така людина за своєю природою тільки й жадає війни” (Аристотель).

„Хто приходить до філософа, той нехай щоденно несе від нього щось добре; хай повертається додому або здоровіший, або готовий стати здоровішим” (Сенека).

„Йдемо за чесністю, поки вбачаємо в ній якийсь зиск, готові одвернутись від неї, якщо злочини пообіцяють нам щось більше” (Сенека).

## Тема 3. ФІЛОСОФІЯ СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ

### План

1. Характерні особливості релігійної філософії Середньовіччя.
2. Патристика. Головна проблематика творчості Тертуліана, Августина, Боеція.
3. Проблема універсалій: номіналізм і реалізм, співвідношення субстанції та акциденції.
4. Докази буття Бога в філософії Ф.Аквінського.

**1.** Цілком очевидно, що говорити про визначальні особливості якогось цілісного духовного феномена можна лише після його засвоєння. Але пізнавальний потенціал значно підсилюється й на зворотному шляху: знаючи їх наперед, з’являється можливість концентрування вольової уваги на текстах, з яких вони вилучаються, абстрагуються. Навчальний процес у такому разі набуває цілеспрямованості. Звичайно, подібна методика має й свої мінуси – можна штучно підганяти зміст вчень під визначені характерні риси. В історії пізнання таке трапляється досить часто. Проте для навчального процесу, скерованого викладачем, схематизм не матиме негативних світоглядних наслідків.

Виходячи з того, що середньовічний період досить тривалий (охоплює II-III – XIII-XIV ст.ст.), характерні особливості духовного розвитку суспільства цього періоду доцільно розділити таким чином: філософська патристика та схоластична філософія.

Отже, філософську патристику (філософію „батьків” церкви)

визначають такі риси. Згідно авторитетної думки Г.Г.Майорова:

1) *теоцентризм* – Бог є центром і джерелом блага, краси, буття, а теологія – основою філософії та всіх інших наук;

2) *креаціонізм* – Бог створив світ із нічого, а тому створене, змінюючись, трансформується в „ніщійність”, себто у світ душі й духу, світлом чого є слово, яке є Бог і Людина водночас;

3) *провіденціалізм* – Бог править світом на правах його творця, а тому визначає його долю і напрям пізнавально-пошукової духовної діяльності людини;

4) *персоналізм* – розуміння людини як „персони”, залежної в собі істоти, проте достатньої для богопізнання, а тому відкритої лише Богові – для благодаті святого духу або ж суду божого;

5) *рevelяціонізм* – пізнання Божого замислу і промислу через його одкровення в священних книгах.

Щодо схоластичної філософії, то її, на основі наведених вище особливостей, вирізняють такі особливості.

1. Глобалістика в постановці й обґрунтуванні питань, що стосуються основ світобуття, а також духовних засад життя особистості.

2. Сакралізація духу як тієї субстанції в людині, яка робить її богоподібною.

3. Обґрунтування духовного характеру суспільного життя і, як наслідок, прав церкви на управління суспільством і державою.

4. Утвердження відповідального свободомислення, що й вишколило (*scholion* – те, що виникає із школи) логіку доведень майже до стану досконалості.

5. Домінування морально-етичної проблематики в якості предмета дослідження єдиного об'єкта пізнання – Бога, докази буття якого мали підкріпити силу безумовної віри в нього.

6. Підпорядкованість філософської проблематики теологічній поступово перетворила філософію в служницю богослов'я, надавши їй надмірного містичного звучання і значення.

Можна навести й інші риси філософії Середньовіччя. В цілому ж вона, як уже зазначалось, переймалась гуманістичною, а не просто персоналістською, проблематикою. Але взятий нею рівень відповідав рівневі боголюдини, що, безумовно, проявлялось і в практиці суспільного життя – воно проголошувалось гріховним, таким, якому має настати кінець, таким, яке слід засуджувати. Проте сама філософія не може нести відповідальність за войовниче невігластво тих, хто не розумів її специфіки і творив зло.

2. До найвидатніших представників філософської патристики слід віднести **Тертуліана** (160-222 рр.) і **Августина Святого** (354-430 рр.).

Тертуліан вважав, що антична філософія позбавила людину душевного спокою. Філософи шукають істину і в цьому знаходять сенс свого буття. Прості люди потребують чіткої й однозначної відповіді на питання про першооснову світу і спосіб свого буття. Тому філософія знижує життєву потенцію людини і має бути замінена на віру: „По відношенню правила віри не

знати нічого означає знати все". Філософія, таким чином, не повинна втручатись у справи релігії, остання ж може її використовувати для пояснення, а не дослідження.

Віра позбавляє людину потреби пошуку. Звідси теза: „Вірую, тому що абсурдно". Але це й неймовірно для того, хто не йме (не має) віри, – для чистого мислителя, який зневажає свідчення почуттів і відчуттів. Для простої людини якраз почуття безпомилкові й істинні – вони єднають її з Богом. Тому чудо абсурдне з точки зору розуму, прикутого до матерії та її вимірів – часу і простору, але не є таким з огляду на розум світового духу, сутність якого – енергетика творчості у вимірах вічності. Віра оминає пізнавальні перешкоди, пов'язані з тимчасовістю перебування душі в тому чи іншому тілі. Душа безсмертна в тому сенсі, що зберігається її енергія, отже, вона завжди діяльна, а тому може дати і дає життя тілу, яке воскресає до життя лише завдяки цій вічній енергії. Душа збігається за формою з тілом, інакше не можна було б щось пізнати. У першому панує влада афективних пристрастей і бажань, другому – духовні цінності, побудовані на вірі в Бога та запереченні права на лукавство розуму людини, спокушеної хіттю, будувати теорії, що її виправдують.

Перед людиною два шляхи – свобода і гріх. Вибір залежить від неї самої. Обираючи віру, людина обирає свободу від гріха; якщо навпаки – право на гріх і його виправдання.

Віра йде попереду пізнавально-пошукової роботи мислення. Якщо ні, то і людина, і суспільство розколюються на два протилежні й антагоністичні табори – диявольський і божественний.

**Августин Святий** зазначав, що філософія є не стільки мудрість, скільки любов до неї. Людина має право на пошук, але власного начала: „Звідки я прийшов сюди?" І має знати відповідь, згідно якої не мати народила й вигодувала людину, а Бог. Лише він реально існує, адже статус буття має тільки те, „що перебуває незмінно”.

Оскільки незмінність є синонімом вічності, проблемою номер один є розуміння часу і вічності. До акту творіння часу немає. Саме творіння є актом Божої волі, адже розум сам по собі на світотворчість не впливає. Тобто, час розчинений у вічності, а вічність – у часі. Але ця розчиненість не у просторі, а в душі людини. В ній постійно *при-сутні теперішнє минулого – пам'ять, теперішнє нинішнього – споглядальне сприйняття* Всесвіту, *теперішнє майбутнього – надія і сподівання*.

Час, таким чином, не є щось пов'язане з рухом небесних світил, а щось „розпросторене” в душевній і духовній субстанції самої людини.

Мета пізнання – пізнання сутності творіння, яке, в свою чергу, є творінням краси й гармонії, творінням цілого. Любов — це сутність, що належить до цілого як прекрасного у своїй гармонійності. Ненависть – відсутність бачення цілого й гармонійного, шлях помилок і зла, оскільки він веде людину *від* сутності, *а не до неї*. Любов – це вічність, „стихія” розуму та умодосяжних сутностей, світло істини, все те, що визначає буття Бога. Все інше пізнається без і поза любов'ю, тому слугує злу. Ось чому не мудрість

сама по собі має значення, а *любов* до неї. Любов – це стан душі, від якого не можна щось відняти чи щось додати, тому вона тотожна станові самоусвідомлення особистості, станові розуміння, отже, й уміння жити любов'ю і з любов'ю, мати розум і жити з розумом і розумно. „Вічне життя перевищує тимчасове своєю життєздатністю, а *що* таке вічність, це я споглядаю лише завдяки тому, що я розумію. ..Вічність тільки є, вона ані була, начебто її вже немає, ані буде, немовби до цих пір її ще не існує” [1; 592].

Мудрість – атрибут Бога, тому любов до неї тотожна любові до нього, Діалектиці можна навчитись, мудрість – любити.

Вивченню наук допомагає *авторитет* і *розум*. Віра в авторитет скорочує шлях пізнання, але наслідок такий же, адже йдеться про авторитет мудрості (= Бога). Розум мудрості безпомилковий, адже в ньому немає чогось мінливого: „Розум є погляд душі, яким вона сама по собі, без опосередкування тіла, споглядає істинне” [1; 595].

Чуттєва свідомість прикута до предметного світу, а мислення вільне від цієї залежності. Тому розумне пізнання складне і людина віри може бути легко обманутою. „Все, що ми знаємо, знаємо розумом; тому ніяке почуття не є знання. ..Отже, що я розумію, тому і вірю: але не все, чому я вірю, те й розумію. Все, що я розумію, те я знаю; але не все те знаю, чому вірю” [1; 597].

Оскільки розум людини мінливий, Августин допускав наявність вищого від людського розуму як істинного, адже джерелом світла може бути лише щось постійне у своїй незмінності, щось вічне. „І тоді я усвідомив, як твоє невидиме єство стає видимим у творінні твоєму” [1; 598]. Але це не творіння природи, а слова: мудрість пророків, Христа, апостолів, Святого Письма.

Ще один суттєвий момент. Пізнання є також самопізнанням, об'єктом для себе самого як суб'єкта пізнавальної дії власного розуму. Адже істина – в самій людині, в тій незмінній і постійній основі, яка знаходиться в ній і яку й слід знайти як прообраз незмінного й постійного загальносвітового джерела світла. „Якщо ти... маєш сумніви, чи вірно все це, зверни увагу... на те, чи не маєш сумніви щодо самих цих сумнівів, і, якщо вірно, що маєш сумніви, розглянь, чому це вірно; у цьому випадку тобі назустріч йде... світло істинне, що просвітлює кожну людину, яка гряде в світ цей... Кожен, хто усвідомлює свій сумнів, усвідомлює щось істинне... Звідси кожен, хто має сумнів в існуванні істини, в собі самому має щось істинне, на підставі чого він не повинен сумніватись, адже все істинне буває істинним не інакше як від істини... В кому бачимо ми такий сумнів, там діє світло, що не обмежується простором і часом, а тому вільне від будь-якої примари цих умов” [1; 600].

Тут слід звернути увагу на принципову відмінність релігійно духовної і філософсько-богословської позиції по відношенню до сумніву. Він не забороняється, якщо будь-хто знаходиться в душевному стані розумно-пізнавального зростання духу. Якщо ж це стан бездоказового заперечення безумовної наявності абсолютного джерела світла, то це карається, оскільки такий стан душі не є ні світо-, ні самопізнавальним, а злочинним і злодійним. І

це насправді так. Тому церковні переслідування мають духовно-пізнавальне виправдання: бажати пізнати вічне й абсолютне і не бажати мати його в якості об'єкта віри, в якості аксіому, неможливо. Люди цього не розуміють, у цьому їх біда, але не завжди провина переслідувачів, – адже переслідують єдиновірців, а вони такими не є...

Особливе місце в оформленні філософії в основний засіб розумів людини про найглибинніші основи світобуття належить філософові, поетові, політичному діячеві **Северину Боецію** (480-524 рр.). На думку Г.Майорова, Західна Європа має завдячувати своїм духовним здобутком саме творам Боеція, які багато століть були настільними книгами кожної освіченої людини. Особливе місце займає в спадщині мислителя праця „Розрада філософією” та розвідки з питань логіки, які ввели до активного обігу поняття „субстанція”, „дефініція”, „есенція”, „персона”, „спекулятивне”, „формальне”, „дескрипція” та інші, які, взяті разом, склали проблему універсалій як визначальну для середньовічної схоластики.

Філософію Боецій вважав духовною годувальницею, якою потрібно займатись із юнацьких літ, тоді вона дає втіху і розраду душі. Але високий рівень світорозуміння налаштовує більшість проти тих, хто досягає вершин мудрості. Ця більшість від глупоти невігластва, яке йде від хибних і помилкових уявлень про сенс життя, який (сенс) начебто полягає в сприянні випадку долі, а не в настійливій праці самої людини. Адже у всі часи „судження більшості бере до уваги і ставить в заслугу не справи, а вдачу, і вважає гідним лише те, що приносить щастя. Звідси виходить, що добрі наміри відсутні насамперед у нещасних” [5; 198-199].

Думка більшості має злі наслідки, оскільки більшість не може мислити, аналізувати, пізнавати першооснови світоуправління. Вона не автономна у своїх діях, тобто обертається навколо випадковостей – як суспільних, так і власних. Душа в такому разі справді проявляє себе зовсім непрогнозовано. Лише філософія дає втіху, говорячи: „У мене є засоби, які зцілять тебе, – це в першу чергу твоє правильне судження про управління світом, яке, як ти вважаєш, підпорядковане не сліпій випадковості, а божественному розумові” [5; 203]. Отже, життя отримує сенс не завдяки прихильності Фортуни, а завдячуючи власному виборові. А саме: потрібно вибрати найвищу цінність, з якої, як із іскри, розгортається вогонь життя. Ця цінність належить Розумові, який і потрібно взяти за аксіому (*axia* – цінність і, ще раз нагадаю, *axiota* – значимість, вимога), фундамент, підґрунтя, основу, яку ніколи не слід покидати й полишати. В такому разі життя починає належати самій людині, а Розум належати йому і їй одночасно. Без такого індивідуального досвіду життя зрозуміти суще як Розум неможливо. Але не слід тоді звинувачувати філософію у віддаленості від потреб суспільної практики – без неї вона ніколи не стане щасливою для людини.

Боецій знайшов втіху у філософії і отримав вічне життя, хоча й був глупою більшістю страчений на смерть фізичну. Він у своєму світопізнавальному житті (вже у в'язниці) розкрив оманливу суть Фортуни. Вона полягає у мінливості, непостійності: „Такою є її вдача, яка є наслідком

властивої їй природи. ..Ти розпізнав, що у сліпої богині два обличчя... Якщо ти схвалюєш її звичаї, не смій скаржитись. ..Невже має для тебе ціну мінливе щастя, невже дорога тобі Фортуна, правдива лише на мить і чужа постійності, відхід якої приносить печаль. Якщо ж її неможливо втримати волею людей, а, відходячи, вона робить їх нещасними, що інше являє собою швидкоплинне щастя, як не якесь провіщення майбутніх негараздів? Адже недостатньо бачити тільки те, що знаходиться перед очима, – розважливість розуміє, що все має кінець, і що як добро, так і зло перемінні. Тож не варто ані боятись погроз Фортуни, ані занадто сильно бажати її милостей” [5; 205].

Фортуна існує, але вона стоїть на заваді існуванню людини як господаря власної волі, яка й має стати для неї її долею, має визначати її долю. Воля до розуму, до пізнання сущого розвивається Філософією, – така думка Боеція. „Ніколи Фортуна не зробить твоїм того, що природа зробила для тебе чужим” [5; 214]. Природа в філософському контексті, як уже зазначалось у попередніх лекціях, – це не фізика речей, предметів, явищ, а їх сутність, відкрита пізнанню, а не сприйняттю. „Становище, надане людині природою, таке, що лише тоді людина відрізняється від усіх інших речей, коли пізнає себе, і вона ж опускається нижче тварини, якщо перестає усвідомлювати своє призначення. Якщо для інших тварин не знати самих себе відповідає їхній природі, то в людей це наслідок розтлінності” [5; 215].

Філософія найбільшою мірою сприяє самопізнанню, отже, утвердженню людини в якості людини, а не тварини. Звичайно, людина може відноситись до інших „по-людськи”. Що ж до аналогічного ставлення до себе, то це відбувається досить рідко. Мабуть тому, що природа блага має об’єктивне онтологічне походження, а не суспільне. (Згадаємо Тертуліана: „Вірую, тому що абсурдно”, або ж Сенеку, який розкрив природу моральних зобов’язань, але сам не міг жити згідно їх приписів; взагалі, знання шляхетних істин не породжує добродісну поведінку, що свідчить про їх надлюдську й позасуспільну сутність). Природа світобуття – подібне творить подібне, а тому вона „не допускає, щоб щось протилежне змішувалось воєдино. А оскільки достоїнства в більшості випадків дістаються найгіршим із людей, то не варто сумніватись, що їх природа сама по собі не є шляхетною, адже вони дозволяють найгіршим володіти ними” [5; 217-218]. Якщо ж таке сполучення переважає, або навіть стає нормою для суспільства, то не слід дивуватись, що воно визначає своє існування не благодієтністю знань, які дає Філософія, а вдачливістю Фортуни, достоїнства якої – почесні й посади, а не моральні зобов’язання.

Що ж радить філософія, чим втішає? Наявністю знання загальної основи сущого, що робить людську масу цілеспрямованою у своїх діях. Без знання цілі не існує цілісності суспільства і воно являє собою сукупність дурних людей, позбавлених будь-яких благодатних сил через безсилля сліпоти невігластва, яке підштовхує їх до порочної життєдіяльності. Боецій вважає, що порочні люди, – яких більшість, взагалі не існують, тобто не мають буття в якості людей, „адже існує лише те, що дотримується загального порядку сущого і діє відповідно до своєї природи; те, що порушує ці

принципи, зрікається своєї природи” [5; 255]. Проте порочна більшість нездатна знищити слави мудрих, яка, по-перше, зовсім іншої якості, по-друге, належить вічності.

Мудрість, яку випромінює Філософія, зумовлена об’єктивною природою речей, підкріпленою навичками пізнавального міркування. На противагу цьому „люди беруть до уваги не порядок речей, а лише свої власні пристрасті, внаслідок чого свободу грішити і безкарність злочину вважають щастям” [5; 261]. Конфлікт масового невігластва (невігластва мас) і мудрості знання, властивий небагатьом, може вирішитись благодворно лише тоді, „коли блаженство правителя якимось чином розповсюджується і на підлеглі народи. Так буває, коли тюрма, смерть та інші покарання, накладені законом, спрямовуються проти найбільш злочинних громадян, адже вони для цього й створені. Якщо ж відбувається протилежне, і добрі люди пожинають покарання за чужі злочиння, а нагороди, належні чесноті, забирають порочні, – це викликає велике здивування” [5; 263].

Яким же чином правителям набути блаженства? Тільки засобами розуміння суцього, яке відкриває для них світло божественного розуму. „Походження всього суцього, розвиток всіх речей, які змінюються і рухаються, має свої причини, порядок, форми від незмінного божественного розуму. Розміщений у сфері своєї простоти, цей розум утримує образ багатоманітності суцього, яким належить управляти. Цей образ, коли розглядається в чистому вигляді в самому божественному розумі, зветься провидінням, якщо ж він причетний до речей, підвладних Богові, то, як ведеться ще від древніх, зветься долею. ..Провидіння рівною мірою обіймає все, як окреме, так і безкінечне. Доля ж упорядковує рухом окреме, розподіляючи і наділяючи місцем і формою” [5; 265]. Щоб не покладатись на долю, яка завжди є проявом випадковості (місця і форми), людині, особливо ж правителю, слід максимально наближати свою свідомість до першоначала суцього і першоджерела знань. „Те, що якнайповніше наближалось до незмінності вищого розуму, позбувшись руху, позбувається й необхідності, що накладається долею. Так що мінлива лінія долі так відноситься до незмінної простоти провидіння, як розмірковування відноситься до розуміння, як те, що народжується, до того, що існує постійно, як час до вічності, як круг, що обертається, до свого центру, що перебуває в спокої” [5; 266].

Отже, щоб управляти, потрібно перебувати в стані спокою, стані, який є нормою буття розуму. Будучи незмінним у своєму бутті, він і є благо, а все, що витікає, народжується, починається з нього, благоподібне, тобто ніяким чином не причетне злу. „Так найкращим чином управляється світ – простота, що перебуває в божественному розумі, добуває з себе незмінний порядок причин, цей порядок утримує мінливий світ у своїй незмінності й підпорядковує собі всі речі, що знаходяться в русі. Звідси впливає, що вам, нездатним зрозуміти цей порядок, все здається хаотичним і невлаштованим, проте у всьому суцшому міститься порядок, що спрямовує його до блага” [5; 267]. Саме цей благопорядок бачить Бог, оскільки він є його творцем в якості носія розуму і



його провісника.

Щоб пізнавати, стверджує Боецій, потрібно знати наперед, що існує вище знання, але не в майбутньому, а нині, тут і тепер. Це знання, властиве Богові, який „повинен вважатись старшим, ніж створене Ним не за кількістю часу, а внаслідок безпосередності своєї природи” [5; 287]. Людині, аби мати такий рівень знання, потрібно в пізнанні виходити з того, що безпосередність означає цілісність, яка осягається розумом, а не звичайну дотичність до світу органами відчуття. Щоб пізнати незмінне – розум, до нього слід „доторкуватись” розумом; цьому заважають почуття, дотичні часові, а не до вічності. „Почуття охоплює форму, оречевлену в матерії. Уявленню доступні нематеріальні образи. Міркування, оминаючи зовнішню форму, яка є ознакою одиничного, виявляє те загальне, що за нею приховане. Але існує ще й більш проникливий погляд божественного розуму [інтелігенції], який, подолавши сферу всесвіту, спрямовує своє вістря на споглядання найпростішої форми. Слід особливо проїняти тим, що вищий спосіб пізнання охоплює й нижчі, але нижчий ніяким чином не може підняти до вищого” [5; 282].

Можливість „підняття” пов’язана із наперед знанням того, що існує Бог і (як) божественний розум. Інакше кажучи, людині потрібно визначитись у своєму житті (життєпізнанні) вимірами вічності, що йдуть від розуму, а не чуттєвих сприймань, які свідчать про тлінне й тимчасове. „Лише те, що охоплює всю повноту безкінечного життя і володіє ним, чому не вистачає нічого з майбутнього і що не втратило нічого з минулого, справедливо вважається вічним. І воно з необхідністю володіє здатністю бути завжди присутнім в собі та мати в собі справжню безкінечність поточного часу” [5; 287]. Потрібно також мати сильний потяг до свободи волі: „Бог на те майбутнє, що залежить від свободи волі, дивиться як на існуюче” [5; 289]. Тож не випадково, що творчість Боеція спричинила майже тисячолітню дискусію щодо субстанційних засад розуму як основи світобуття.

**3.** Активне утвердження християнства в якості панівної монотеїстичної релігії в Європі не могло не вплинути на характер і зміст філософських пошуків. Вони були підпорядковані обґрунтуванню буття Бога, до сутності якого, як зазначав ще Августин, належать розум і воля, а сам він є проявом свободи світотворчості. Отже, проблема мислення і свободи волі для кожного, хто брав на себе сміливість і відповідальність у своїх роздумах проявити не власну суб’єктивність, а виявити об’єктивну сутність загального, знаючи яку, можна було б подолати порочні (гріховно-егоцентричні) схильності людини, які заважали утвердженню суспільної гармонії як бажаної для всіх у всі часи мети.

Але сфера духу як сфера вічності, як відомо, „не терпить суєти”. Тому просування в пізнанні сутнісних визначень Бога відбувалась дуже повільно, особливо з огляду швидких революційних змін, властивих Новому часу. Звідси й відповідна оцінка майже тисячолітнього духовного поступу релігійної філософії – це середньовічна схоластика, тобто шкільна філософія, відірвана від життя, під яким зазвичай розуміється емпірично-прикладне.

Але завдання філософії завжди одне: пізнати вічне й незмінне, чого швидко досягти не можна. Тому метод схоластичного вирішення проблем полягав у принципі „*sic et non*” – „так і ні”. Тобто, давалось авторитетне обґрунтування „за” і таке ж авторитетне „ні”. Це були дискусії рівних, отже, вирішення не могло бути швидким і однозначним, а лише виваженим, розсудливим і вивіреном згідно всіх вимог логіки – справді необхідної школи мислення.

Головною для цього періоду (він мав свої підрозділи) була проблема **універсалій** – загальних понять. „Авторитети” розділились на номіналістів і реалістів.

**Номіналісти** (*nomen* – ім'я, назва) вважали, що загальним поняттям ніщо поза сферою мислення, яку вони обслуговують, не відповідає. Тобто, універсали – суть категорії мислення, що не мають онтологічного об'єктивного статусу. Відтак реальність – це виключна прерогатива речового світу.

**Реалісти** (*realis* – речовий, дійсний) стверджували, що універсаліям: 1) відповідає загальна об'єктивна сутність, відмінна від емпіричних одиничних речей (ідея у Платона, Благо у Плотіна, Бог у Августина та ін.) і 2) вони є об'єктивно значимими, оскільки через них і в них відображена сутність речей.

Дискусія велась довкола п'яти основних універсалій: роду, виду, підвиду, сутнісної властивості (*субстанції*) і несуттєвої ознаки – *акциденції*.

Зупинимось коротко на персоналіях, які представляли номіналістичні й реалістичні тенденції в розвитку філософії.

**І.С.Еріугена** (бл. 810 - бл. 877 рр.) відстоював реалістичний напрямок думки в дусі Платона, Плотіна, Августина. Він зазначав, що, по-перше, „Істинний авторитет не суперечить правильному розумові, як і правильний розум – істинному авторитетові”; по-друге, „первинному за природою належить більше достоїнства, ніж первинному в часі”; по-третє, „розум первинний за природою, авторитет – за часом”. А тому „розмірковувати про філософію – це те ж саме, що розкривати правила істинної релігії, засобами якої першу і найвищу причину всіх речей – бога і смиренно поважають, і розумно досліджують. Отже, істинна філософія є істинна релігія і, навпаки, істинна релігія є істинна філософія” [1; 788].

Інакше кажучи, і філософія, і релігія досліджують один і той же об'єкт – первинну духовну основу світу, яка є також основою морально визначеної поведінки людини, тобто, реальність людського буття тотожна реальності духовної субстанції в ньому. Еріугена стверджує: „Адже нас не відмовляють, а, навпаки, заохочують досліджувати себе самих; як сказав Соломон: „Якщо не пізнаєш самого себе, йди на шляхи тварин”. Адже не далеко пішов від безсловесних тварин той, хто не знає ні себе самого, ні загальної природи роду людського. І Мойсей говорить: „Дослухайся себе самого і читай, немовби у книзі, історію діянь душі” [1; 789].

„Реальність” людини полягає в наявності в ній розумної волі. Світотворчість Бога відбувається в такій послідовності: „Бог є творець всього; спершу він за своєю милістю створив субстанції всесвіту, який

належало створити; потім за своєю величчю вирішив наділити дарами кожен з них відповідно до їх стану. Із цих субстанцій саме природу людини він підпорядкував розумній волі. Адже не тому людина є воля, що вона є саме воля, а тому, що вона є розумна воля. Насправді, **знищ розумну волю – і людини не буде** (виділено мною – авт.). Але не навпаки, так що коли ти знищиш людину, то не буде й розумної волі; вона виявляється не тільки в людині, але і в ангелі, і в самому Богові” [44; 93]. Це і є „класичний реалізм” або ж „об’єктивний ідеалізм”.

Еріугена з особливою настійливістю проводить думку про те, що в людині наявна не просто розумна воля. Вона також є проявом свободи, тобто це свобода волі, оскільки розум, властивий Богові, є сама свобода. „Хіба розум не притаманний людині субстанційно? Хто наслідиться сказати таке (що розумна воля є рабською – Ж.В.), коли є **істинне визначення людини: людина є розумна субстанція, здатна до сприйняття мудрості!** (виділено мною – авт.) Отже, що дивного в тому, що людській волі за її природою властива свобода, адже немає нічого дивного, що їй властивий розум?” [44; 94]. Свобода передбачає вибір. Якщо людина обирає розум Бога, її власний вибір є розумним і правильним, оскільки обирається сама свобода. Якщо ж обирається розум, менший простору свободи розумної волі Бога, можливі хибні шляхи. Це і є шляхи диявола, обрані людиною, яка нехтує свободою розумної волі, обираючи волю в якості звичайного інстинкту (лат. *instinctus* – спонукання) якогось фізіологічного органа, а не душі як образу божественної цілісності Всесвіту.

**Ансельм Кентерберійський** (1033-1109 рр.) також представляє ортодоксальний реалізм. А саме: загальні поняття (універсалиї) існують об’єктивно, але не в матеріальних речах, предметах, а як їх істина. Остання „має своє буття не в самих речах, в яких кажуть, що вона є, і не з них, і не через них”. Вона (понятійна істина універсали) не належить речам, „але коли якась річ існує відповідно до неї, то говориться про „її істину” або „її правильність” [44; 108].

Загальний і об’єктивно реальний статус універсалиї має не абияке, а вирішальне значення по відношенню до людини. Соціально-духовні мотиви поведінки не можна вивести з тілесно-предметних потреб – це хибний, а не істинний шлях. Істина має йти „зверху” (і „зверху”, „з Небес”) – від розуму, від метафізики, а не фізики, врешті – від філософії. Тому не слід іронічно сприймати середньовічну схоластику, проблематика якої начебто відірвана від нагальних потреб життя. Життя – це вічність, яку в людині презентує розумна воля та вибір нею свободи. На жаль, наші підручники продовжують інерцію радянських ідеологічних стереотипів, згідно яких ідеалізм (реалізм) – це погано, оскільки об’єктивна реальність матеріальна. Чому ж тоді дивуватись, коли людина обирає не свободу, а несвободу, не щастя душевного спокою і духовної рівноваги, а нещастя постійного невдоволення життям, не справедливості як міру правової норми, а несправедливості як прояв егоцентричного свавілля, публічно галасує про нестачу речей, але не голосує при цьому за тих, хто вказує „правильні” шляхи,

Йдучи якими можна заволодіти принципово іншими речами, а саме: універсальними принципами світобуття. Маючи їх, людина стає людиною по істині, а не видимості; без них вона суцільний диявол, який чомусь вважає себе якщо не ангелом, то, принаймні, близькою до нього істотою, яка заслуговує на співчуття і прощення гріха невігластва.

Ансельм, як і переважна більшість мислителів, стверджує: „Рабство є ніщо інше, як нездатність не чинити гріха”. Знаючи істину, здобуваючи її зусиллями власної волі, людина тільки й вступає на шлях об’єктивності, шлях свободи, який вона вільно обирає своєю волею. „Адже людина завжди має свободу вибору, але вона раб гріха не завжди, а лише тоді, коли не має правильної волі” [44; 108]. Здатність, здібність і є родом свободи саме тому, що її народжує розумна цілеспрямована воля як енергія творчої дії. Тому Бог існує як творець: зрозумівши його в такій якості, людина в собі відчуває енергію творчої дії, стає здатною, спроможною обрати свій шлях життя. Ансельм доводить існування Бога, позаяк проста віра в нього не народжує силу волі, силу здібності як здатності до творчості власного життя (без цього воно являє собою звичайний біологічний процес виживання).

Про складність проблем, які вирішувались у дискусіях про *універсалії*, говорить той факт, що після майже трьохсотлітнього відносного панування реалістичного розуміння їх природи з кінця XI ст. з’явилась потужна опозиційна номіналістична релігійно-філософська течія. Надамо слово її представникам, хоча складається враження, що вони просто ігнорували аргументи своїх попередників.

Засновником номіналізму є **Росцелін** (бл.1050 - 1120 рр.), який вважав, що статус об’єктивно-реального буття належить виключно окремим одиничним речам. Поняття лише позначають речі, є їх іменами, навіть своєрідними „звуками голосу”, що опосередковано відносяться до речей, а тому не відображають їх сутнісні ознаки. Подібне вчення, звичайно, заперечувало об’єктивне буття Бога як духовної субстанції, тому було заборонене церквою як єретичне, фактично – язичницьке. Адже Росцелін, не будучи атеїстом, вимушений був трипостасну монотеїстичну сутність Бога представити суто натуралістично – у вигляді трьох богів, тобто політеїстично („тритеїзм”).

Недоречності крайнього номіналізму Росцеліна відштовхнули від нього одного з найталановитіших його учнів і взагалі мислителів Середньовіччя **П’єра Абеляра** (1079 -1142 рр.). Його позиція – поміркований номіналізм. Тобто, він заперечував об’єктивний статус універсалій (загальних понять) поза світом речей, вважаючи, що вони є, по-перше, наслідком абстрагування пізнання від зовнішніх чуттєвих форм речей, даних у сприйнятті, по-друге, відображенням певних властивостей речей, їх акціденціями (речі, в такому разі, субстанції), по-третє, способи класифікаційно-впорядкувальної роботи мислення, яке не замикається саме на собі, а наближає людину до світу одиничних предметів і явищ на рівні пізнавального мислення і його засобами.

Подібний підхід дозволив Абеляру зблизити логіку як звичний до того

часу спосіб оперування, часто маніпулювання, словами-термінами з діалектикою як засобом пізнання, коли вони набувають статусу понять, визначених за чіткими родовими і видовими відмінностями. Це справді дало позитивні онтологічні, гносеологічні та світоглядні наслідки, зважаючи на те, що публічні дискусії філософів часто вирішувались зовсім не філософськими методами, а грубим втручанням церкви, яка відстоювала авторитет Святого Письма, батьків церкви, віри щоразу, коли їй не вистачало авторитетності діалектично розгорнутого знання.

Абеляр якраз і став авторитетним мислителем тому, що використав діалектику для обґрунтування єдності віри і знання, а не їх антагонізму. Вірити слід лише в очевидність, а не в знання; знання, в свою чергу, має включити в себе віру і як об'єкт аналізу, і як свій раціональний компонент, коли вона допомагає сприйняти реальність розуму і його універсальї, включно до Бога. У працях „Логіка для початківців”, „Діалектика”, „Схоластична теологія”, „Так і Ні”, „Етика, або Пізнай себе самого”, „Діалог між Філософом, Іудеєм і Християнином” якраз і є спробою вирішення актуальних проблем того часу, які, як виявилось, вирішувались включно по ХІХ ст., знайшовши своє „завершення” в діалектиці Гегеля і Маркса. Діалектика є інструментом розуму, завдяки якому найвидатніші мислителі визнали авторитет Священного Письма. Але її слід відрізнити від сурогату – софістики, оскільки „перша полягає в істинності доведень, друга – в їх подоби; софістика вчить хибним доказам, діалектика розвінчує їх оманливість і шляхом розрізнення істинних доказів вчить спростовувати хибні. Проте і те, і друге знання, як діалектика, так і софістика, ведуть до вміння розрізняти докази, і тільки той зможе розібратись у них, хто буде в змозі відрізнити хибні й оманливі докази від істинних і належних...” [1; 800-801]. Найкращим чином це розрізнення здійснюють філософи, що Абеляр демонструє у відповідному (див. Попередній абзац) творі. Для філософії найвищим авторитетом при будь-яких доведеннях є діалектична аргументація, за допомогою якої філософ дістається істин розуму. Іудей і християнин не можуть обійтись без того, щоб не послатись у разі відсутності аргументів на авторитет Святого Письма, який вони не досліджують, а просто запам'ятовують. Філософ, користуючись природним діалектичним розумом, не може щось забути, адже він завжди продукує знання з начал, які містяться в ньому самому; віруючі завжди залежні від текстів і від пам'яті, яка має властивість до забування кожного разу, як тільки її носій чогось не розуміє. Для філософа головне полягає в тому, щоб „досліджувати істину за допомогою розуму і наслідувати у всьому не думці людей, а доведенням розуму” [1; 803]. Ось чому „в будь-якому філософському обговоренні авторитет ставиться на останнє місце або ж зовсім не береться до уваги, так що взагалі соромляться наводити докази, що йдуть від чийогось судження про речі, тобто від авторитету” [1; 805].

Філософія, апелюючи до розуму і діалектичної аргументації мислення, допускає віру, яка завдяки цьому може укріпитись. Допускається також віра в авторитет філософських вчень, але ніколи їх автори не говорять про

свої твори як абсолютно істинні. Саме таким був і засновник патристики Августин, який зазначав, що наявність сумніву є свідчення перебування на шляху істини, а тому слід сумніватись не по відношенню до авторитетів, а щодо самих сумнівів у собі. Релігійна віра, по-перше, потребує чудес; по-друге, софістична, оскільки апелює не до автономних знань, а до знання тексту та уміння вибірково його використовувати; по-третє, канонізує тексти та оголошує (також вибірково) їх авторів святими, а сумніви не відвідують їх свідомість; по-четверте, містить в собі багато заблуджень і тому є агресивною; по-п'яте, консервує розвиток, адже визнання помилковості того, що так настійливо подавалось як істина, підриває віру в авторитети і субстанційність самої віри.

Завершення номіналістичної тенденції в філософії можна знайти у творчості англійського схоласта **У.Оккама** (бл.1300 – 1349 рр.). Він ділив цілісні (нерозмежовані) знання на абстраговані та інтуїтивні. Причому, „розум може володіти двома видами непочленованого знання однієї й тієї ж речі” [1; 891]. Таке знання є загальним. Інтуїтивне знання завжди передбачає об'єктивний факт існування речі. Абстраговане знання може бути, по-перше, отримане від множинності одиничних речей як їх спільна й загальна сутність, якість, властивість, по-друге, визначене як „істинна якість”, що є загальною за своєю природою, є суб'єктом, отже, носієм творчо-продуктивної здатності. Таке знання можна сприйняти інтуїтивно, оскільки суб'єкт, породжуючи об'єктивно існуючі речі, існує також об'єктивно. Абстраговані знання, таким чином, не можуть із достовірністю сказати, що існує щось випадкове; інтуїтивні, навпаки, фіксують наявність речей, але для пізнання вони випадкові, ті, що „впадають в око”.

Щодо питання: „Чи первинне осягнення розумом одиничного?”, Оккам відповідає: „*Ні*: загальне – ось перший і власний об'єкт розуму, а тому первинно осягається загальне. *Але*: взагалі і почуття, і розум мають один і той же об'єкт, але якщо мова йде про первинність, то одиничне – перший об'єкт почуття” [1; 894], який дає просте інтуїтивне знання. Одиничним є все те, що не є загальний знак, те, що передує пізнанню, яке й означає і визначає це одиничне загальним для його множинності чином. Причому, загальне також є щось одне по відношенню до множинності об'єктивно існуючих допізнавальних чуттєво сприйнятних речей.

Якщо це так, то „ми повинні сказати, що будь-яка універсалія є якась одинична річ, і універсалія вона тільки завдяки тому, що вона є позначення, адже вона знак багатьох речей...” [1; 896]. Проте універсалії бувають двох видів: за природою і за прийнятою звичною згодою. Перші мають відношення до позначення речей, а тому „така універсалія є лише інтенція душі, через що ніяка субстанція поза душею і жодна акциденція поза душею не є така універсалія” [1; 896]. Другий вид універсалій являють собою будь-які слова, оскільки вони позначають багато речей, є широкоживаними в мовному використанні.

Суперечка щодо природи (сутності) універсалій, як бачимо, вирішувалась у тісній взаємодії з розумінням того, що є субстанція, а що

акциденція, що є суб'єкт, а що предикат (об'єкт). У.Оккам зазначав, що „універсалії не є щось реальне, що має в душі або поза нею суб'єктне буття, а має в ній лише об'єктне буття і є певний мисленневий образ, існуючий в об'єктному бутті, так само як зовнішня річ – у суб'єктному бутті” [1; 898].

Отже, універсалії або ж загальні поняття мають статус дійсності (реальності) лише як імена (*nomen*), що обслуговують пізнавально-комунікативну діяльність людини. Це позиція номіналізму. Позиція реалізму полягає в тому, що статус дійсності (реальності) належить не речам самим по собі, а поняттям, які є їх загально-родовою сутністю. Оскільки масовій людині дуже складно розібратись у таких тонкощах, реальністю володіє Бог як сама реальність, як втілена в усьому (у всьому) його універсальна дійсність.

Щоб не поспішати оголошувати якусь із сторін у нерозумінні суті суперечки й просто в нерозумності, слід розібратись у співвідношенні субстанцій та акциденцій, суб'єкта й об'єкта як також універсалій, до того ж широко вживаних у філософії як її визначальних загальних понять.

Звернемося до одного з найвидатніших авторитетів як у філософії, так і лінгвістиці – О.Лосева. „Що означає „суб'єктом”? Те, що „суб” – під, що *під*-кинуто, *під*-кладено під конкретну якість і властивість, якими наділена якась річ, тобто, це не тільки сукупність певних властивостей, але й носій цих властивостей. Але ж це об'єкт, а не суб'єкт!.. Ви запитаете: а як же бути з латинським „об'єктом”? Але це те ж саме, тільки з іншого боку. Префікс „об” вказує а те, що річ *знаходиться* перед нами, ми її начебто своїми очима і руками відчуваємо. Тож „суб'єктом” – це взагалі об'єкт сам по собі, а „об'єктом” – це такий об'єкт, який дається нашим відчуттям” [27; 161].

Виходить, що в контексті латиномовної духовної культури суб'єктне буття є буттям певних конкретно-чуттєвих якостей і властивостей, носіями яких є об'єкти, що даються у сприйняттях органам відчуттів людини. З огляду на це номіналісти не надавали універсаліям статусу суб'єктного буття, не вважали, що їм відповідає якийсь предметно-чуттєвий об'єкт як їх носій, як якась субстанція у вигляді Бога чи Боголюдини, підкладена під світ речового буття. Це не означає, що вони були матеріалістами, але їх позиція тяжіла до атеїстичної, тобто до заперечення існування Бога як об'єкта можливого чуттєвого існування і сприйняття. Церква, звичайно, не могла з цим погоджуватись, тому переслідувань і заборон номіналісти зазнавали значно більше, ніж реалісти.

Реалістична позиція є натуралістичною, такою, яка не наближає людину до Бога як реального образу в її душі. Це, фактично, міфологічна язичницька світоглядна позиція, яка не може обійтись без того, щоб не надати душевним і мисленневим образам і поняттям об'єктного буття, аби відчути його „своїми очима і руками”. Такою є „правда” для народної більшості, тому церква заповзято її утверджувала, ввівши до християнських символів віри віру у воскресіння Христа і його прихід перед очі віруючого люду, який також воскресне із мертвих, щоб побачити Бога, доторкнутись до Нього і знову... померти.

Звісно, різниця в розумінні природи універсалій позначалась і на

розумінні того, що є субстанція, а що акциденції. Оккам чітко заявляв: „Лише інтенція душі або прийнятий знак за своєю природою присудки (вони висловлюють судження про щось – Ж.В.), але не такі субстанції; отже, тільки інтенція душі або прийнятий знак є універсалія” [1; 897]. Якщо так, то універсалії суть акциденції, їх багато і вони не є обов’язковими, а випадковими для множинності предметно-речового світу. Субстанція, таким чином, є тією сутністю, яка не визначає себе через будь-які випадковості (акциденції), а самовизначається як необхідність, є суб’єктом для самої себе, дійсністю своєї власної реальності (реальністю своєї власної дійсності), істиною самої себе і для самої себе. До такого розуміння субстанції не можна прийти від акциденцій (випадковостей) чуттєвого сприйняття; її слід прийняти як аксіому самопороджувального розгортання світу й самонародження людини як духовної істоти. Бог і є субстанція, яка знає себе в якості творця (деміурга) світу.

Із точки зору реалізму Бог лише проголошується як субстанція; насправді ж він є лише загальне поняття – універсалія, до якої долучаються акциденції. Оскільки їх безліч, починаються нескінченні суперечки щодо того, які з них субстанційно необхідні, властиві Богові, а які випадкові, суб’єктивні, тому єретичні. Церква, таким чином, не залишалась без роботи: когось засуджували і карали в одні часи, в інші – страчених оголошували святими.

Вперше дуже чітко проблема співвідношення *субстанцій* і *акциденцій* була поставлена візантійським богословом **Іоаном Дамаскіним** (бл.675 - бл.750 рр.), від якого йде початок схоластичної філософії, адже патристика вже допомогла християнству утвердити свою церкву як єдину і панівну. Творчість Дамаскіна цікава, принаймні, двома аспектами.

*Перший.* Різнобічне визначення філософії. Наведемо їх. 1. Це пізнання сущого, його природи. 2. Пізнання речей божественних і людських, тобто видимих і невидимих. 3. Роздуми про смерть: природну, коли душа відділяється від тіла, і довільну, коли людина презирливо відноситься до земного життя, маючи устремління до життя вічного. 4. Це уподібнення Богові засобами пізнання: мудрості, виключно підпорядкованій благу; справедливості як надання кожному належного; праведності, яка перевершує справедливість. 5. Це мистецтво мистецтв і наука наук. 6. Це „любов до мудрості; істинна ж мудрість є бог. А тому любов до бога є істинна філософія” [1; 622].

*Другий.* Вирішення проблеми взаємозалежності субстанцій і акциденцій. „Суще є загальне (спільне) ім’я всього, що є, і воно розділяється на субстанцію та акциденцію. Субстанція є більш важливе начало, позаяк має своє існування в собі самій, а не в другому. Акциденція є те, що не здатне існувати в собі самому, а споглядається в субстанції. Субстанція є те, що під-лежить, немовби матерія речей” [1; 623]. Вона не змінюється, акциденції ж мінливі.

*Третій.* Осягнення Бога як надсубстанційної субстанції. „Бог і всі його творіння суть субстанція. ..Але існують також і субстанційні якості” [1; 624]. Саме їх і має пізнати філософія. Ось чому вона підпорядковується теології.



Будь-який інший рівень опускає її до рівня акциденцій, оскільки пізнавальна увага і воля не зберігають (не утримують) в собі все суще, а випадкове, таке, що випало з сущого як цілого. „Бог не є ніщо з того, що є: не тому, що він не є, а тому, що він вище всього сущого і вище самого буття” [1; 625]. Тому він не може бути пізнаним, але пізнається завжди він.

Цілком очевидно, що людині ані мати уявлення про суще як всевітнє ціле, ані пізнати його в його цілісності просто неможливо. Воно, по-перше, є непізнаним, по-друге, завжди є бажаним для пізнання, по-третє, є складним і суперечливим у ході пізнавального процесу, до якого постійно долучаються позапідзнавальні аргументи (церковна інквізиція або ж таємна поліція).

*Четвертий.* Бог є абсолютною субстанцією – це аксіома релігії. Але практика тисячолітніх намагань довести його існування свідчить про зворотнє: адже субстанцію не аргументують будь-якими доказами. Отже, вони – докази – і є свідчення складності однозначно-схоластичного („так” і „ні”) вирішення проблеми „субстанція-акциденція”.

**4. Ф.Аквінський** (1225 – 1274 рр.) навів п’ять доказів буття Бога, які певною мірою сприяли зниженню нагріву пристрастей, супроводжуваних кривавими аргументами проти дисидентів:

1. Із поняття руху. Дати першопоштовх може лише те, для чого не існує стану спокою, стану потенції. Оскільки рух є, його причиною є Бог як постійна актуальна через рух субстанція.

2. Із поняття породжуючої причини. Жодна річ не може бути попереду свого буття, тобто бути причиною самої себе. Отже, Бог є першопричиною всього.

3. Із понять можливості й необхідності. Речі мають статус тимчасового буття, а це з необхідністю може призвести до зникнення буття взагалі. Тому Бог є необхідність буття.

4. Із різних ступенів організації буття. Бог – найвища якість буття, без якої воно не може бути; оскільки буття є, це свідчить про реальність Бога.

5. Із розпорядку природи. Речі, позбавлені розуму, підпорядковуються доцільності, але доцільність – властивість розумної істоти, тому Бог і є суб’єкт свідомої творчої волі [1; 828-831].

У співвідношенні матерії і форми субстанційність належить формі, яка обмежується матерією. Тому вічність є атрибут форми, а Бог є чиста форма без матерії.

Вічність – це міра перебування, час – міра руху. Час – це опозиція „раніше-пізніше”, а вічність не має якихось вимірів, але може вступати з ним у певну „вікову” структуру, яку й слід мати об’єктом пізнання. Оскільки це складно, філософія має ґрунтуватись також на одкровенні. Всі атрибути Бога – це його одкровення людям, а тому ціль має бути відомою людині до початку її пізнавальної автономної діяльності, що можливо лише через віру. Саме тому філософія підпорядковується релігії, – умодосягне, яким є Бог та його атрибути, усвідомлюється за її допомогою, адже Бог відкритий людині у її відчуттях.

Запропоновані Ф.Аквінським докази буття Бога характеризують його як

поміркованого реаліста. Це якраз і проявляється в тому, що пізнавальний процес він пов'язав із такими універсаліями, як „час – вічність” і „матерія – форма”. Інакше кажучи, фізика буття пізнається метафізикою як також об'єктивною реальністю, яка дається через одкровення та напружено-вольове пізнання умодосяжного. Пізнання тільки бере свій початок від чуттєвих сприймань, але це процес актуалізації душевних устремлінь самої людини, її форми, здатних зафіксувати певні усталені матеріальні форми тіл, провести їх *індивідуацію*, але не дати затиснути себе саму (душу) в будь-які зовнішні для неї форми матерії. „Нам властиво від природи пізнавати те, що набуває своє буття лише в пройденій індивідуації матерії, адже душа наша, засобами якої ми здійснюємо пізнання, є форма деякої матерії” [1; 834].

Якої ж саме? Не тієї, що її має форма одиничного матеріального тіла, а тієї, що відноситься до родової сутності різних видів і класів матеріальних речей і предметів. Ці форми є умодосяжними, а їх образи „в нашому інтелекті є подoba речі у відповідності до родової природи, яка може бути засвоєна нечисленною множиною окремих речей” [1; 835 - 836]. Якщо б це було інакше, у людини просто не вистачило б слів для позначення предметно-речової множинної безкінечності. Ось чому речі у своїй родовій загальній (спільній і єдиній) визначеності мають відповідати існуючим про них поняттям, адже вони (речі) існують як об'єкт знання завдяки розумові, в якому, звичайно ж, мають статус буття у вигляді певних ідей, подібно до яких і створений світ.

Чуттєве пізнання не досягає істини як дійсності світотворчих ідей, хоча й дотичне до дійсності матеріальних окремих тіл, предметів, речей. Істина є категорією пізнання, тому належить інтелектові, і є відповідність його і речі як формотворчої ідеї, а не якогось втіленого в неї окремого предмета. Інакше кажучи, „істина присутня в інтелекті (є сутньою, сутнісною, суттєво важливою в ньому – Ж.В.), коли вона з'єднує і роз'єднує (аналізує – Ж.В.), але не в чуттєвому сприйнятті, як також і не в інтелекті, що пізнає якесь нерозчленоване поняття” [1; 837]. Істина, таким чином, є щось актуальне, а не потенційне, дієве, а не споглядально-статичне; вона належить процесові поєднання матерії і форми, а не міститься в них як їх окрема приналежність.

„Сутність є... те, що виражається в дефініції. Дефініція охоплює родові, а не індивідуальні підвалини. Звідси видно, що в речах, складених із матерії і форми, сутність означає не одну форму і не одну матерію, але те, що складено із єдиної (загальної, спільної – Ж.В.) форми і матерії у відповідності з родовими підвалинами” [1; 838]. Що стосується Бога, то він „є першопричина всіх речей як їх зразок” [1; 838]. Тому божественний промисел спрямований на благо, є благодійним. Будь-який відступ від ідеї або ж правильної природовідповідної форми речі є зло як відхід чи відхилення від блага. Але „ніщо не може бути за своєю сутністю злом. Справді, ми бачили, що все суще тією мірою, якою воно є суще, є благо і що зло існує лише в благі як своєму субстраті” [1; 841]. Субстрат блага, пов'язаний із матерією, є акцидентальним, а не субстанційним, визначеним ідеєю доцільної форми. Звідси подвійний спосіб пізнання істини – через природу, тісно пов'язану з

матерією, і через благодать, одкровення якої – ідея чистої форми або ж почуття любові до Бога, коли його світлий образ відкривається як дар провидіння.

Особливу увагу Ф.Аквінський звертав на дослідження природи душі. Він заперечував її субстанційний зв'язок із тілом. Головним для душі вважав її активність, діяльність, врешті – життєвість, енергійність стану людського тіла, яка дає йому можливість піднятися на рівень інтелектуальної діяльності. Її „начало .., яке ми іменуємо людською душею, є якесь безтілесне і самосуцце начало” [1; 844]. Це так тому, що за умови тілесності душі неможливо пізнати родові сутності речей, якими є безтілесні ідеї, завдяки оформленню яких вони набувають речового статусу. Тобто, якогось специфічного органа інтелекту людина не має, – ним є форма людського тіла в цілому, але у вигляді знань, а не його самого. Знання і є душа тіла і тіло душі, отже, не можна говорити про наявність однакового інтелекту у різних людей. Але у всіх єдина субстанційна основа буття – душа і єдиний предмет мислі – розмаїття предметно-чуттєвого світу.

Душа в якості субстанції належить всьому тілу людини, а також субстанційно визначає всі його органи, можливості яких є їх потенціями. Лише два відправлення душі є такими, що не мають тілесних відповідників, а тому – такими, що актуалізують потенції, постійно перебувають у субстанційному тонусі та статусі, а не випадковому, акцидентальному. Це – мислення і воління. „І тому потенції, що складають начала цих відправлень, мають своїм субстратом душу” [1; 853]. Ясна річ, що ці потенції актуалізуються в безтілесній сутності, якою є Бог. „Отже, першодвигун, яким є бог, не має щонайменшої частини потенційності, але є чистий акт” [1; 859]. Людина, щоб стати богоподібною, має розвивати в собі волю до мислення засобами самого мислення, яке актуалізує не лише пізнавально спрямовану волю, але й практично-діяльну, яка актуалізує діяльність всього тіла. Ось чому докази буття Бога не слід відносити до нього самого, а до людини, яка, врешті-решт, визначилась щодо природи універсалій, скільки побачила в них субстанційність своєї власної природи. Це досить швидко дало поштовх до нового етапу розвитку європейської людності, пов'язаного з епохою Відродження.

### План семінару

1. Загальні риси та специфічні особливості філософії Середньовіччя.
2. Філософія патристики. Аналіз релігійно-філософських поглядів Тертуліана, Августина, Боеція.
3. Реалізм І.С.Еріугени, А.Кентерберійського. Номіналізм Росцеліно, Абельяра, Оккама. Проблема субстанцій і акцидентій в реалізмі та номіналізмі.
4. Філософсько-релігійне вчення Ф.Аквінського.

### Методичні поради до семінарського заняття

1. При підготовці до заняття звертайте увагу як на спорідненість

філософської проблематики впродовж майже двох тисячоліть, так і на специфічні способи та глибину її вирішення. Не налаштовуйте себе на хибну думку, начебто якихось суттєвих змін у духовно-пошуковому поступі не відбувається. По-перше, духовна субстанція світобудови незмінна, по-друге, пізнання духовного відбувається повільно, еволюційно – лише в такому разі воно набуває статусу істинного і може стати методом індивідуальної та суспільної життєдіяльності.

2. Продовжуйте, особливо при вивченні проблеми універсалій, співвідношення субстанцій та акциденцій, уважно фіксувати щонайменші відмінності й нюанси в аргументації мислителів. Адже схоластична філософія стала справжньою школою уважно-вольового й відповідального мислення, якому заборонялась апеляція до свідчень почуттів як таких, що не мають відношення до першооснов буття.

3. Не забувайте виконувати методичні поради до попередніх занять – медик, лікар просто зобов'язані бути дисциплінованими у своїй увазі до букви й духу знання. А практика повторювань якнайбільше сприяє формуванню звички до методично й нормативно спрямованої діяльності.

### Питання до змісту проблематики теми

1. На якій підставі теологія вважала філософію залежною від своєї проблематики формою розуму?
2. Із чого, все-таки, Бог створив світ? Який вигляд має „нічого”, „ніщо”?
3. Для чого людина відкрита Богові? Чому саме для цих Божих діянь?
4. Як Ви розумієте Боже правління світом?
5. Як можна пізнати Божий промисел?
6. Чим зумовлена глобалістика проблематики середньовічної філософії? Як би Ви визначили поняття „глобальний”?
7. Чим людина подібна Богові з точки зору церкви, теології, релігійної філософії?
8. Що таке сакральне?
9. Чому церква і теологи вважали за необхідне підпорядкувати державу релігійній ідеології?
10. Як Ви розумієте вислів „відповідальне свободомислення”? Перед ким, кому і за що потрібно відповідати?
11. Чим пояснити безумовний пріоритет морально-етичної проблематики в філософії взагалі, в середньовічній зокрема?
12. Чому церква, проголошуючи богоствореність людини, постійно використовує щодо неї репресивні засоби, включно до страти?

### II

1. Хто така „проста” людина? Які риси характеру й поведінки її визначають?
2. Чому „проста” людина має душевний спокій?
3. Чому філософ втрачає простоту? Що він отримує від філософії?
4. Чи справедливі апеляції філософії до простого люду?
5. „Вірую, тому що абсурдно” (Тертуліан). Що саме „абсурдно”?
6. Як же, все-таки, порозумітись віруючому і розумному?
7. Чому душа безсмертна не лише для язичницької, але й для релігійної філософії?
8. Що таке „гріх” і чому людина його обирає?
9. Віра в що випереджає пізнавальне мислення?

10. У чому, на думку Тертуліана, „гріх” філософів і філософії?
11. Чому любов до мудрості може бути вищою й ціннішою від самої мудрості?
12. Яким чином Бог „годує” людину?
13. Чому пізнання має йти від Бога, а не від самої людини?
14. Яким чином воля, як і розум, набувають значення суттєвих і визначальних властивостей Бога?
15. Чому так складно, за Августином, пояснити комусь, що таке час?
16. Що ж таке час?
17. Чого, на Вашу думку, „більше” в душі людини: „теперішнього минулого” чи „теперішнього майбутнього”?
18. Що б Ви могли сказати про ”теперішнє майбутнє” і „теперішнє минуле”? Що це за реальності?
19. Що „бачить” любов і що – ненависть?
20. Що таке вічність і чому вона не вимірюється часом? Чим вона вимірюється, що є її мірою?
21. Що саме творить Бог?
22. Чому усвідомлення в собі сумніву є для людини світлом істини? Сумніву в чому?
23. Чому простір і час затьмарюють світло розуму?
24. Яка причина переслідування єдиновірців?
25. Яким чином філософія втішає людину і чому нею слід займатись із юнацьких літ?
26. Чому народна більшість орієнтується не на працю, а на вдачу?
27. Яким чином можна розпізнати сенс власного життя? Що таке сенс?
28. Чому масова людина, знаючи мінливість Фортуни, не звертається до розуму філософії?
29. У чому небезпека для людини від нехтування філософією?
30. Чому, як стверджує Боецій, „достоїнства в більшості випадків дістаються найгіршим із людей”? Які саме?
31. Як може людину втішити знання загального?
32. Філософія передбачає психологічний стан здивування. Що найбільше і постійно дивує людей і, отже, живить філософію?
33. Чому правитель зобов'язаний бути благодатним?
34. Що таке провидіння і що таке доля? Вкажіть межі їх дії.
35. Чому мінливість породжує зло, а спокій – благо?
36. Якщо більшість людей порочна, то чи є людина богоподібною, чи створена вона Богом?
37. У чому в теперішньому міститься майбутнє?

### III

1. Яким чином богопізнання є проявом свободомислення і свободи волі?
2. Що таке схоластика і схоластична філософія? Чому вона вчила, що вишколювала?
3. Хто вважався „авторитетом” у схоластичних дискусіях?
4. „Sic et non” – „Так і ні”. Що саме „так” і що „ні”?
5. Знайдіть у словниках якнайбільше тлумачень терміна „універсалія”, складіть термінологічний ряд із споріднених слів.
6. Який розум є правильним?
7. Що є первинним за природою, а що за часом?
8. Чи можна говорити, що час не належить до природи світобуття?
9. Як Ви зрозуміли твердження Еріугени про тотожність істинної філософії з

істинною релігією?

10. Небагато хто з людей займається самопізнанням. Що, в такому разі, вони є тваринами?
11. Чому так складно мати розумну волю і, отже, бути людиною, подібною Богові?
12. Якщо людина є розумна субстанція, то чому вона не діє розумно навіть у життєдіяльності філософів?
13. Що є рабство по істині, а не із примусу?
14. Чому віра в Бога не обов'язково породжує цілеспрямовану волю у віруючої людини?
15. Як би Ви пояснили причину того, що номіналізм з'явився на арені духовного життя суспільства набагато пізніше від реалізму?
16. Чому Росцелін відстоював трипостасний лик Божий натуралістично? 17. Чим діалектика Абельяра відрізнялась від схоластичної логіки богословів? 18. Завдяки чому діалектичний розум має можливість переконливо вести будь-яку філософську дискусію?
19. Чому філософ-діалектик соромиться посилатись на зовнішні по відношенню до розуму авторитети?
20. Чим релігійна віра відрізняється від філософської?
21. Які знання є абстрагованими, а які інтуїтивними? (За Оккамом).
22. Чому об'єкт розуму – загальне, а не одиничне?
23. В якому сенсі загальне є універсалиєю?
24. Як співвідносяться між собою акциденції і субстанція?
25. Що таке суб'єктне буття в якості об'єктів чуттєвого сприйняття?
26. Чому переслідування з боку церкви в основному відносились до номіналістів?
27. Що таке „інтенція душі”? Сентенції?
28. Зосередьтесь і знайдіть відмінності у висловах: „дійсність своєї власної реальності” та „реальність своєї власної дійсності”.
29. В якому сенсі філософія є „мистецтво мистецтв і наука наук”?
30. Якщо акциденція є щось залежне, випадкове, то чи може вона бути субстанцією?
31. Які якості, фактично акциденції, Дамаскін визначає як субстанційні?
32. Якщо Бог „вище самого буття”, то для чого чи заради чого він створив світ субстанціально-акциденціального буття?

#### IV

1. Визначте, виходячи з доказів буття Бога, приналежність філософії Ф.Аквінського до номіналізму чи реалізму. Обґрунтуйте своє рішення.
2. Чи повірили Ви в існування Бога після ознайомлення з наведеними доказами?
3. Як Ви розумієте першопоштовх? Як саме рухається Бог?
4. Чому Бог завжди зі своїм буттям, а створені ним речі, явища, процеси - ні?
5. Чому Бог не задовольняється власним буттям, а створює світ?
6. Чому без Бога існування буття не може бути поза сумнівним, незаперечним?
7. Якого саме розуму позбавлений світ матеріально-речового буття?
8. Формою якої саме матерії є душа, що пройшла індивідуацію?
9. Як Ви розумієте поняття „індивідуації”?
10. Як розуміє інтелект Ф.Аквінський?
11. Що таке Божий промисел? Де і в чому „промишляє” Бог? Про що він мислить?

12. Який саме субстрат деформує благо внаслідок чого воно проявляє себе як зло?
13. Яким чином знання формують „тіло” душі?
14. Чому інтелект у всіх людей різний, адже всі вони можуть долучитись до одного і єдиного змісту?
15. Чи можна говорити, що мислення і воління якраз і складають душу людини?
16. Чому людина не може перебувати в стані постійної актуалізації свого буття?
17. Як Ви думаєте, які аспекти філософії Аквіната зробили її фактично вічною, адже вона вже впродовж семи століть є офіційною доктриною католицизму?

### **Поставте якнайбільше питань до таких думок мислителів Середньовіччя**

„По відношенню до правил віри не знати нічого означає знати все” (Тертуліан).

„Допустимо співіснувати з язичниками, але розділяти з ними спільну вдачу – неприпустимо” (Тертуліан).

„Вічне життя перевершує тимчасове життя своєю життєвістю, а що таке вічність, це я споглядаю тільки завдяки тому, що я розумію. У вічному немає ні мінливого, ні майбутнього. Вічність тільки є, вона ані була, начебто її вже немає, ані буде, начебто донині її ще не існує” (Августин).

„Розум є погляд душі, яким вона сама собою, без допомоги тіла, споглядає істинне. Все, що ми знаємо, знаємо розумом; тому ніяке почуття не є знання” (Августин).

„Якщо несправедливе правління здійснюється багатьма особами, то це називається демократією; панування народу має місце саме тоді, коли широкі маси завдяки своїй силі й чисельній перевазі утискають багатих. Тоді весь народ виступає як один єдиний тиран” (Ф.Аквінський).

„Зло, що полягає в недосконалоості діяння, незмінно має свою причину в недосконалоості діючої особи. Але в Богові немає ніякої недосконалоості, лише найвища досконалість. Тому зло, що полягає в недосконалоості діяння, не може бути підведене до Бога як своєї причини” (Ф.Аквінський).

### **Пошук питань здійснюйте в таких напрямках:**

1. Питання, які поглиблюють розуміння понять, термінів, слів тексту.
2. Питання, метою яких є дослідження позиції автора тексту.
3. Питання, які досліджують правомірність авторської позиції.
4. Питання, що стосуються Вашої власної зацікавленості в пізнанні змісту і сутності запропонованих текстів.

Порівняйте кількість запитань, які Ви ставили до цих порад (перші дві лекції), з тією кількістю, яку Ви змогли поставити з їх використанням.

## **Тема 4. ЗАХІДНОЄВРОПЕЙСЬКА ФІЛОСОФІЯ ЕПОХИ ВІДРОДЖЕННЯ**

### **План**

1. Характерні особливості та специфіка філософії Відродження.

Гуманістичні тенденції у творчості мислителів епохи

2. Відродження. М.Монтень.
3. Проблеми теорії пізнання в філософії М.Кузанського, Л. да Вінчі, Д.Бруно.
4. Політико-правові ідеї доби Відродження. Н.Макіавеллі, Т.Мор, Ж.Боден, Т.Кампанелла.

**1.** Філософію Відродження можна і слід розглядати як перехідний щабель від середньовічної проблематики, пов'язаної зі всебічним обґрунтуванням буття Бога в єдності його субстанціальних і акцидентальних ознак і властивостей, до обґрунтування божественного статусу його творінь – природи і людини. Тому філософія суттєво наблизилась до безпосередніх практичних потреб людини і суспільства.

Цьому сприяли дві взаємопов'язані форми філософування: *пантеїзм* та *деїзм*.

*Пантеїзм* – поєднання чистої (розумної) іпостасі Бога із рівною йому природою, оскільки вона є духовно-тілесним універсумом, а не тільки універсалією (загальним поняттям). Це означає, що Бог розчинений у своєму творінні, тому природопізнання тотожне богопізнання. *Деїзм* — Бог є творцем світу, але світ – людина і природа – надалі розвиваються автономно. Особливо це стосується людини, яка немовби вступила з Богом у суперництво як у сфері природопізнання, так і сфері мислення. З іншого боку, на правах творця Бог може знищити створене ним.

Філософія Відродження, таким чином, відроджує в правах не лише її саму, адже вона майже тисячоліття була служницею богослов'я, але й автономність, самодостатність людини, її право на вільний розвиток своєї особистості, право на свободомислення, позбавлене жорстокого диктату релігійно-церковних авторитетів, а також безумовного авторитету Святого Письма, оскільки саме по собі посилення на нього не вивищує людину ані в розумінні сутності Бога, ані в утвердженні людської богорівності й богоподібності. Саме тому епоха Відродження органічно трансформується в епоху Гуманізму, епоху духовної Реформації.

Всі наведені обставини дозволили розпочати та поступово здійснювати процес секуляризації (відділення) релігії від науки, що досить швидко надало самій філософії статус методологічної основи пізнання, а не просто служниці богослов'я. Вона відродила також людину як центр буття і свого власного інтересу, тому це не просто епоха Відродження, але й епоха *філософського антропоцентризму*. Що цілком логічно відродило вивчення людини в рівноправності її головних складових – тіла, яке вже не розглядалось як окупи душі, самої душі в її тілесних схильностях, та духу як найвищого її гуманістичного прояву. Це не могло не вплинути на якісні зміни у сфері мистецтва, літератури, поезії, представники яких фактично започаткували епоху Відродження. Тому досить часто вона зводиться до відродження мистецтва, хоча насправді йдеться про поновлення статусу філософії в її античному, звичайно, суттєво реформованому вигляді, а саме: статусі свободи



мислення. Але не без допомоги представників мистецтва філософія набула методологічного спрямування, в першу чергу сенсуалістичного.

Гуманізм проявився також у відродженні істинного розуміння філософії Епікура. Принцип насолоди як сенсу життя отримав нове звучання, а саме: насолода має онтологічне значення, тобто, вона є провідною смисловою установкою як земного, так і потойбічного життя людини. Сенс буття не в спокутуванні первородного гріха, а поступовому звільненні від дикунства вдачі, варварства у ставленні до себе та інших, оскільки саме цей шлях відриває людину від уподібнення тваринам до богоподібності. Тому, зображуючи всіма засобами людину, епоха Відродження зображала її як божественну істоту, наближала її до Бога, а Бога до людини. Але це вже не язичницьке суперництво з богами, не політеїзм на тлі небуття людини як мікрокосмічної цілісності, а монотеїзм людини як втіленої духовної енергії макрокосму. Звідси визначальна субстанційна характеристика людини – її діяльна творча сутність. Вона – не лише суб'єкт богопізнання, але також суб'єкт автономної творчої дії, об'єктом якої є, водночас, її власні потенції і потенції природи. Саме це сполучення потенцій породило Нову історію – історію людини-господаря, людини-перетворювача богом даної природи, оскільки сам Бог усунувся (фактично був усунений деїзмом) від подальшої творчої діяльності.

Істина належить не словам, навіть словам авторитетів; вона є постійним супутником внутрішніх діалогів-роздумів, діалогів-пошуків, отже, вона, висловлюючись у діалогах, *є мовчазною його супутницею*. У цьому полягав гуманізм не „професійної”, не „шкільної” філософії, через що її розвивали поети, чие покликання – пробуджувати життя душі в її облагороджених розумом античної філософії порухах. Схоластична латина не могла передати побудовану на міфопоетичному світоглядному підґрунті мудрість, якою й була філософія античності: це зумовило нові переклади давньогрецьких текстів на нову опоетизовану латину. (Зазначимо, що поезія в перекладі з грецької означає творчість). Причому, акцент робився на тому, що це тексти полемічної, а не канонізованої релігійною схоластиккою, мудрості. Саме вона увійшла в свідомість європейців завдяки філософам епохи Відродження, не відкинувши при цьому мудрості Стагірита.

Доступність нових античних філософських текстів формувала необхідність прояву свободомислення, а не підпорядкування індивідуальної думки канонізованому авторитетові. Тому відроджувався дух індивідуалізму, дух полеміки, для якого, як для духу, не може бути жодних позадуховних пізнавальних обмежень, навіть якщо це текст Святого Письма.

Індивідуалізм філософії Відродження полягав не лише у свobodі думки. Ще більшою мірою він виявлявся в художній формі, в якій сухій логіці силогізмів протистояла інтуїція з її метафоричними образами-символами, арсеналом яких стала міфологія з її індивідуалізованими асоціативними фантазіями, логічним чином трансформуючись в дух республіки як спосіб організації суспільно-політичного життя.

**2.** Біля витоків гуманістичної філософії Відродження знаходиться Данте Аліґ'єрі (1265-1321 рр.). Це майже сучасник і послідовник вчення

Ф.Аквінського, але є й суттєві відмінності. Він фактично обстоював теорію подвійної істини: для земного життя людині потрібні настанови філософії, причому не суто теологічного, а морально-етичного характеру і спрямування. Для життя загробного існують теологічно-церковні істини. Тому його філософія людська й людяна, а поезія пронизує традиційний теологічний виклад світобудови, людини. Природа – „мистецтво бога”, „діяння божественного розуму”. Людина – єдина істота, яка має дві кінцеві цілі: одна – прояв *власної* добротності, *власної* відповідальної волі; друга – неперевершене блаженство споглядання Бога у вічному й нетлінному неземному бутті. Тіло саме по собі не є джерелом гріха – все залежить від неї самої, від богорівності її цілей і життєвої мети. Адже людина створена не для тваринної долі, а заради доблесті і знання.

„Першим гуманістом”, поетичними творами якого захоплювалась тодішня, і не тільки, Європа, був **Франческо Петрарка** (1304-1374 рр.). Він писав не лише латиною – його „Книга пісень” видана народною мовою. Схоластика, на його думку, вбила живий дух античності, знищила дух мудрості і мудрість духу; натомість, вона породила безліч неуків, яким надавали статус мудрих лише за знання біблійних і церковних текстів, а не вміння отримувати нові знання. Витоки істинної мудрості він вбачав у духовних джерелах античності. Він виступав „не проти Аристотеля.., а проти дурних аристотеликів. Самого ж Аристотеля я ціную як найвеличнішого із людей, але – людиною”. Тому завдання філософії – зробити людину центром своїх постійних пошуків. Людина *не повинна втікати від світу*, як це роблять ченці (монахи), *а увійти у світ власної душі*, не відходячи від суспільства, а лише усамітнюючись у ньому.

Найбільшою мірою гуманістично-епікурейський етичний індивідуалізм проявився у творчості **М.Монтеня** (1533-1592 рр.). Життєвий досвід, до якого належить світо- і самопізнання, він вважав необхідною умовою подолання сили звичок і громадської думки, сформованих на філософії, яка служила церковним авторитетам і авторитетові Священного Письма і Священних Переказів. Ось чому „люди, які все зважають і оцінюють розумом, нічого не беручи на віру і не спираючись на авторитет, дотримуються дуже далеких від загальноприйнятих суджень” [33; 137-138], відчуваючи при цьому себе набагато впевненішими в свідомості і переконливішими в діях. Звичка заважає народній масі засумніватись в істинності тих забобонів, які їй накинула релігійно-церковна віра в неймовірні чудеса.

Людина значно більшою мірою природно-тілесна, ніж розумно-духовна істота. Тобто, свою сутність вона може побачити і пізнати швидше в суспільно-природному оточенні, аніж у релігійних текстах, які неодмінно апелюють до віри в чудесне, спекулюючи на вірі в безсмертя. „Презирство до життя – хибне почуття, адже врешті-решт воно – все, що у нас є, воно – все наше буття” [33; 139]. Ось чому „наші судження, наш розум і наші душевні здібності завжди залежать від тілесних змін” [33; 140].

Філософія, починаючи зі здивування, розвивається через дослідження і закінчується... незнанням. Щоб його (незнання) заманіфестувати, потрібні не

лише знання, але честь і благородство, які завжди втрачаються, коли людина догматично дотримується знань, утримуваних вірою. „Нелегко встановити кордони нашому розумові: він допитливий, жадібний і так же мало схильний зупинитись, пройшовши тисячу кроків, як і пройшовши п'ятдесят” [33; 140]. Треба постійно досліджувати те, що вже здавалось відомим в якості не-заперечної стини, – лише так можна подолати віру в чудеса і повернути людину до життя.

Отже, людина має покладатись на свої власні здібності, розвивати їх і досягати поставлених собою цілей, зіставляти їх зі здібностями й цілями інших людей, проявлених у процесі суспільного життя. З одного боку: „Кожному живеться добре чи погано залежно від того, що з цього приводу думає він сам. Задоволений не той, кого інші зараховують до вдоволених, а той, хто сам вважає себе таким. І взагалі, істинним і сутнісним тут можна вважати власну думку конкретної особи” [33; 61]. З іншого: „Не годиться завжди і у всьому триматися своєї вдачі та схильностей. Найважливіша наша здібність – це вміння пристосовуватись до найрізноманітніших звичаїв. Невпинно дотримуватись із власної волі або з необхідності одного й того ж способу життя – означає існувати, але не жити. Найкращі душі – ті, в яких більше гнучкості й різноманітності” [33; 359].

Це і є суспільне життя, в якому утверджуються найвищі життєві устремління людини, а не просто вищі метафізичні істини, які дискредитуються кожного разу, коли не усвідомлюються зусиллями індивідуального розуму і розуміння. Тому мова у Монтеня не йде про спрощення базових істин філософії заради їх омасовлення. Навпаки, він застерігає від рабства невігластва, за якого людина підпорядковує себе до- і позапізнавальним бажанням. Декілька його думок, корисних для нас нинішніх, хоча вони належать до XVI (!) століття.

„Для кожного, хто вміє належно оцінити свої можливості і певною мірою їх використати, розмірковування – могутній і повноцінний спосіб самопізнання;... „У цьому, – говорить Аристотель, – і полягає робота богів, яка породжує їхнє й наше щастя” [33; 360]. Щоб розвинути здібність до розмірковувань, потрібно багато читати, але не для пам'яті, а для підсилення навичок власного мислення. Адже „наш розум утверджується спілкуванням із розумом сильним і світлим”, тому „не можна собі й уявити, як багато він втрачає, як вульгаризується в повсякденному зіткненні та спілкуванні з розумом низьким і ущемленим. Це найзгубніша зараза” [33; 446].

Чому так? Чи не є це приниження будь-кого із співбесідників? Виявляється, що ні. В спілкуванні людина має мати одну мету, а саме: підвищення рівня власного мислення і розуміння, відтак – уміння діяти практично не лише завдяки навичкам індивідуального досвіду, але й завдяки соціалізуючій духовній силі історичного розуму. „Неможливо вести чесний та щирий діалог із дурнем. ..Вороже почуття викликають у нас спочатку аргументи супротивників, а потім і самі люди. Ми вчимося у суперечці лише заперечувати, а оскільки кожен лише заперечує і вислуховує заперечення, це призводить до того, що втрачається, нищиться істина. Тому Платон у своїй державі позбавляв права на суперечку людей з розумом ущемленим і нерозвиненим” [33; 449].

Як бачимо, філософія епохи Відродження, відроджуючи невичерпний духовний потенціал античності, сприяла формуванню гуманістичної свідомості, а через неї поступово і гуманізації суспільних відносин як відносин між людьми, які віру в Бога перетворюють на віру в себе, у реальність можливості бути рівними між собою у гідності й достоїнстві, а не рівності перед кимось і чимось, не однаковості для когось чи чогось.

3. Якщо людина гідний продукт боготворчості, то богопізнання стає тожним її самопізнанню, що не може не відтіснити Бога в пізнавальному процесі на другий план і наближати людину до себе самої як самоцінної й самозначимої, самодостатньої в своєму існуванні істоти.

**М.Кузанський** (1401-1464 рр.) не випадково свою головну роботу назвав „Про вчене незнання”. У ній чітко поставлена проблема незнання вчених на тлі всезнайства схоластичних богословів і простого люду. Знання є наслідком автономного пошуку відповідей на питання, які для людини мають онтологічне значення; навпаки, знання текстів ще нічого не дає для людини, яка їх має, але для якої вони не є спонукальними до дії. Перший тип знання є воістину філософським – він відкриває для людини безкінечну сутність духу (Бога); другий обмежує можливість пошуку межами догматичної думки того чи іншого авторитета, отже, не розвиває автономні пізнавальні здатності читача або ж слухача.

Головне в пізнанні полягає не в знанні текстів, а в знанні методу його отримання. Цьому сприяє пошук принципу світобудови, який би, разом із тим, був методом його використання в якості принципу світопізнання для конкретної людини. Для М.Кузанського це принцип тотожності абсолютного максимуму з усією можливою універсальною множинністю його проявів. Отже, у всьому – все, і все – у всьому. „Таким чином, в дійсності, максимум, як і мінімум, є найвищий граничний ступінь. ..Одиниця є начало будь-якого числа, оскільки вона – мінімум; вона кінець будь-якого числа, оскільки вона – максимум. Вона, отже, абсолютна єдність; ніщо їй не суперечить; вона є сама по собі абсолютна максимальність: всемилостивий бог” [2; 57].

Ця своєрідна математизація Бога призвела, однак, до великих відкриттів фактично в усіх галузях пізнання. Чуттєві образи мінливі, тож віднайти в них прообрази вічного і незмінного, яке тільки й може бути ціллю і метою наукового пізнання, дуже складно. Тому „єдність, рівність і зв'язок є одне і те ж. Це є та потрійна єдність, якій Піфагор... вчив поклонятись. Єдність є синонім від грецького слова *ον*, яке латиною перекладається *ens* (сущий), єдність і сутність. Бог є дійсно сама сутність речей, адже він – принцип буття і тому є сутністю” [2; 58].

Отже, образ Бога і сутність світобудови мають адекватне пізнавальне рішення на шляху раціоналізації, а не сенсуалізації пізнання, яка передбачає розумно-впорядкований (впорядкований розумом) стан чуттєвої свідомості, стан її сутнісної єдності, за якою пізнавальний розум творить чуттєву природу самої людини і вона відчуває на собі його благодатну духовну силу, на відміну від позапізнавальної ідеї духу афективного чуттєвого потягу, який тягне її в темряву тваринного існування. Тому це не абстрактний гуманізм, а цілком

конкретний, цілісний, людський і людяний, такий, який можна запропонувати іншим людям, але якому протидіяла схоластика церковного раціоналізму.

Нагадаю, що конкретне на рівні чуттєвого сприйняття – це окреме, на рівні чистого (= математичного) мислення – це цілісність світу, презентована і в ньому самому, і в кожному окремому. „Безкінечність примушує нас повністю подолати будь-яку протилежність”, а тому вся теологія „впливає із цього великого принципу. ..Насправді, хто розуміє це, розуміє все і перевершує всякий розум. ..У дійсності, оскільки бог є все, він – також і ніщо” [2; 59].

Не можна вважати випадковим, що математика, як сфера чистого від чуттєвої мінливості природних речей мислення, розвивалась у лоні теології. Як у математиці нуль і одиниця надають сенс усім її теоретичним конструкціям, так і в теології світ твориться богом, адже без нього вони – ніщо. Оскільки мислить окрема людина, вона обожнює мислення, яке відкриває їй сенс буття Всесвіту і її власного як причетного до універсальної всесвітньої множинності. А тому Бог, узятий як основа Всесвіту, не нищить і не принижує людину; навпаки, взятий із церковно-богословської догматики, робить її немічною, залежною від його свавілля, а не розуму.

Чисте мислення також передбачає віру в наявність аксіоми як початку свого саморозгортання в теоретичну конкретну цілісність. Бог і є аксіома, віра в яку породжує людину як розумну, а тому боговідповідну, істоту. „Кожна людина, якщо бажає піднятися до пізнання будь-чого, з необхідністю повинна вірити в те, без чого вона не може піднятися”. Самої любові як принципу всесвітньої взаємопов’язаності всього зі всім недостатньо – вона не може пояснити множинність, адже все має бути одним-єдиним. Цей недолік компенсує віра, яка включає в себе все умодосяжне. „Розум, на противагу цьому, є те, що включає віра. Розум спрямовується вірою, а віра розкривається розумом. Де немає здорової віри, там немає і справжнього розуміння” [2; 73].

Аналогічні думки, звичайно, з певними відмінностями, можна знайти й у всіх інших діячів епохи Відродження. Так, **Леонардо да Вінчі** (1452-1519 рр.), підкреслюючи вирішальне значення чуттєвого досвіду для пізнання, все ж наголошував: „Жодне людське дослідження не може вважатись істинною наукою, якщо воно не пройшло через математичні докази” [2; 86].

Саме вони здатні подолати нічим, окрім галасу і крику, не підкріплені аргументи церковних авторитетів. Логіка математичних доведень не допускає дво- та багатозначності, невизначеності, тому припиняє схоластичні суперечки назавжди. Пізнання починається з відчуттів, але природа містить безліч причин, які не є надбанням досвіду сприймання. Так з’являється потреба в теоретичному (= математичному) пізнанні, яке породжує досвід мислення, здатне знайти собі предметно-практичне втілення. Релігійні істини, на думку Леонардо, не можуть вважатись науковими: не будучи даними в досвіді відчуттів, досвіді чуттєвого сприймання, вони не можуть пройти математичної достовірності.

Справа, таким чином, в органічному поєднанні наукової теорії, підкріпленої математично, і практики, підкріпленої досвідом чуттєвого сприймання-переживання. „Завжди практика повинна вирости на хорошій

теорії. „Наука – полководець, практика – солдати” [2; 87]. Саме ж лише посилення на авторитет думки демонструє можливість пам’яті, а не розуму того, хто на неї посилається.

Геліоцентрична система **М.Коперніка** (1473-1543 рр.) також наслідок зусиль чистого математичного мислення, яке, не довірившись безпосередності чуттєво-споглядальної свідомості, але довіряючи аксіомі розумної впорядкованості світу, відкрило істину світобудови. У посвяченні папі Павлові III він писав: „Математичні предмети пишуться для одних математиків, а ті... будуть тієї думки, що мої дослідження можуть приносити користь церкві...” [2; 120]. Це справді так, але до цього церковні діячі католицизму дійшли лише у ХХ ст., коли Папа Іоанн Павло II офіційно вибачився за минулі злочини церкви і визнав божественний статус науки й філософії.

Нарешті, **Дж. Бруно** (1548-1600 рр.) фактично довершив розумно-математичний напрямок обґрунтування сутності Бога, Природи і Людини, тому церква так жорстоко обійшлася з ним. Він виходив із того, що Всесвіт єдиний, безкінечний і тому нерухомий. Все – єдине і, отже, в єдності можна все пізнати: „Хто хоче пізнати найпотаємніші основи природи, нехай розглядає і спостерігає мінімуми і максимуми протиріч і протилежностей. Глибинна магія міститься в умінні вивести протилежність, попередньо знайшовши точку об’єднання” [2; 166]. Саме цьому, зазначав він, учив Кузанський; а загалом вчить не церква, а розум, в якому знаходять вирішення всі проблеми, оскільки він поєднує і єднає в собі всі протилежності, він знає всю їх визначеність від максимуму до мінімуму і навпаки.

Людина, безумовно, є суб’єктом пізнання. Але вона може стати ним лише за умови погляду на себе як на втілену єдність максимуму і мінімуму. „Почуття не бачать безкінечності”, вона не є їх об’єктом. Їх призначення в тому, „щоб збуджувати розум; .. адже почуття, якими б вони досконаліми не були, не бувають без деякої каламутної домішки. Ось чому істина походить від почуттів лише незначною часткою, як від дуже слабкого начала, але вона не міститься в них. – А у чому? – Істина міститься в чуттєвому об’єкті немовби у дзеркалі, в розумі – засобами аргументів і розмірковувань, інтелекті – засобами принципів і висновків, у духові – у власній і живій формі” [2; 166].

Математизація філософії у вигляді діалектичної опозиції „мінімум – максимум”, „нуль – одиниця”, поза всякими сумнівами, сприяла не лише вищенню людського духу, самої людини як найвищої й самодостатньої цінності, але й осягненню Всесвіту в якості Універсуму, дотичного не лише для органів відчуттів, але й для мислення, яке осмислює його як безкінечність і вічність, тобто як світовий розум. „Всезагальний розум – це внутрішня, найреальніша і спеціальна здібність і потенційна частина душі світу. Це є єдине тотожне, що наповнює все, освітлює Всесвіт і спонукає природу породжувати як належить свої види і, таким чином, має відношення до породження природних речей, подібно до того, як наш розум відповідно породжує розумні образи” [2; 156-157]. Всесвіт єдиний і універсальний у своїх проявах, а не один, адже єдине як начало і причина всього розпросторене й протяжне саме в математизованому духові, який інтегрує все в межах від нуля (начала) до

одиниці – причини як субстанції всесвітнього розуму у вигляді Бога.

У зверненні „До свого духу” Д.Бруно наголошує:

„Сміливо злітай у височінь, у віддалені сфери природи,  
Бо поблизу божества ти запалаєш вогнем” [2; 156].

Два числа, якими оперує філософія, це дві субстанції, а саме: матерія і форма. Третє число – те, що їх з’єднує в будь-якому предметі, явищі, стихії. „Протилежності збігаються в єдиному; звідси неважко вивести, в кінцевому підсумку, що всі речі суть єдине, як всяке число, рівною мірою парне й непарне, кінечне й безкінечне, зводиться до одиниці” [2; 165]. Саме в началі єдині й тотожні пряма і крива, любов і ненависть, отрута і ліки тощо. Якщо так, тоді „Всесвіт єдиний, безкінечний, нерухомий”, отже, для нього непотрібно шукати першодвигун. „Безкінечні світи, що містяться в ньому, якими є землі, вогні та інші види тіл, які називають зірками, всі рухаються внаслідок внутрішнього начала, яким є їх власна душа.., а тому даремно розшукувати їх зовнішній двигун” [2; 163, 168].

Таке розуміння Всесвіту не передбачає наявності в ньому якогось фіксованого одного центру. Все єдине і центральне, оскільки причетне до єдиного начала і єдиної причини, все є єдиносущим. У Всесвіті людського суспільства це означає право кожної людини бути в ньому і для нього центром його існування, право мати свободу вибору власного напрямку суспільного життя, обов’язок перед авторитетами, але й право на власне дослідження змісту їх вчень. Якраз таке звернення до авторитетів античної філософії дало потужний духовний сплеск у всій Європі, який і отримав назву Ренесансу або Відродження. Біля витоків цієї епохи, зазначав Ф.Енгельс, були титани думки, бо спирались вони на титанів античності.

Отже, животворний дух є істиною і світобудови, і світопізнання. Тому сутність людини – духовно-практична діяльність, творчість і жоден філософ, починаючи від Платона й Аристотеля, визнаючи існування Бога, не заперечував необхідності для неї мати свободу вибору, свободу діяльності, свободу мислення.

Епоха Відродження, таким чином, відродила в правах істинне, а не ідеалістично-схоластичне, розуміння духу як енергії, тобто діяльної сили, яка є світотворчою дією. Саме тому розуміння трансформувалось в уміння діяти автономно, але світовідповідно. Проте це вже епоха Нової історії зі специфічними для неї філософськими пошуками.

**4.** Епоха Відродження, органічно трансформувавшись в епоху Гуманізму, не лише сприяла Реформації й готувала Просвітництво, але й висунула на передній край суспільного життя політико-правову проблематику. Релігійне життя все більшою мірою ставало справою приватною, а потреба обґрунтування цивільних засад громадського життя набувала все більшого значення. Тож подивимось на думки щодо сутності держави та правового забезпечення суспільства у творчості видатних мислителів аналізованого періоду.

Звичайно, що почати слід із **Н.Макіавеллі** (1469-1527 рр.), твір якого „Государ” („Князь”) відіграв видатну роль у розробці теорії держави. Його підхід ґрунтується на незмінності природи людини і, відповідно, на циклічній

повторюваності основних закономірностей суспільно-політичного розвитку, які він визначає як Фортуна-Необхідність. Ось якраз їй і повинен протистояти розум правителя, спроможний зупинити розпад держави, оскільки така небезпека для неї існує постійно.

Існує „три роди урядів – Монархія, Аристократія і Народне Правління; з цих трьох видів правління повинні яке-небудь вибрати ті, кому доводиться влаштовувати правління в місті, надаючи перевагу правлінню, яке видається їм найбільш зручним” [30; 118-119]. Оскільки йдеться про вибір, зрозуміло, що найкращим чином його може здійснити розумна людина, така, якій відома історія політичного життя народів і яка має волю (і доблесть) втілити історичний досвід у вигляді державотворчого уроку з нього. Як правильні (щойно названі), так і неправильні (тиранія, олігархія, охлократична анархія і розпушта) форми правління з легкістю переходять одна в іншу. Ось чому „мудрі законодавці... уникали слідувати виключно якому б то не було з цих порядків, віддаючи перевагу змішаному, який здавався їм тривалішим і міцнішим, тому що, співіснуючи разом, Монархія, Аристократія і Демократія могли б зручніше спостерігати одна за іншою” [30; 120-121]. Отож, праця „Государ” побудована у вигляді показу позитивного досвіду ефективного функціонування держави у найскрутніші моменти її існування як головного політичного інструмента суспільства і порад, як потрібно діяти в певній ситуації на день нинішній.

Якщо держава – найвища мета, найефективніша форма забезпечення народної цілісності, будь-які засоби для її збереження допустимі. Це і є знаменитий макіавеллізм – „ціль виправдовує засоби”. Ціль – збереження держави – постійно ставить государя перед необхідністю вибору із широкого спектра моральних опозицій. „Всякий... погодиться, що було б гідним найбільшої похвали, якби знайшовся князь, який зі всіх... властивостей мав би лише ті, що вважаються хорошими. Оскільки ж не можна ані володіти всіма ними, ані цілковито проявляти їх, тому що цього не допускають умови людського життя, то князь повинен бути настільки мудрим, щоб уміти уникати безслав'я таких пороків, які позбавляли б його держави, тих пороків, які не загрожують його правлінню, він зобов'язаний остерігатись, якщо це можливо; якщо ж він не в змозі це зробити, то може без особливих сумнівів дати собі волю. Нарешті, нехай він не страшиться поганой слави тих пороків, без яких йому важко спасти державу; адже якщо належно вникнути у все, то знайдеться щось, що видається чесною, але вірність їй була б смертю князя; знайдеться інше, що видається пороком, але, йдучи за ним, князь забезпечує собі безпеку і благополуччя” [30; 79].

Ще раз потрібно наголосити, що в контексті епохи, яка відроджувала розум і мудрість античної філософії, не слід засуджувати такі міркування. Адже розум як загальна духовна основа світу не є надбанням кожного індивіда як члена суспільного загалу. З його (розуму) точки зору найкращою правильною формою правління є монархія – лише „моніст” не має гріха пороків: для цього потрібно хоча б двоє. Тому государ як центр держави, її ядро оберігає не свою владу, а владу моністичного розуму, в якого немає протилежностей добра і зла,



а є одне благо. „Держава це Я” – цілком справедливий вислів у вустах розумного й вольового правителя, про якого і йдеться у Н.Макіавеллі.

Поради князеві, які дає Н.Макіавеллі у своїх творах, не завадили йому гідно оцінити роль і місце народу в політичному житті суспільства. Народ у своїй більшості опікується збереженням свободи, ніж влади, а тому завжди захищатиме її і підтримуватиме правителя, який діє відповідно до цих його устремлінь. Тобто, концепція Макіавеллі поєднує в собі сильну владу однієї особи і громадянську активність переважної більшості населення країни. Це та форма, яку нині ми називаємо сильною президентською республікою.

Не можна, говорячи про політико-правові ідеї Відродження, оминати **Т.Мора** (1478-1535 рр.) та його опис „найкращого облаштування держави” на острові „Утопія”. У цій „Золотій книзі” справді є корисні ідеї, до втілення яких у дійсність суспільство поступово приходить. Перерахуємо основні з них.

Перша. Держава є, головним чином, інструмент управління сукупністю суспільних проблем, а не засіб завоювання і збагачення якоїсь частини суспільства.

Друга. Держава не може по відношенню до своїх громадян застосовувати виключно каральні засоби впливу, особливо ж смертну кару.

Третя. Держава має всіляко турбуватись про підвищення науково-освітнього рівня громадян за рахунок скорочення часу на обов’язкову працю заради забезпечення належного рівня матеріального добробуту.

Четверта. Обов’язкова праця оберігає від лінощів і антигромадської асоціальної діяльності; таку ж мету переслідує й обов’язковість впливу держави на вільний час.

П’ята. Держава свідомо й цілеспрямовано формує духовно освічену інтелектуальну еліту в якості провідної верстви суспільства і самої держави.

Шоста. Органічна єдність релігійної, філософської та моральної свідомості як основа народної свідомості та державної політики в сфері освіти і виховання.

Сьома. Всіляке сприяння громадсько-корисній діяльності людей, підтримка державою конструктивної політичної активності громадян.

Восьма. Держава управляється законами, кількість яких, по-перше, невелика, по-друге, вони зрозумілі для переважної більшості простого люду, по-третє, в першу чергу нагадують про обов’язки, що, безумовно, сприяє формуванню державницько-політичній і правовій свідомості та громадянському станові суспільства.

Дев’ята. Держава дуже негативно ставиться до пропагування експансіоністської мілітаристської свідомості, зосереджуючи увагу населення на внутрішніх проблемах.

Десята. Широка свобода релігійних поглядів, але повне заперечення самої можливості атеїстичного світогляду: „Хто мислить інакше (не вірить у безсмертя душі – Ж.В.), вони (утопійці – Ж.В.) не визнають за людину, адже така особа прирівняла величну частину своєї душі до презирливої й ганебної плоті тварин. Таку людину вони не вважають навіть громадянином, оскільки

вона, якщо б її не утримував страх, не ставила б ні в що всі статuti і звичаї” [2; 110]. Такі люди – поза суспільно-політичним державним життям.

Можна припустити, що занадто негативне ставлення утопістів, Т.Мора зокрема (чи найперше), викликане занадто швидкими темпами впровадження в суспільне життя Англії приватної власності та повним ігноруванням державою (знаттю) інтересів безземельної більшості простого люду, в якого землю забирали примусово. Проте ніщо не заважає бачити в концепції Т.Мора проект майбутньої соціально орієнтованої правової держави, яка на початку ХХІ ст. у багатьох країнах стала дійсністю.

Французький політичний мислитель **Ж.Боден** (1530-1596 рр.) цікавий не лише розробкою вчення про державу, але й концепції географічного детермінізму, яка пояснювала особливості суспільного розвитку різних народів залежно від кліматичних умов життя. Її специфіку він визначав за критерієм географічної широти і, відповідно, зміни температури. „Сила внутрішнього тепла... робить більш загартованими і міцними тих, хто знаходиться на півночі, ніж тих, хто перебуває на півдні”. Цими обставинами, вважає він, можна пояснити те, що „найбільші імперії завжди розповсюджувались на південь і майже ніколи не розширювались із півдня на північ” [2; 142].

Тісно пов'язані між собою тіло і дух, володіючи протилежними властивостями, також можуть пояснити те, чому імперії, які завойовувались мужніми, сміливими і хоробрими воїнами, не могли ними утримуватись тривалий час – їм не вистачало мудрості, подібно до того, як сильним духом не вистачало сили для захисту своїх територій від варварів. „Але існує третя раса людей, що володіє найшляхетнішою здібністю – умінням підкорятись і карати людей, що володіють достатньою силою, аби не піддатись на хитрість південних, і належною мудрістю, аби впоратись із грубою силою скіфів”. „Лише тому, що скіфи майже завжди ненавиділи писемність (*litteris*), а південні – зброю, ні перші, ні другі ніколи не могли заснувати великі імперії. Навпаки, римляни уміли вправлятись і в тому, і в іншому з великим успіхом, завжди турбуючись про те, щоб, як радив Платон, поєднувати гімнастику і музику. Вони отримали від греків, як паладіум, право і літературу, тобто секрет громадянського життя; від карфагенців і сицилійців вони успадкували науку кораблеводіння, а самі римляни у безперервних війнах оволоділи наукою воєнної справи [2; 142].

Між крайнощами північних народів, схильних до жорстокості, та південних, схильних до споглядань і характерних для них метафізичних відкриттів у вигляді математики, астрономії, астрології, релігії, знаходяться народи середньої зони. Саме від них „походять установи, закони, звичаї, адміністративне право, торгівля, господарство, красномовство, діалектика і, нарешті, політика” [2; 143]. Ці народи – Мала Азія, Греція, Асирія, Італія, Франція і Верхня Німеччина.

Якою ж є політична доктрина француза Бодена? Він справді вважається одним із найперших класиків теорії держави, адекватної потребам Нового часу, побудованої, як можна бачити, на вченні Аристотеля. „Держава є здійснення суверенною владою справедливого управління багатьма родинами і тим, що

перебуває в їх спільному володінні” [2; 144]. Держава походить або від сім’ї, або від суспільного договору між ними, або ж від колонії, здатної бути самостійною у своєму існуванні. Але в усіх її типах присутні примус більш сильних чи добровільна передача повноважень однієї частини населення іншій.

Що стосується правителя, то найкраще для держави, щоб він був мудрим. Лише він і подібні йому за розумом люди „згідні між собою в тому, що найвище благо приватної особи те ж, що найвище благо держави, і не роблять ніякої різниці між добродесною людиною і хорошим громадянином” [2; 145]. У цьому й полягає суть справедливого управління державою, яка має бути чимось на зразок освіченої абсолютистської монархії, в якій розум монарха оберігає і його, і народ від свавілля. Ж.Боден визнає, що це велика рідкість у реальній історії, але до цього потрібно мати постійне устремління.

Держава має будуватись не на спільній власності, як хотів Платон, бажаючи позбутись руйнівної, на його думку, для її існування психології „моє і твоє”, а на приватній. Без неї втрачається „єдина ознака держави: якщо немає нічого, що належить кожному, то немає й нічого, що належить усім; якщо немає нічого приватного, то немає й нічого спільного” [2; 146]. Від психології спільності всього для всіх походять всі злочини і моральна деградація. Ось чому „держави влаштовані богом також і для того, щоб надати державі те, що є суспільним, а кожному – те, що є його власністю” [2; 147]. Тобто, суспільна природа людини проявляється мірою того, наскільки вона виявляє себе як громадянин – суб’єкт державотворення, оскільки саме держава забезпечує захист і охорону особистої власності. Тому дуже „обманюються ті, хто думає, що завдяки спільним справам і спільності майна їм буде надаватись більше турбот. Зазвичай спостерігається, що кожен нехтує спільними справами, якщо з них не можна добути користі особисто для себе” [2; 147].

Знаючи психологію людини, суверенний правитель буде керуватись розумом як субстанцією народної цілісності, а не міркуваннями якоїсь частини суспільства. Тільки це збереже його від спротиву з боку народу, який прихильно буде ставитись до самої держави.

Деякі інші думки з приводу соціально-політичних та економічних підвалин державного життя розробив **Т.Кампанелла** (1568-1639 рр.). У місті „Сонця” держава абсолютно домінує над громадянином, підпорядковуючи собі його приватні інтереси. Але якість цих інтересів – найвища. Громадянин зобов’язаний бути всебічно розвиненим, що, звичайно, йде йому на користь. Такого підходу вимагала об’єктивна суспільна ситуація – кожен повинен був бути активним, адже утверджувались принципово нові економічні й політичні конкурентні відносини, які вимагали радикальної зміни психологічних мотиваційних установок поведінки. Оскільки людині здолати патерналістські домінанти досить складно, до цього її примушує держава.

Править містом „Сонця” священник, або ж Метафізик. При ньому три співправителі – Міць, Мудрість і Любов. Перший править питаннями війни і миру. Другий вільними мистецтвами, ремеслами та різними науками, на чолі яких стоять Астролог, Космограф, Геометр, Історіограф, Поет, Логік, Ритор, Граматик, Медик, Фізик, Політик, Мораліст. Всі вони вчаться у єдиної книги,

що має назву „Мудрість”. Третій опікується тим, щоб шлюб засновувався на любові й доборі найкращих шлюбних пар для якісного народження дітей. Всі рішення приймаються цими чотирма особами при вирішальному слові Метафізика.

Кампанелла, і це потрібно мати на увазі, спеціально попереджає читача про те, що описує „Державу не як державний устрій, даний Богом, а відкрити засобами філософських умовиводів, виходячи при цьому з можливостей людського розуму, щоб показати, що істина Євангелія відповідає природі” [2; 187]. Тобто, людина має орієнтуватись на певні ідеали як зразки для наслідування, позаяк держава будується спільними розумними зусиллями як громадянське суспільство. Тому в ній все підпорядковане розвитку наук, мистецтв, ремесел, навчальних закладів, які б давали можливість людям вдосконалювати свій розум та практичні уміння.

Джерело розбрату в суспільстві Кампанелла вбачав у схильності людей до жадібності, яка, в свою чергу, йде від егоцентризму. Тому вважав, що Держава має ґрунтуватись на природному праві, згідно якого „все є спільним”. Отже, приватної власності не повинно бути як економічної основи державного життя. Тут, мабуть, найбільш вразливе місце в його філософських умовиводах: природне право він виводить зі способу життя тварин, людина ж не є твариною. До того ж саме у них діє закон природного відбору – право сильного і одного. Таким суб’єктом силового примусу і стала „Держава Сонця”, хоча саме мислитель цього й не бажав. Проте це примус до всебічного й гармонійного розвитку здібностей людини, яка не завжди має волю до цього.

### **План семінару**

1. Специфічні особливості філософії Відродження порівняно із середньовічною схоластикою.
2. Гуманістична спрямованість філософських поглядів поетів епохи Відродження. Етична філософія М.Монтеня.
3. Проблеми теорії пізнання у філософії М.Кузанського, Л. да Вінчі, Д.Бруно. Політико-правові погляди мислителів Відродження: Н.Макіавеллі, Т.Мор, Ж.Боден, Т.Кампанелла.

### **Методичні поради до семінарського заняття**

1. Попрацюйте над терміном „Відродження”, знайдіть якнайбільше визначень епохи, яка отримала таку назву. Це потрібно тому, що сучасний стан нашого суспільства потребує відродження. Знайдіть певні аналогії європейського Відродження і нинішнього українського.

2. Знайдіть можливість прочитати оригінальні твори Н.Макіавеллі та спробуйте визначити, якою мірою його аналіз методів управління державою і суспільством придатний для сучасності. Використайте знання попередніх тем для здійснення власного філософського аналізу тих же ситуацій, які аналізує Н.Макіавеллі.

3. Спробуйте, використовуючи знання суміжних суспільно-гуманітарних дисциплін (основ економічної теорії, правознавства, політології, соціології), оцінити те, настільки, порівняно з практикою соціалістичного й комуністичного будівництва в колишньому СРСР, були „утопічними” теоретичні роздуми Т.Мора й Т.Кампанелли.

## Питання до змісту філософії Відродження

### I

1. Чому виникла потреба у відродженні античної філософії? Назвіть основні чинники, які зумовили процес оновлення.
2. Яким чином пантеїзм і деїзм відродив античну філософію і створив нову суспільну ситуацію?
3. Які відмінності між пантеїзмом і деїзмом мають принципове значення?
4. Чому оновлення філософії йшло не від філософів, а від митців, найперше – поетів?
5. На Вашу думку, чи не став Гуманізм, як наслідок Відродження, апологією тілесних потреб людини, оскільки релігійною філософією вони засуджувались?
6. Разом із народною мовою, на Вашу думку, чи наближається філософія до народної свідомості? Які тут можуть бути варіанти?
7. Що дає людині істина як мовчазна супутниця діалогічних (із ким?) міркувань?
8. Виходячи із сучасних реалій, як би Ви оцінили возвеличення людини в епоху Відродження й Гуманізму?
9. Чому саме філософія Епікура знайшла собі найбільшу прихильність? Чи була вона сприйнята адекватно? У чому Монтень вбачав недоліки релігійної версії моралі порівняно з філософською етикою Епікура? Поясніть, у чому Ви вбачаєте різницю між мораллю та етикою, оскільки їх спорідненість аксіоматична?
10. Чи є масова людина суб'єктом розуму? Про яку людину вів мову Монтень?
11. Як можуть роздуми змінити людське тіло?
12. З огляду на думки Монтеня щодо засобу досягнення щасливого життя, як можна оцінити „страждання” наших сучасників, які всім і всіма незадоволені? Як їх вилікувати?
13. Як підняти суспільство до рівня філософії, якщо адекватно зрозуміти філософа буденна свідомість неспроможна, від чого він впадає у відчай щоразу, як із нею спілкується?
14. Який розум „ущемлений і нерозвинений”?
15. Як Ви розумієте рівність у честі, гідності, достоїнстві?

### II

1. Чому вчений той, хто не знає, а не той, хто знає? (Позиція М.Кузанського). Що і чого не знає вчений?
2. Яким чином суще отримує своє істинне математичне обґрунтування?
3. Який пізнавальний недолік у чуттєвого сприйняття?
4. Яким чином мислення з'єднується з вірою? Яка якість віри робить її пізнавальним засобом?
5. Що для аргументації істинності суджень, на думку Леонардо да Вінчі, дають математичні докази?
6. Заснованість на чому робить теорію „хорошою”?
7. Яка користь церкві від математичних наук?
8. За що саме церква переслідувала Д.Бруно? (Відповідь шукайте у його вченні та найсучаснішій – після 1991 р. літературі). Чи були у церкви об'єктивні підстави для переслідування Д.Бруно, науки в цілому?
9. Чому потрібна „глибинна магія”, щоб знайти точку об'єднання протилежностей?
10. Яка домішка почуттів „каламутить” чистоту істин розуму?

11. Чи є принципова різниця у формулюваннях: „Всесвіт єдиний” і „Всесвіт один”?
12. Філософія Д.Бруно – це пантеїзм чи деїзм?
13. Чому всезагальний світовий розум причетний до розуму людини?
14. Як можна зрозуміти поетичну метафору Д.Бруно про те, що „поблизу божества ти запалаєш вогнем”?
15. Де і в якій формі (якому вигляді) існує єдине, в якому збігаються протилежності?
16. Чому для церкви деїзм більш сприйнятна, ніж пантеїзм, форма філософії?
17. З яких причин і в якій якості філософи визнають існування Бога?

### III

1. Яким чином і завдяки чому Відродження трансформувалось у Гуманізм, Реформацію, Просвітництво? Чому посилилась увага до суспільно-політичної та правової проблематики?
2. На яких засадах і чому на них Н.Макіавеллі будує філософію держави?
3. Чому „Монархії” слід надавати перевагу при виборі типу державного врядування?
4. Чому державу слід зберігати будь-якими засобами, коли їй загрожує смертельна небезпека?
5. Чи зникла держава з розпадом СРСР? Проаналізуйте з огляду на концепцію Макіавеллі.
6. Якщо народ більше любить свободу, ніж владу, для чого йому держава?
7. Чому, на думку Т.Мора, держава не може карати на смерть своїх громадян?
8. Що ж нереального в характеристиці держави – „Утопії”, адже важко щось заперечити, читаючи їх?
9. Чому, на Вашу думку, „Утопія” розташована на острові? Що це може означати?
10. Чому КПРС, з одного боку, пропагувала вчення соціалістів-утопістів, з іншого – майже нічого з їх пропозицій не втілювала в СРСР, тобто державі, яку вона творила монополю?
11. Чому Т.Мор переслідувався в тогочасній Англії?
12. Чи справді географічний фактор настільки важливий, як це доводить Ж.Боден?
13. Завдяки чому римляни, на думку Ж.Бодена, змогли створити потужну імперію?
14. Чому держава створюється або на примусі, або на добровільній передачі повноважень одних іншим?
15. Чому бути мудрим рівнозначно бути громадянином, бути державником?
16. Чому не має перспективи існування держава, економічною основою якої є колективна форма власності?
17. У чому суть суспільної природи людини?
18. Із яких міркувань, на Вашу думку, Т.Кампанелла ставив державу вище людини?
19. Так що ж таке „природне право”: це максими „все є спільним” чи „людина людині вовк”, про рівноцінність яких фактично йдеться у Кампанеллі?
20. Чому Кампанелла описує місто „Сонця”? Який сенс у цьому можна знайти? Позмагайтесь у кількості інтерпретацій і тлумачень.

## **Поставте якнайбільше запитань до наступних висловлювань**

„Я постійно повертаюсь до думки про нікчемність нашої освіти. Вона поставила за мету зробити не те що добропорядними й мудрими, а вченими, і вона досягла свого: вона так і не навчила нас осягати добропорядність і мудрість, йдучи за їх приписами, але ми назавжди запам'ятали походження й етимологію цих слів; ми вміємо відмінити саме слово, яке означає добродієність, але любити її ми не вміємо” (Монтень).

„Справжнім пороком потрібно вважати лише такий, який ображає свідомість людини і беззаперечно засуджується людським розумом, оскільки його потворність і шкідливість настільки очевидні, що праві, мабуть, ті, хто стверджує, начебто він є породженням, у першу чергу, глупоти й невігластва. Складно уявити собі, аби, познайомившись із ним, можна було б не зненавидіти його. Злоба найчастіше всмоктує в себе свою власну отруту й отруюється нею. Подібно до того, як виразка на тілі залишає після себе рубець, так і порок залишає в душі розкаяння, яке, постійно кровоточачи, не дає нам спокою” (Монтень).

„Світ наш – тільки школа, де ми вчимося пізнавати. Найважливіше не взяти призу, а проявити якомога більше вправності у змаганні” (Монтень).

„Нам ясно, що невидимий бог притягує нас до себе, спонукаючи світлом своєї благодаті. Його неможливо досягнути інакше, ніж якщо він явить себе сам. Але він хоче, щоб його шукали, і хоче дати шукачам світло, без якого вони не можуть його шукати. Ми вірно йдемо до досягнення премудрості, лише якщо сповнені найбільшого устремління до неї; шукаючи саме так, ми шукаємо на вірному шляху, де вона неодмінно відкриється, явивши сама себе. І для філософів, що не пошанували бога, не було іншого кінця, крім загибелі у своєму марнославстві” (Кузанський).

„Закон зобов'язаний говорити усім одним і тим же голосом, одна і та ж влада зобов'язана управляти всіма, як наказуючи, так і забороняючи; закони про прибутки, тяготи й образи зобов'язані керуватись одними й тими ж міркуваннями. Хто служить таким законам, того слід вважати справді вільним у тому сенсі, що він обирає рабство за законами, щоб мати можливість надовго зберегти свою свободу” (Моджевський).

„Не може бути такого, щоб держави добре управлялись без мудрості. Мудрість є начальниця і управителька добродієних вчинків і всіх чеснот. Із цих чеснот чотири є головними, а саме: невибагливість, справедливість, щедрість і мудрість. Усі вони найвищою мірою необхідні всім, хто бажає жити щасливо, але найперше царям, які управляють багатьма народами. Ніхто не може справедливо управляти другими, якщо він не здатний накласти вуздечку на власні пристрасті, якщо він несправедливий, слабкодушкий і немічний, якщо він неохоче наділяє зі свого людям шанованим, але незабезпеченим” (Моджевський).

„Теологи, не менш вчені, ніж благочестиві, ніколи не засуджували свободи філософів, а істинні, ввічливі та благопристойні філософи завжди сприяли релігії; адже і ті, й другі знають, що віра потрібна для настанов грубих народів, які потребують управління, а доведення – для тих, хто споглядає істину, хто вміє управляти собою та іншими” (Бруно).

## **Авторська підказка щодо можливих запитань. Візьмемо останній фрагмент**

1. Хто такі теологи? 2. Чи це одне і те ж, що й богослови? 3. Випадково чи закономірно статус теолога наділяється Д.Бруно ознаками вченості та благочестивості? 4. Чи справді не засуджували „ніколи”? 5. Якщо так, то чому? 6. Якщо ні, то з яких причин? 7. Чому ознаки філософа інші, ніж у теологів, адже в суті, в точці єднання – Богів, вони єдині? 8. Чи однаковою є якість знань у теологів і філософів? 9. Які й чому народи є „грубими”? 10. Хто може об'єктивно визначити якість народної вдачі? 11. Чому „грубі” народи нездатні до самоврядування? 12. Віра в що саме потрібна народів? 13. Чи можуть „грубі” народи усвідомити потребу в управлінні ними? 14. Якщо можуть, то чи сприймуть управління „чужинців”? 15. Якщо ні, то чи будуть позитивні наслідки? 16. Чи обов'язково управління собою породжує уміле управління „грубими” народами? 17. Епікур, на якого часто

посилається Бруно, вчив, що безпечне життя – непомітне. То чи з'явиться в істинного, ввічливого й благопристойного філософа потреба в управлінні іншими?

Спробуйте збільшити кількість запитань. Дайте письмову відповідь на них у контексті: а) думок самого Бруно, б) з урахуванням вже отриманих знань, в) під кутом зору власних міркувань – це буде творча робота. За умови, що Ви не забудете перед її написанням згадати зміст вищенаведеного посилання М.Кузанського і також попрацювали над питаннями до нього.



## ТЕМА 5. ЗАХІДНОЄВРОПЕЙСЬКА ФІЛОСОФІЯ НОВОГО ЧАСУ

### П л а н

1. Формування нової парадигми філософування.
2. Емпірична методологія пізнання Ф.Бекона.
3. Раціоналістична методологія Р.Декарта.
4. Співвідношення сенсуалізму і раціоналізму у творчості Т.Гоббса, Б.Спінози, Д.Локка і Г.Лейбніца.
5. Суб'єктивно-ідеалістична методологія Д.Берклі.

1. Сформоване епохою Відродження почуття людської гідності вимагало практичного втілення, тож не випадково філософські пошуки були спрямовані на чітке розмежування сутності вихідних понять, які б забезпечували індивіда ефективними засобами життєдіяльності.

На перший план вийшли такі проблеми:

1. Що є джерелом пізнання – природа, богословські, філософські, наукові тексти, духовний потенціал самої людини? 2. Що є об'єкт і суб'єкт пізнання? 3. Що має статус буття й небуття – об'єкт чи суб'єкт? 4. Що є суб'єктом пізнання? 5. Яка саме методологія – емпірична, сенсуалістична, раціоналістична, інтуїтивно-психологічна, інтуїтивно-трансцендентальна – може претендувати на статус суб'єкта пізнання?

Загалом епоха Нового часу під філософським кутом зору може бути охарактеризована як боротьба двох методів пізнання – емпіричного й раціоналістичного. Якщо брати XVII століття, коли вона була започаткована, то емпіричну методологію започаткував видатний англійський мислитель Ф.Бекон (див. наступне питання теми), а раціоналістичну видатний французький мислитель Р.Декарт (див. питання 3). Пізніше їх ідеї розвивали інші видатні мислителі, чий погляд різною мірою тяжіли або до принципів емпіризму, або ж до принципів раціоналізму. Ці принципи будуть викладені нижче, але суть емпіричної та раціоналістичної методології пізнання зводиться до наступного.

Буквально *емпіризм* у перекладі з грецької мови означає *досвід*, що його має кожна людина у вигляді знань, ґрунтованих на свідченнях органів відчуття. Ясна річ, що для філософії, яка, за визначенням Аристотеля, досліджує першопричини суцього, емпіричні знання не можуть мати статусу першопричин. Але філософія Середньовіччя, взявши за основу його вчення, фактично ігнорувала безпосередні життєві інтереси й потреби людини і суспільства. Не випадково, що Ф.Бекон виступив з критикою філософії Аристотеля й аристотелізму за властиву їм відірваність від буття в його первинній даності органам відчуття. Він розумів, що їх свідчення, звичайно, не дають знання про першооснови суцього, але розумів і те, що без них не можна стати на шлях пізнання природи як єдиного й первинного об'єкта пізнання, чого вимагала й суспільна ситуація – настав час матеріального виробництва на засадах ринково-конкурентної економіки. Тому вів мову про необхідність пізнавального спрямування органів відчуття на доцільно/пізнавально поставлений досвід сприйняття, результати якого мають оброблятися засобами

*індуктивного* мислення. Про це детальніше в наступному пункті.

*Раціоналізм* також у буквальному перекладі з латинської мови означає *розум, розумність*. У ХУІІ ст. це ще метод пізнання, який не відкидає його емпіричну основу, в чому ми можемо пересвідчитись із наведеного його чільним представником Р.Декартом визначення мислення та прийняття самоочевидної аксіоми. Він звернув увагу на суперечливість свідчень органів відчуття, яку засобами чуттєвого досвіду, хоча й доцільно поставленого, не можна подолати, отже, й відкрити істинні аксіоми. Останні можуть бути виведені засобами мислення, яке об'єктом свого пізнавального інтересу має обирати зафіксовану в науково-математичних та інших текстах суперечливість. Крім того, мислення здатне відкрити нові знання про суще засобами *інтелектуальної дедукції*.

У ХУІІІ ст. ці методи, як ми вже зазначили, були суттєво доповнені й вдосконалені, про що свідчить поява сенсуалістичної, інтуїтивно-психологічної та інтуїтивно-трансцендентальної методології, яку представили філософи Т.Гоббс, Б.Спіноза, Д.Локк, Г.Лейбніц, Д.Берклі та ін. Загалом ця дискусія між емпіризмом і раціоналізмом знайшла своє завершення у формуванні класичної німецької філософії Гегелем, який надав їй науковий статус, та філософському позитивізму на всіх його етапах, який орієнтувався на позитивне знання як знання в першу чергу чуттєво достовірне. Вирішувалась ця проблема також філософією марксизму, яка поєднала їх тим, що в основу теорії пізнання поклала суспільну практику.

**2. Ф.Бекон** (1561-1626 рр.) зайняв чільне місце в історії філософської думки як видатний мислитель, родоначальник емпіричної методології пізнання. Це справді так, про що свідчить сама назва його полемічної антиаристотелівської роботи „Новий органон”. Він вважав, що об'єктом пізнання є природа і що людина лише з неї може брати принципи і правила її пізнання. Все, що поза цим – джерело помилок, „Природа перемагається лише підпорядкуванням їй, і те, що у спогляданні виступає як причина, для дії виявляється правилом” [12].

Основа природовідповідної методології – істинна індукція. Але це не проста, а підпорядкована чітким пізнавальним цілям процедура. Перший шлях до істини: „від відчуття і частковостей до найбільш загальних аксіом” [15] і відкриття на їх основі, як на непорушній істині, так званих „середніх аксіом”. Другий – істинний – не допускає наявності будь-яких частковостей у сфері відчуття, не поспішає абстрагуватись від окремого й часткового, не залишає поза увагою щонайменших свідчень досвіду відчуття і сприйняття, а тому формулює загальні аксіоми, глибинні за суттю і змістом свого проникнення у світ і світло природи.

Це індукція, але така, що передбачає завершений досвід відчуття об'єктивного процесу. Перший шлях – поспішний і незрілий, адже допускає бачення природи, яке їй не відповідає; другий – дозволяє її тлумачити.

Перший шлях породжує певні усталені химерні види свідомості, які заважають розумному пізнанню природи, закриваючи для суб'єкта пізнання –

людини – розум природи.

Привиди (ідоли) **роду** вкорінені в самій природі людини. Відчуття не стільки міра речей, скільки міра чуттєвого стану самої людини, якою не можна міряти об'єктивний стан природи.

Привиди **печери** – помилки окремих людей, пов'язані зі специфікою їх власної природи і суспільного стану зі всіма цими наслідками.

Привиди **ринку** пов'язані з довільним і свавільним використанням слів, відповідним розумінню площі (натовпу), а не розумові понять, якими позначається сутність природи. „Слова просто гвалтують розум, все змішують і ведуть людей до численних і пустих суперечок і тлумачень” [20].

Привиди **театру** йдуть від наявності численних філософських шкіл, наукових аксіом, гіпотез і т. ін., які беруть свідомість у полон часто уявною доказовістю.

Суть істинної індукції зовсім не в голому емпіризмі, не у беззастережній довірі свідченням органів відчуттів про світ природних явищ і речей. „Найвірнішим чином витлумачення природи досягається засобом спостережень і відповідних доцільно поставлених дослідів. Тут відчуття судить про дослід, дослід судить про природу і про саму річ” [2; 23]. Краще, вважає Ф.Бекон, розсікати природу на частини, ніж відволікатись, абстрагуватись від неї.

Отже, емпіричний метод виходить **не із досвіду** чуттєвих свідчень, **а зі свідчень** доцільно (що ведуть до цілі пізнання і його об'єкта відповідним методом як суб'єктом, що має статус буття, в той час як поза ним об'єкт має для пізнання статус небуття) влаштованого **досліді** як основи і першоклітинки безперервного процесу дослідження. Емпіричне пізнання є істинним тоді, коли суб'єкт йде **за слідами** об'єкта, **яким є природа у досліді**, а не слідами свідчень свідомості самого суб'єкта про його душевний стан, який, поза сумнівами, пов'язаний із пізнавальною ситуацією, але не з самим об'єктом.

Найнепридатнішими для цілей пізнання є примари ринку. Некритичне ототожнення слів і понять породжує ту легкість, із якою люди натовпу „штурмують” недосяжні для них і важкодосяжні для вчених бастіони пізнання природи.

Що стосується самої філософії, то корені її хибності Ф.Бекон вбачав у софістиці, емпіризмі та забобонах. На них хворіла, на його думку, вся антична філософія, крім ранніх натурфілософів, не кажучи вже про середньовічну релігійно-філософську схоластику. Тому він своїм „Новим органом” намагався відродити **природну** (не штучну, не ідеологічну) філософію. Тільки вона може бути дієвою, якщо сполучиться з природознавчими науками, або ж вони повернуться до неї як до методології пізнання своїх об'єктів. У справі істинного пізнання не треба поспішати з отриманням плодів; **значення має світлоносність, а не плодоносність**. Досліді не є самоціллю, ціль – відкриття істинних причин і аксіом. Це можливо на шляху заборон для розуму перестрибувати через еволюційний розвиток природних процесів: „Ось чому людському розумові потрібно

надати не крила, а швидше свинець і ваги, щоб вони стримували всілякі стрибки і польоти” [2; 63].

Слід також відзначити, що істину Ф.Бекон тісно пов’язував із її корисністю для цілей людського життя в його духовних, а не матеріально-виробничих вимірах. „Сама ж практика має цінуватись більше як підтвердження істини, а не задля життєвих благ” [2; 77]. Адже влада людини над „речами полягає в одних лише мистецтві й науках. Над природою не володарюють, якщо їй не підкоряються” [2; 81]. Мудре застереження, яке, на жаль, як і всі інші, людство і народи, організовані як натовп, не чують через родові (ідоли роду) травми духу.

Потужною і сучасною є соціально-філософська спадщина Ф.Бекона. Говорячи про громадянські науки, він вважав їх складовими „вчення про взаємне поводження, вчення про ділові відносини та вчення про правління, або про державу. Адже існують три основні блага, яких люди очікують для себе від громадянського суспільства: позбавлення від самотності, допомоги у справах і захисту від несправедливості. Ось ці три види мудрості цілковито різні за своєю природою і досить часто відділені одна від іншої: мудрість спілкування, мудрість у справах, мудрість правління” [9; 438-439]. Тут слід звернути увагу на розташування основних видів мудрості: етика визначає як спосіб ведення справ, так і принципи облаштування держави, форми її політичного устрою та управління. Тобто, на одвічне питання про моральні засади політики він відповідав категорично: вона має бути порядною. Звідси важливість етичного виховання як громадян, так і, особливо, правителів, політичних діячів; але звідси також і складність етичних проблем – вони вимагають і потребують щирості внутрішніх переконань, є той час „як громадянська наука не вимагає нічого, крім зовнішньої порядності, якої для суспільства цілком достатньо. Тому нерідко трапляється, „що і при хорошому правлінні часи можуть бути тяжкими” [9; 438].

В управлінні державою має верховенствувати право, тому що досить часто звичайне насильство оформлюється у вигляді закону. А рівність перед ним не породжує, на переконання Ф.Бекона, правову рівність. Закони нерідко приймаються не в силу суспільної необхідності, а через наявність прецеденту. Лише основоположні закони мають підтримувати суспільне право. Це своєрідні „закони законів”, які ніколи не потрібно буде відмінити, як це робиться із законами, що обслуговують прецедентне право. „Закон можна вважати хорошим у тому випадку, якщо його точний смисл, якщо його вимоги справедливі, якщо він легкий у виконанні, якщо він узгоджується з формою держави, якщо він породжує чесноти у громадян” [9; 508].

Ф.Бекон, як і Н.Макіавеллі, дещо пізніше Т.Гоббс, виходив із приналежності держави до найнеобхіднішої основи цивілізованого існування народів. Тому покладав відповідальність за її стан на мудрість правителя. Найбільша загроза – голодні бунти. Але „нехай жоден правитель не надумає судити про небезпеку невдоволення по тому, наскільки воно справедливе; адже це б означало приписувати народові надмірну розважливість, у той час, як він досить часто чинить спротив своєму власному благу; нехай не судить про

небезпеки і по тому, настільки великими є насправді кривди, що породили заворушення, тому що те невдоволення найнебезпечніше, в якому страх сильніший від інших почуттів: „*Dolendi modus, timendi non i tem*” („Тільки для печалі є межа, а для страху – ніякої”) [8; 382].

Для недопущення повстань і заворушень потрібно вдосконалювати як політико-правові, так і економічні засади держави, а саме: розширювати торгівлю, мати позитивний торговельний баланс, сприяти розвиткові власного виробництва, приборканням розкоші й марнотратства прийняттям відповідного законодавства впроваджувати політику державного регулювання цін на продовольчі товари, підтримувати землеробство, зменшувати податки і величину митного збору тощо. Але особливого значення має набути недопущення надмірної кількості знаті, існування якої на тлі бідності й зубожіння народу викликає у нього найбільше невдоволення і є також найбільшою загрозою для держави. Тому держава – монарх, король – тільки в простому народі має свою опору: він, будучи інертним у своїх практичних діях, досить рідко посягає на інститути влади, в той час як знать мріє про неї і може провокувати на бунти не заради народного блага, а своїх владних амбіцій. Відтак: „Дарувати народові деякі вольності, можливість приносити скарги й висловлювати невдоволення (тільки б це проявлялось без зайвого нахабства і погроз) також буде рятівним заходом” [8; 384].

Цікавими й, головне, сучасними є міркування Ф.Бекона про інтереси політичних партій. Правитель не зобов'язаний йти в фарватері партійних інтересів, а лише загальнодержавних. Враховувати слід ті інтереси, які є спільними для всіх партій чи окремих осіб. Партійні інтереси об'єктивні тією мірою, якою вони репрезентують інтереси певних верств населення, адже партії ближче до них, ніж органи влади, до яких простий народ відноситься з деяким острахом. „Діяльність партій під владою монархії мають бути (якщо говорити мовою астрономів) подібних рухові нижчих орбіт, які можуть мати і власний рух, але, разом із тим, бути втягненими у вищий рух – „*primum mobile*” [8; 470].

Цілком очевидно, що спадщина Ф.Бекона має сучасне звучання і може бути корисною не лише в суто філософському аспекті. Це, до речі, стосується філософської спадщини загалом.

**3. Р.Декарт** (1596-1650 рр.) розвивав дещо інший напрямок філософської методології. Його, якщо можна так висловитись, емпіризм носив раціоналістичний характер. Він, як і Ф.Бекон, вважав чуттєві свідчення недостатніми для того, щоб на їх основі формувати методологію пізнання істини. Це мають бути якісь вихідні начала, по-перше, настільки чіткі, виразні й самоочевидні, щоб людський розум при уважному розгляді не міг засумніватись в їх наявності, „по-друге, пізнання всього іншого повинно залежати від них так, що хоч начала і могли бути пізнані поза пізнанням інших речей, проте, навпаки, ці останні не могли б бути пізнані без знання начал” [2; 233].

Можна сказати, що для Р.Декарта плодоносність результатів пізнання

збігається зі світлоносністю розуму як істини буття і сутності мудрості, знання й відкриття якої і є предметом філософії. Він надає безумовний пріоритет природному розумові, оскільки той не захаращений у своєму світлі темрявою хибних учень і **дедукція з нього** не потребує якихось надзусиль, а є **самоочевидною**. Відповідно до такого підходу Картезій розподіляє мудрість на три ступені пізнання.

Перший „містить тільки ті поняття, які завдяки власному світлові настільки ясні (виразні), що можуть бути набуті і без роздумів. Другий ступінь охоплює все те, що дає нам чуттєвий досвід. Третій – те, чому навчає спілкування з іншими людьми” [2; 234], включаючи досвід спілкування через мудрі книги їх авторів, оскільки вони нею володіють.

Цивілізованість суспільства Р.Декарт безпосередньо пов’язував із тим, настільки його духовне життя просякнуте філософським розумом і його інструментом – мисленням. Філософія здатна вирвати народи зі стану дикунства і варварства за умови, коли народ філософує, а правителі – філософи.

Виходячи з цього, як самоочевидну аксіому обрав відоме визначення сутності людини: „Мислю, отже, існую”. Звідси спрямованість його філософських зусиль – пошук основ, правил, методів для розуму в його пошуках істини.

До **основ** пізнання Р.Декарт, серед багатьох інших, відносив такі:

1. Для пошуку істини потрібно хоча б один раз у житті поставити наявні знання під сумнів.

2. Для практичної моральної діяльності сумнів не є необхідним - моральні засади людини мають бути для неї апріорними і безсумнівними.

3. Слід постійно сумніватись не лише в істинності чуттєвих речей, але також і в математичних доказах.

4. Мислення є „все те, що відбувається в нас таким чином, що ми сприймаємо його безпосередньо самі собою; а тому не лише розуміти, бажати, уявляти, але також відчувати означає в цьому разі те ж саме, що мислити” [2; 240].

5. Людині властиві певні вроджені поняття, доказ яких лише шкодить справі пізнання.

6. Найвиразніше й найчіткіше можна пізнати якраз душу, а не тіло, адже стосовно неї ми постійно знаходимось у стані пошуку і фіксації її властивостей.

7. Не знаючи Бога, не можна ні про що мати якогось достовірного знання; лише поняття Бога конституює необхідність буття, всі інші тільки його можливість.

8. Пізнається не те, заради чого створена річ, а те, яким чином вона створена.

9. Із двох видів мислення – сприйняття розумом і вольової дії – воля значно переважає розум, а тому є джерелом помилкових суджень.

10. Чітке й виразне сприйняття є основою продуктивності пізнання, оскільки воно є свідченням уважності розуму, який і спостерігає

істину як її самоочевидність, отже, і свою власну очевидність.

11. Всі поняття відносяться або до речей, або до істин. Речам властиві просторові виміри, фігура, рух, взаєморозташованість і ділимість їх структур; істини не можуть бути перераховані в своїх властивостях - це прояви мислення як субстанції душі.

Р.Декарт продовжує лінію Ф.Бекона на пошук причин обмеженості пізнавальних можливостей розуму. Серед них такі:

а) перша і основна – упередженість дитячого віку; тобто, дитяча свідомість занадто тілесно-чуттєва;

б) це перешкоджає дорослій людині стати розумною, отже, бачити чітко й виразно істини мислення і його субстанційність;

в) досить складно зосереджувати пізнавальну увагу розуму на будь-якому об'єкті, тим більше інтелектуальному;

г) думки завжди мають словесне оформлення, але слова не повністю адекватні мисленню.

Що стосується *правил* для керівництва розуму, то серед них варто відзначити наступні:

1. Розум людини об'єктом свого пізнання має постійно обирати всю сукупну речову й інтелігібельну цілісність, увесь світ і всі науки про нього. Адже все в ньому і він у всьому. Філософський розум тотожний природній цілісності світобудови і світопізнання. Філософія – це і є світове дерево: корені – метафізика, стовбур – фізика, крона – всі інші науки: медицина, механіка, етика. Лише така якість розуму надає йому адекватного спрямування – „вказувати волі вибір дій у життєвих несподіванках”.

2. У всіх предметах людського дослідження слід бачити не те, що бачать інші, і не те, що хочеться бачити згідно власних передбачень, „але те, що ми чітко й виразно можемо побачити або надійно дедукувати, адже знання не може бути досягнуте інакше” [2;273]. Дедукції може передувати лише пов'язана з нею інтуїція – „поняття ясного і уважного розуму, настільки просте й виразне, що воно не залишає жодного сумніву в тому, що ми мислимо, або, що одне і те ж, тверде поняття ясного і уважного розуму, породжене лише природним світлом розуму і завдяки своїй простоті достовірніше, ніж сама дедукція” [2; 274-275].

3. Не можна пізнавати без наявності методу, навіть краще не пізнавати. Метод – це точні і прості правила, дотримання яких не дозволяє припускатися помилок. Метод дає не школа, а апріорно присутня в людині сутність, яку й слід дедуктивно-інтуїтивно розвинути і яку й розвиває математика, – наука про суще і метод його буття і пізнання. „Адже ця наука має містити в собі перші начала людського розуму і поширювати свої завдання на добування істин відносно будь-якої речі” [2; 277].

4. Секрет методу – невтомний пошук абсолютного, тобто, чіткого, виразного, простого, ясного і прозорого, що з'єднує все як єдине, подібне, спільне, загальне, що є одним єдиним, є принципом різноманітного і відносного.

5. Ніщо не може бути пізнаним раніше від самого інтелекту, адже пізнання всього іншого залежить від цього. Тому дуже бажано, щоб кожна людина коли-небудь у своєму житті дослідила сутність пізнання і його можливості і на цьому шляху відкрила для себе засоби пізнання і метод. „Слід спрямовувати гостроту розуму на найнезначніші й прості речі і довго зупинятись на них, доки не звикнемо виразно і ясно прозрівати в них істину. ..кожен має бути твердо переконаний, що не з багатозначних, але темних, а тільки з найпростіших і найдоступніших речей повинні виводитись найсокровенніші істини” [2; 281].

6. Розум слід постійно тренувати дослідженням сутності вже відомих речей, – методичне відтворення відомого робить розум проникливим і методологічно оформленим, здатним до поступового переходу на режим автономного самопізнання. Діалектика не може дати нового знання, але за її допомогою його можна засвоїти і викласти іншим. Відкриття - наслідок інтуїції, яка відкриває прості, ясні, чіткі, виразні, прозорі й самоочевидні засади буття і започатковує логічну дедукцію. Повне знання досягається за рахунок методичної енумерації – поступового охоплення цілісного й відомого знання, інтуїтивно відтвореного з пам'яті.

7. Об'єктами пізнання є людина, як його суб'єкт, і речі, що їх вона пізнає. Здібності, за допомогою яких здійснюється пізнавальний процес: розум, уявлення, відчуття і пам'ять. Істину пізнає лише розум, інші здібності – допоміжні.

Залишається ще раз наголосити, що Р.Декарт, говорячи про мислення як основу буття (існування) людини, не має на увазі чисте логічне абстрактне мислення. А тому людина існує в своїй безпосередній життєвій чуттєвості як розумна і мисляча істота за умови, коли вона робить вольові зусилля і зосереджує всю свою увагу на будь-якій речі як об'єкті пізнання, а не просто сприйняття. Це дає змогу відкрити самоочевидні істини буття, які, будучи абсолютними, справді існують незалежно від самих речей, хоча й мають відношення до них в якості основи їх матеріально-тілесного буття. „Мислю, отже, існую” означає, що існує об'єкт „мислі”, знаючи про існування якого, можна починати пізнавати світ різноманітних речей, освітлений світлом природного – не штучного – розуму. В цьому полягає позитивне – пізнавальне – значення дуалізму душі й тіла. За межами пізнання немає ні душі, ні тіла, що очевидно – просто нікому пізнавати.

**4. Томаса Гоббса (1588-1679 рр.),** як і будь-кого із його сучасників, не можна однозначно відвести до прихильників сенсуалізму або раціоналізму. Певною мірою він продовжував традицію Ф.Бекона щодо „примар” свідомості, що спричиняють до помилок у пізнавальному процесі.

Він вважав, що думки, взяті в їх окремішності, суть уява або примара якоїсь властивості тіла, що є об'єктом пізнання. Начало усіх примар – сприймання, все інше – похідне від нього. Примарність полягає в тому, що дуже складно відрізнити властивості самого об'єкта – зовнішнього тіла – від властивостей людського тіла як органа відчуття. А тому „всі так звані чуттєві



якості є лише різноманітними рухами, засобами яких об'єкт різними способами тисне на наші органи, але так само і в нас, хто відчуває тиск, ці якості є нічим іншим, як різноманітними рухами... але те, чим вони видаються нам наяву..., є примара” [2; 309-310]. У цьому й полягає складність пізнання як процесу розуміння, фактично – взаєморозуміння, тобто послідовного зв'язку думок мисленнєвого мовлення.

Завдяки мові, по-перше, відбувається реєстрація ходу думок, по-друге, передача їх змісту іншим людям. Але мова, на жаль, здатна суттєво деформувати пізнавальний зміст. Адже „істина й обман суть атрибути мови, а не речей. Там, де немає мови, немає ні істини, ні обману” [2; 322]. Звідси вирішальне значення мови для фіксації і передачі знань. Ось чому „люди, що черпають свої знання не з власних розмірковувань, а із книг, довіряючи їх авторитетові, настільки нижче неосвічених людей, наскільки люди, що володіють істинним пізнанням, вищі від них. Адже незнання складає середину між істинним знанням і хибними доктринами. Природне сприйняття та уява не підкоряються глупості. Природа не може помилятися і, мірою накопичення багатства мови, люди стають мудрішими або дурнішими середнього рівня” [2; 323].

Наявність абсурдних положень у філософських текстах Гоббс пояснював відсутністю істинного методу викладення думок, який вимагає починати із дедукції, тобто строгого визначення змісту понять і такого ж способу їх застосування. Зразком для філософії має бути метод єдино істинної науки – геометрії. Проте „ті, що не володіють жодним науковим знанням, перебувають в кращому і більш гідному становищі зі своєю природною „розважливістю”, ніж люди, які завдяки власним невірним міркуванням або довіри до тих, хто міркує неправильно, приходять до неправильних і абсурдних загальних правил. Адже незнання причин і правил не віддаляє так людей від досягнення їх цілей, як прихильність до хибних правил” [2; 331-332].

Безперечно, що увага Т.Гоббса до правильного використання слів зумовлена процесом демократизації суспільного життя. Адже це часи так званої англійської буржуазно-демократичної революції, коли свобода слова ототожнювалась більшістю зі свободою мислення. Останнє вимагає зосередженої і концентрованої уваги на об'єкті пізнання, а не просто його словесного предметно-чуттєвого позначення й описування. Звідси й застереження від бездумних спостережень: „Світло людського розуму – це усвідомлені слова, проте попередньо очищені від усілякої двозначності точними дефініціями. Розмірковування є крок, ріст знання – шлях, а благополуччя людського роду – ціль. Метафори та безглузді й двозначні слова, навпроти, суть щось на зразок *ignes fatni* (блукаючих вогнів), і міркувати з їх допомогою означає блукати серед численних дурниць” [2; 332]. Неважко здогадатись, що метафоричне використання слова властиве народній більшості, включно з поетами, літераторами, релігійними проповідниками.

Говорячи про Т.Гоббса, не можна оминати його політико-правові

погляди. Він виходив із того, що природа створила людей рівними в своїх здібностях, бажаннях і сподіваннях, тобто відмінності існують, але вони несуттєві. Так ось, ця рівність життєвих спонукань і породжує ворожі взаємини між людьми, дію відомих правил: „на війні як на війні”, „людина людині вовк”, „війна всіх проти всіх”. Звичайно ж, людина не відчуває насолоди від такого способу організації суспільного життя. Щодо причин, то вони відображають природні властивості людини: суперництво, недовіра, жага слави. "Стан війни всіх проти всіх характерний тим, що тут ніщо не може бути несправедливим. Поняття *правильного* і *неправильного*, *справедливого* і *несправедливого* не мають у ньому місця. Там, де немає спільної влади, немає закону, а там, де немає закону, немає несправедливості" [2; 336].

Ось у таких умовах сумісного життя людей виникає держава як політико-правовий інститут суспільства. Люди не відмовляються від своїх природних бажань, але погоджуються поступитись певною мірою їх задоволення, яку вважають справедливою, закріплюючи її в законі та в певних інститутах влади, оскільки „угоди без меча лише слова, які не в змозі гарантувати людині безпеку” [2; 337]. Влада, яка дає лад і злагоду суспільству, і є держава. Кожен, хто хоче мати безпеку і користуватись плодами своєї праці, довіряє їй право зберігати мир і спокій свого власного і суспільного життя, сам зобов'язує себе до виконання санкціонованих усіма норм, що вважаються справедливими, вважаючи себе також відповідальним за суспільну безпеку і злагоду.

Безперечно, що державна влада набуває „людського” вигляду, тобто, її здійснює або одна довірена особа, або ж це група осіб, що представляють загальний інтерес і загальну волю народу. І Гоббс наголошує: „Це більше, ніж згода чи однастайність. Це реальна єдність, втілена в одній особі засобом договору, скріпленого кожною людиною з кожною іншою таким чином, немовби кожен сказав кожному: *я уповноважую цю людину або це зібрання осіб і передаю йому моє право управляти собою за тієї умови, що ти подібним чином також передаєш йому своє право і санкціонуєш усі його дії*. Якщо це здійснилось, то людська спільнота, з'єднана таким чином в одній особі, називається державою, латиною – *civitas*. Таким є народження того великого Левіафану, того *смертного бога*, якому ми під володарюванням *безсмертного бога* зобов'язані своїм миром і своїм захистом. Адже завдячуючи тим повноваженням, що надані йому кожною окремою людиною в державі, зазначена людина або зібрання людей користується такою могутньою силою і владою, що породжуваний цією силою і владою страх робить цю людину і це зібрання осіб спроможним спрямовувати волю всіх людей до внутрішнього миру і взаємної допомоги проти зовнішніх ворогів. У цій людині або зібранні осіб полягає сутність держави, яка потребує такого визначення: **держава** — *це єдина особа, відповідальною за дії якої зробила себе шляхом взаємного договору між собою людська громада для того, щоб ця особа могла використати силу і засоби її так, як вона вважає необхідним задля їх миру і спільного захисту*" [2; 338].

Т.Гоббс застерігає від ототожнення права на „*верховну владу від його здійснення*”. Одна особа не може вершити правосуддя в усіх без винятку випадках. Але це не має бути підставою для того, аби бунтувати проти держави як інституту влади. Лише натовп виступає проти держави, а народ є її суб’єктом, сувереном. Тобто, народ являє собою суспільну цілісність, соціальну єдність, органами яких є людина в якості громадянина, а не просто мешканця чи поселенця.

**Бенедікт Спіноза** (1632-1677 рр.) будував своє філософське вчення на зразок геометрії. Про це свідчить і назва його праці „Етика, доведена у геометричному порядку”. Звідси строга визначеність усіх вихідних понять його філософії: *субстанція, атрибут, модус, бог, свобода, необхідність* і т. ін.; звідси також чітке формулювання вихідних аксіом; звідси й принцип філософування: „**Не плакати, не сміятися, а розуміти**”.

Отже, вихідні аксіоми, з яких можна все вивести = довести.

1. „Все, що існує, існує або саме в собі, або в чомусь іншому.
2. Що не може бути представлене через інше, має бути представлене саме через себе.
3. Із даної певної причини необхідно впливає дія і, навпаки, якщо немає ніякої певної причини, неможливо, щоб дія відбулася.
4. Знання дії залежить від знання причин і містить у собі останнє.
5. Речі, що не мають між собою нічого спільного, не можуть бути пізнані одна через іншу” [2; 351].

Саме на цих вихідних аксіомах Б.Спіноза будує свою раціоналістичну методологію, яка, звичайно ж, не заперечує сенсуалістичну методологію, але виступає як спосіб її облагородження розумом методу на відміну від методу стихійно-чуттєвого сприйняття, яке саме по собі не може бути пізнавальним.

Прийнято вважати, що філософія Б.Спінози пантеїстична. Але більш правдивою буде її оцінка в якості деїстичної. Бог (деус) як творець світу – це ніщо інше, як розум, який все виводить із себе і творить світ пізнання, і, отже, відчужує від себе, а тому не в змозі вже щось змінити. У цьому велич філософа взагалі, Спінози зокрема: розум творить світ пізнання, його атрибути й модуси. Що стосується фізичної природи, то вона існує сама по собі і немає потреби в тому, щоб хтось аргументував її буття.

„Я розкрив, – пише Спіноза, – ...природу бога і його властивості, а саме, що він необхідно існує; що він єдиний; що він існує і діє за однією лише необхідністю своєї природи; що він складає вільну причину всіх речей і яким чином; що все існує в богові і, таким чином, залежить від нього; що без нього не може ні існувати, ні бути уявлюване; і, нарешті, що все передбачено й визначено богом, але якраз не зі свободи волі чи абсолютної благодозволеності, а з абсолютної природи бога, іншими словами, безкінечної його могутності” [2; 359].

Всі ці визначення не що інше, як визначення розуму – субстанції пізнавальної творчості й пізнавального буття. Тому субстанція визначає себе через мислення і його, а не фізичний, простір, змістом якого і є пізнавальний процес, презентований відповідними йому, спорідненими з ним

спільними/загальними категоріями. Пізніше в системно-цілісному вигляді це повною мірою проявилось у філософії Гегеля.

Помилки в пізнанні виникають від того, що люди ототожнюють свій спосіб світобуття й світорозуміння зі способом розвитку фізичної природи самої по собі. Але „природа не визначає для себе жодних цілей, і... всі кінцеві причини складають тільки людські вимисли. ..Зазначене вчення про цілі повністю перекидає природу” [2; 361]. Хоча перекинутим і хибним виявляється розвиток суспільства – воно веде не об’єктивний і природовідповідний спосіб життя, а суб’єктивістський і довільний, визначений морально-етичними домислами про природу добра і зла, порядку і хаосу, краси й потворного і т. ін.

Теорія пізнання, таким чином, має ґрунтуватись не на силі уявлення, залежного від чуттєвого стану людини, а на силі мислення, вільного й незалежного (й незалежного) від будь-яких афективних станів душі. Звідси вихідна аксіома пізнання: „Ми не відчуваємо і не сприймаємо ніяких інших окремих речей, крім тіл і модусів мислення” [2; 365]. А тому „*порядок і зв’язок ідей такий же, що й порядок і зв’язок речей*” [2; 366]. Це означає, що бог як розум „мислиться” й „просториться” водночас у просторі понять і понятті простору (= речі). Отже, мислення не є відображення чогось, що не є ним за сутністю; воно і є самою сутністю, яка існує як образотворення, як ідея образотворення, зовнішній вигляд якої не є адекватним образу природного тіла, а є образ самої душі. Тож простір мислення – поняття, оскільки воно „виражає дію душі”; зв’язок ідей – це зв’язок понять: „Під *ідеєю* я розумію поняття, створюване душею в силу того, що вона є річ мисляча” [2; 365], „Під *адекватною ідеєю* я розумію таку ідею, яка, якщо її розглядати саму в собі без відношення до об’єкта, має всі властивості або внутрішні ознаки істинної ідеї” [2; 365].

Метод пізнання, запропонований Спінозою, не є, як прийнято вважати, механістичним. Математизація пізнання, навпаки, ознака того, що воно йде шляхом науки – шляхом об’єктивності, адже саме в математиці „порядок і зв’язок ідей такий же, як і порядок і зв’язок речей”, де ідеї – аксіоми, а речі – логічні й необхідні висновки з них. Що стосується інших сфер пізнання – людини і природи – то тут ідеї нечіткі й невиразні, тому що вирізнити, що належить до порядку і зв’язку природних тіла що людського тіла, дуже складно. Отже: „*Всі ідеї, оскільки вони відносяться до бога, істинні*” [2; 372].

Ідеї або ж поняття – це реалії душі в її пізнавальному стані, а не образи речей, що існують поза нею і позначаються, як правило, словами. Якщо не ототожнювати образи, слова та ідеї (= поняття), можна розраховувати на розуміння того, про що йдеться у філософії і чим опікуються в своїх роздумах філософи. Позбавитись хибного розуміння, на думку Б.Спінози, може кожен, „хто зверне увагу на природу мислення, яке жодним чином не містить в собі поняття тілесності; він ясно зрозуміє з цього, що ідея, (складаючи модус мислення) не полягає ані в образі будь-якої речі, ані в словах, адже сутність слів і образів складається з одних тільки тілесних

рухів, що ніяким чином не містять у собі поняття мислення” [2; 378-379].

Проблема, проте, в тому, що ясно, виразно й чітко „бачити” (= мислити) метафізичні виміри фізичного буття заважає фізика людського тіла, яка різнить його з фізикою природного буття формами чуттєвої свідомості, якими є образи речей і їх знаки – слова. Тому чуттєва свідомість дає пізнання невпорядкованого досвіду і є причиною помилок і обману; навпаки, розсуд та інтуїція – шлях, на якому з необхідністю відкривається істина пізнання й пізнання (засобами мислення) істини та їх змісту – понять як ідей (= станів, модусів) душі. Отже, істина – це людина як суб’єкт автономного мислення, як субстанція, що сама визначає себе до діяльності; тварина – це природа, яка не знає істини і тому не є істиною. Не бути твариною – у цьому призначення людини, яке вона може реалізувати тільки самостійно, визначивши необхідність як пізнавальний стан власної душі, а не стан природи, яка, немовби, може визначити своєю необхідністю необхідність для людини бути людиною як суб’єктом свободи.

Крім теоретико-пізнавальних проблем, творчість Спінози цікава глибокими роздумами про мотивацію поведінки людини та політико-правовим устроєм суспільства. Він зазначав, що кожна людина діє під впливом життєвих задовольень і бажань. Якщо вони не можуть реалізуватись, виникають невдоволення як „перехід людини від більшої досконалості до меншої” і ненависть як „невдоволення, супроводжуване ідеєю зовнішньої причини” на противагу любові як „задоволення, супроводжуваного ідеєю зовнішньої причини” [2; 385]. В якості допізнавальної, отже, не мислячої істоти, людина діє згідно стихійному прояву властивих її тілу бажань. Ось чому вона підпадає під владу афективних станів власної душі, тобто не має чітких і виразних ідей про напрямки своєї поведінки, стає рабом своїх бажань, деградує як моральна істота, оскільки втрачає навіть природні форми і шаблі досконалості.

Вільною від афектів людина стає на шляху самопізнавального мислення, оскільки „досконалість і недосконалість в дійсності складають лише модуси мислення” [2; 386]. Звідси логічний висновок: „Люди, що керуються розумом, тобто люди, які шукають власної користі згідно вказівок розуму, не відчувають потягу ні до чого такого, чого не бажали б іншим, тому вони справедливі, вірні й чесні” [2; 388]. На жаль, діяти розумно для більшості дуже складно, обтяжливо, а то й неможливо. Але жити на самоті також важко, тому сумісне життя досить рідко буває організоване як суспільно й розумно впорядковане. Тому суспільство створюється не засобами розуму, а засобами примусу до таких взаємин, які були б сприйнятті переважною більшістю. „Таке суспільство, побудоване на законах і владі самозбереження, називається *державою*, а люди, що знаходяться під захистом його права, – *громадянами*. У природному стані не можна уявити собі *злочину*; він можливий лише в стані громадянському, де за загальною згодою визначається, що добре і що погане, і де кожен зобов’язаний підкорятись державі” [2; 391].

Виходить, що примус до суспільно-державного життя все ж таки

сприяє приборканню афективних і руйнівних за наслідками мотиваційних спонукань, підштовхує людей до самопізнавального стану душі, до приборкання природного права засобами, породженими громадянським станом свідомості. „Закон, залежний від людської волі, що має більш вдалу назву „право” – це той, який люди задають собі та іншим, щоб безпечніше і зручніше жити або з інших причин” [2; 402]. Справді, будь-яке самообмеження як форма самокритичного аналізу, особливо ж здійснювана людським загалом з метою досягнення спільних інтересів, є проявом властивого народові розуму у вигляді здорового глузду. „Адже право держави визначається могутністю народу, скерованою немовби єдиним духом. Але таке об’єднання душ може бути мислимим лише в тому випадку, якщо держава буде більш за все прагнути до того, що здоровий глузд визнає корисним для всіх людей” [2; 407]. Таким є небажання жити в ситуації розбрату, ненависті, гніву, хитрощів, обману, оскільки в іншому випадку просто неможливо мати задоволення від бажання жити взагалі. Отже, люди, народившись із природними правами-бажаннями, народжують у собі бажання і волю стати громадянами..

**Джон Локк** (1632-1704 рр.). У своїй філософській діяльності намагався тісно пов’язати пізнавальні можливості відчуттів і заснованого на них мислення. Він вважав, що „1. *Ідея є об’єкт мислення...* 2. *Всі ідеї надходять від сприйняття або рефлексії...*” [2; 417,418].

На його переконання, в душі не може бути жодних вроджених ідей у будь-якій їх формі – чуттєво-образній чи понятійно-мисленнєвій. Вони починають своє „життя” з чистої дошки (*tabula rasa*), тобто з моменту першого „враження” органів відчуттів зовнішніми для них об’єктами. Об’єкт дає „якості”, суб’єкт – ідеї як приналежність відчуттів, мислення, розуміння. Первинні якості невіддільні від об’єкта й породжують у свідомості прості ідеї, як-от: щільність, тілесність (протяжність), форму, рух або спокій і число. Вторинні якості не знаходяться в самих речах, але є силами, що викликають в людині певні відчуття, як-от: кольору, звуку, смаку, запаху і т.п.

Складні ідеї утворюються із простих завдяки діяльності розуму. Це – модуси, субстанції і відношення, що в своїй сукупній взаємодії забезпечують розвиток мислення і становлення теоретично обґрунтованого знання як наслідку пізнавального процесу.

Д.Локк підкреслює: „1. *Наше пізнання стосується наших ідей.* 2. *Пізнання є сприйняття відповідності або невідповідності двох ідей.* 3. *Ця відповідність буває чотирьох видів: а) тотожність або відмінність, б) відношення, в) сумісне існування або необхідний зв’язок, г) реальне існування*” [2; 428]. Це і є ті межі, що визначають сферу реальних можливостей людського пізнання.

Ступінь пізнання визначається можливостями його видів.

*Інтуїтивне.* Безпосереднє споглядання розумом ясних, чітких і виразних сутностей (ідей), достовірність яких безсумнівна. „Від такої інтуїції повністю залежить достовірність і очевидність усього нашого пізнання” [2; 430].

*Демонстративне.* Розум сприймає відповідність або невідповідність ідей опосередковано, використовуючи для цього розсуд, певні порівняльні міркування, що виконують функцію доказу.

*Чуттєве.* Стосується фіксації реальності окремих речей як очевидних, адже не для всіх ідей розуму (свідомості) є предметно-речові об'єктивні відповідники. Це, фактично, різниця між ідеєю, сприйнятою завдяки зусиллям пам'яті, та ідеєю, що в даний момент сприймається розумом через органи відчуттів.

Обсяг пізнання не може перевищувати кількості ідей, що знаходяться між собою у зазначених вище чотирьох модусах взаємовідносин. Найбільш обмеженим є чуттєве пізнання. Загалом же пізнання своїми можливостями поступається духовним обширам ідей, які виступають як рушійна сила його розвитку.

У співвідношенні віри й розуму пріоритет має віра, оскільки її метод – одкровення – виходить за межі достовірності розуму. Але одкровення не може замінити розум у тому, в чому його ідеї є абсолютно ясними й достовірними, такими, що дають точне знання. Тому сфера розуму – достовірність, сфера одкровення – вірогідні судження розуму. Віра не є категорією пізнання, її основа не збігається з основою пізнання. Якщо їх ототожнити, віра зникає, натомість її змінює знання. Проте цього не слід робити, адже основа віри, по-перше, значно ширша, по-друге, якісно інша.

У чому ж полягає сенсуалізм Д.Локка, адже пізнання він пов'язує з діяльністю розуму інтуїтивного або демонстративно-розсудливого, а чуттєве пізнання має такий статус лише умовно?

Слід зазначити, що „ідея” це, насамперед, наповненість душі під час мислення. Метод сенсуалізму якраз і передбачає дослідження процесу походження ідей, які людина знаходить у своїй душі як її даність. Якщо *емпіризм* – це досвід пошуку начал пізнання у зовнішньому світі, у світі матеріально-предметному, то *сенсуалізм* починає пошуки з пошуку відповіді на питання про джерело ідей або ж понять, які він фіксує як реальність душевного стану людини.

Д.Локк вважав, що джерелом ідей є відчуття і рефлексія, а наслідок їх взаємодії – пізнання і, відповідно, знання. Шлях, яким розум відкриває для себе деякі істини: *від* окремих відчужань і сприймань, які разом із даними їм ідеями і словами наповнюють душу як *tabula rasa* (чисту дошку), *до* абстрагування від них і появи вміння створювати загальні імена. Завдяки цьому створюється *досвід мислення*, а самі відчуття облагороджуються розумом. Тобто, це *раціоналістичний сенсуалізм*, який не потребує, як це звикла інтерпретувати марксистсько-ленінська філософія, матеріально-практичного підтвердження, адже пізнання є духовно-практичний акт, в якому взаємодіють внутрішні для самої людини співвідносні протилежності мислення і відчуття і для якого людина є самоціллю – вона стає носієм почуттів, насичених розумом мислення і мисленням в ній самого розуму як основи світобуття.

Розглянемо тепер суспільно-політичну складову філософської

спадщини Д.Локка. Вона цікава, насамперед, його розумінням сутності держави. Він пише: „Під *державою* я весь час розумію не демократію або якусь іншу форму правління, але будь-яке незалежне співтовариство” [25; 338]. Можна вважати, що це ніщо інше, як визначення громадянського суспільства, в якому держава є засобом для вільного існування „будь-яких незалежних співтовариств”. Саме їм має належати законодавча влада, яка є верховною владою і яку утверджують вищезазначені мікродержави-громади. Форма держави, таким чином, залежить від того, кому належить законодавча влада.

Головна мета оформлення суспільного життя як державного – мирне і спокійне співіснування громадян, за якого тільки й можна „безпечно користуватися своєю власністю”. Безпека досягається законами, через що законодавча влада і має бути основною в державі. Проте вона: а) не повинна бути деспотичною, а підпорядкованою „законові природи, тобто божій волі, проявом якої він є; і оскільки *основним законом природи є збереження людства*, жодна людська санкція не може бути благодійною або обґрунтованою, якщо вона цьому суперечить” [25; 340]; б) „не може брати на себе право повелівати засобами довільних деспотичних указів; навпаки, *зобов’язана вершити правосуддя і визначати права підданого засобами проголошення постійних законів і відомих уповноважених на це суддів*” [25; 340-341]; в) „*верховна влада не може позбавити* будь-яку людину будь-якої частини її власності без її згоди. Адже збереження власності є метою уряду і саме заради цього люди створюють суспільство” [25; 343-344]; г) „*законодавчий орган не може передати право видавати закони* в чийсь інші руки. Адже це право, довірене народом, і ті, хто ким володіє, не можуть передавати його іншим. Тільки народ може встановлювати форму держави, роблячи це засобом створення законодавчої влади і призначення тих, у чийх руках вона буде перебувати” [25; 345].

Для того, аби законодавча влада не узгоджувала свої повноваження, має бути виконавча влада, відділена від неї і наділена функціями контролю. Оскільки законом дуже складно врегулювати всі можливі життєві прояви, потрібно, щоб виконавці, а це завжди муніципальний рівень, були наділені розважливістю й поміркованістю, яка дозволяла б діяти, приймати рішення заради суспільного блага. Така дія, іноді навіть всупереч закону, зветься *прерогативою*.

Д.Локк, окрім необхідності розподілу властей, відстоював також принцип верховенства права перед законом. „Право полягає в тому, що ми маємо можливість вільно розпоряджатися будь-якою річчю, тоді як закон є те, що повеліває або ж забороняє нам щось робити” [25; 4]. Найголовнішим і невідчужуваним правом людини Локк вважав право власності на все те, до чого вона долучилась працею. Тобто, природне право на спільну власність, спільне володіння чимось є дотрудове право, яке разом із утвердженням праці як засобу існування трансформується в право приватної власності. Але найпершою невідчужуваною власністю людини є її власна особистість, її потенціал, який вона має реалізувати.



**Готфрід Лейбніц** (1646-1716 рр.). Його філософія, безумовно, може претендувати на статус суто раціоналістичної. Насамперед, через те, що його пізнавальна методологія дозволила йому розробити диференційне та інтегральне обчислення.

Лейбніц, на відміну від Локка, визнавав наявність у людській свідомості вроджених ідей. Таку позицію, звичайно, слід виводити із бачення ним способу організації світобуття.

В основі світу – *монада* як абсолютно проста субстанція, що не має в собі якихось частин, але яка складає все розмаїття його проявів. Якщо немає частин, то, відповідно, монаді не властиві просторові виміри її буття, отже, вона є *одного разу створена* духовна субстанція, яку можна лише знищити. Таким чином, монада не має *вікон*: створена як самодостатня й самоцінна, вона змінюється лише під впливом власних „*внутрішніх начал*”, не впускаючи до себе нічого із зовнішнього світу і не випускаючи із себе щось назовні. Тому монади цілком унікальні, не тотожні одна іншій.

Діяльна сутність внутрішнього начала, яка здійснює перехід від одного сприймання до іншого, є *устремління*. Сприймання як єдність множинного в простій субстанції є *перцепція* на відміну від *анперцепції* або свідомості. Отже, становлення душі, трансформація сприймання (= перцепції) в уяву є наслідок дії внутрішнього механічного впливу.

Всі прості субстанції або створені монади суть *ентелехії*, тобто духовно-енергетичні начала, здатні до саморозвитку. Подальшим ступенем є душа, яка вже здатна до збереження в пам'яті цього саморозвитку *перцепцій-сприймань*. „Пам'ять дає душі рід зв'язку за послідовністю, схожого на розсуд, але який потрібно відрізнити від нього” [2; 454]. За цією схемою діють тварини, а також три чверті вчинків людей підпадають під цей емпіризм послідовності. „Але пізнання необхідних і вічних істин відрізняє нас від простих тварин і дарує нам володіння розумом і науками, піднімаючи нас до пізнання нас самих і бога. І ось це зветься в нас розумною душею або *духом*” [2; 454-455].

На цьому етапі відбувається принципова якісна зміна розвитку духу: від емпіричного досвіду послідовності він переходить до набуття розумного досвіду, здатного припинити сліпу стихію послідовності, яка з'єднує все в одне і єдине, присипляючи його устремління до індивідуації, і започатковувати буття світу вільних індивідуальностей як всесвітніх у собі монад. „Ось чому через пізнання необхідних істин і через їх абстрагування ми підіймаємось до *рефлексивних* актів, які дають нам думку про те, що зветься *я*, і вбачати в собі існування того чи іншого; а думаючи про себе, ми мислимо також і про буття, про субстанції, про просте і складне, про нематеріальне і про самого бога, осягаючи, що те, що в нас обмежене, в ньому безмежне. І ось саме ці рефлексивні акти доставляють нам головні предмети для наших міркувань” [2; 455].

Міркування, розважливість ґрунтуються на двох началах: протиріччя і достатньої підстави. „Є також два роди *істин*: *істини розуму* та *істини факту*. Істини розуму необхідні, а тому протилежне їм неможливе; істини факту – випадкові, а протилежне їм можливе” [2; 455].

Необхідні істини знаходять свої підстави шляхом аналізу, який здійснюється доти, доки рефлексія не доходить до первинних і вихідних основоположень. Оскільки аналіз є ніщо інше, як творчість різноманітного, виявляється, що першоосновою і першоначалом усього є Бог: він у всьому і все в ньому. Фактично, це Бог як Розум, Бог, який інтегрує й диференціює, це – Математик, але, звичайно, Лейбніц визнає Бога і як творця світу, тобто у власне релігійному сенсі. Звідси богопізнання є само- і світопізнання і навпаки. Звідси також гармонія душі й тіла, хоча закони їх розвитку різні, але в Богові вони єдині.

Раціональне виправдання Бога як єдиної субстанції світо- й людинотворчості Лейбніц протиставляв вченню Д.Локка, який вважав відчуття й рефлексію джерелом ідей і заперечував їх вродженість людській свідомості. Відчуття й почуття необхідні для отримання знань, але, постійно апелюючи до емпіричних прикладів, вони не можуть надати будь-якій істині статус безумовної необхідності. Істини знання не можуть залежати від прикладів, а лише від принципів, тому вони мають бути вроджені. Це істини математики як безумовні й абсолютні, оскільки *mathema* і є пізнання, наука. Лише вона здатна не бути емпіричною і лише завдяки їй людина може мати знання, відмінні від знань тварин: "Тварини – чисті емпірики і керуються тільки прикладами" [2; 466].

Вродженість людині принципів пізнання Лейбніц аргументує тим, що людина вроджена сама собі. В ній постійно „наявні буття, єдність, субстанція, тривалість, сприймання, задоволення і тисячі інших предметів наших інтелектуальних ідей” [2; 468], а тому справа полягає в тому, щоб не запозичувати зовнішні образи, а зосереджувати свою пізнавальну увагу й волю на власній душі, яка ніколи не може бути в стані абсолютного спокою, стані *tabula rasa*. Тому справа полягає в тому, щоб навчитись звертати увагу на щонайменших і непомітних сприйняттях (перцепціях), які зберігає наша пам'ять, і, фіксуючи відмінності між ними, включити в дію апперцепцію і рефлексію, поклавши початок пізнанню і водночас самопізнанню.

За допомогою непомітних, але безперечно реальних сприймань Лейбніц пояснює також „дивовижну наперед визначену гармонію душі й тіла і навіть усіх монад або простих субстанцій – вчення, яке змінює нікудишню теорію про їх взаємодію” [2; 471]. І те й інше розвиваються як *єдинодія*, як нестійка дія з одного джерела, одного витoku. Але щоб усвідомити це, слід виходити із відкритого Лейбніцем закону безперервності, який не допускає наявності в природі будь-яких стрибків і перескоків. Все діє і відбувається через проміжні, хоча й досить мінімальні, величини. Отже, „чим більше ми уважні, не нехтуючи нічим у методичному розгляді, тим більше практика відповідає теорії. Але тільки вищий розум, від якого нічого не вислизає, здатний виразно зрозуміти всю безкінечність, всі підстави і всі наслідки” [2; 473].

Треба пам'ятати, що відчуття втомлюються від постійної „роботи” сприймання. Саме тому вони схильні вбачати стрибки і перескоки, спокійне і рух, душу й тіло там, де їх увага поза їх волею, але згідно їх природи (=

сутності), виключається із спостереження. Лейбніц, посилаючись на античних авторів, ніколи не розділяв душу, дух, прості субстанції і властиву їм тілесність, тому здається, що він чистий ідеаліст чи раціоналіст, який заперечує значення органів відчуття у пізнанні. Насправді ж він враховує їх зазначену специфічну властивість, яку долає мислення як метафізичний процес, у якому відсутні будь-які пропуски і тому він (процес) веде до сутності в усіх її щонайменших і щонайтонших тілесних формах, оскільки це відповідає природному порядку і природі мислення, яке не знає пропусків і тому знає Все.

**5. Джордж Берклі (1685-1753 рр.).** Це філософ, якому дісталось найбільше несправедливих звинувачень як із боку європейських філософів, так і, особливо, з боку В.Леніна і всієї радянської філософії. Тому є потреба розібратись у деяких тонкощах його способу мислення.

Берклі вважав, що предмети людського знання складаються: а) з ідей, втілених у відчуттях; б) сприйнятих через спостереження над станами і діями душі; в) отриманих пам'яттю та уявленням; г) комбінації з попередніх способів. Ці ідеї можуть стосуватися певного предмета, назва якого об'єднує їх в ньому в одне ціле.

Поруч із такою безкінечною низкою ідей та предметів знання існує те, що, власне, пізнає або сприймає їх і, головне, породжує певні модуси дії: хотіння, уявлення, пригадування. „Цю пізнавальну діяльну істоту я називаю *розумом, духом, душею або мною самим*” [2; 513]. Це істота, в якій знаходять своє буття ідеї, оскільки їх існування полягає в їх сприйманні.

Ось тут і приховується, вірніше – відкривається, головний напрямок критики Д.Берклі: він заперечує існування об'єктів сприймання поза їх сприйняттями суб'єктом, тобто людиною. Але чи справедлива ця критика?

Мабуть, що ні. Але слід зазначити, чому вона існує і супроводжує всю історію розвитку філософії. Нагадаю: принцип світобудови й світопізнання – подібне творить подібне і тому має можливість його пізнати. Оскільки філософ творить свою власну систему чи своє власне бачення тих чи інших проблем, йому не так легко побачити себе в системах інших. Звідси критика як головна цільова установка і значно рідше установка на розуміння й виправдання іншої позиції. Саме тому М.Мамардашвілі писав, що історія філософії підпорядкована дії принципу: „Вибачте, але я говорю не про те, про що ви думаєте!”

Отже, Д.Берклі не заперечує існування об'єктів поза їх сприйняттям. Але він заперечує правомірність формування щодо них абстрактних загальних ідей, вважаючи, що загальні ідеї можливі лише завдяки тому, що раніше ці предмети вже були сприйняті, а тому відносно них у розумі, духові, душі людини вже сформувались певні ідеї, певні поняття, які і є вихідним матеріалом для пізнавального узагальнення. „Адже те, що говориться про безумовне існування немислячих речей без будь-якого відношення до їх сприйманості, для мене зовсім не зрозуміло. Моя здатність мислити або уявляти не йде далі можливості реального існування або сприймання” [2;

514,515].

Це позиція так званого суб'єктивного ідеаліста, яким у своєму повсякденному житті є кожен із нас. Згідно неї буття є ніщо інше, як його переживання, сприймання. А тому ідеї, які виникають у нашій свідомості, не є копіями основних „первинних якостей” (Д.Локк) матерії – протяжності, фігури і руху. Їх джерело – завжди якась конкретна річ, що її безпосередньо сприймають відчуття, або ж вони виникають спонтанно від їх репродукування із власної пам'яті, оскільки вони в ній присутні і наявні. Мова, отже, про те, що за будь-яких умов органи відчуття сприймають щось адекватне і відповідне їх власній природі, а не абстрактні й відчужені загальні ідеї, які також сприймаються в їх чуттєво-конкретній звуковій або знаковій, а не суцільній даності.

Звичайно, Берклі заперечує існування матеріальної субстанції як суцільної, визначеної своїми первинними якостями, оскільки вони „не можуть бути причинами наших відчуттів. Тому, поза всякими сумнівами, хибно стверджувати, начебто останні породжуються силами, що виходять від фігури, числа, руху і величини тілесних часток” [2; 518]. Суцільною для формування ідей сприйняття може бути лише безтілесна субстанція, дух.

Речі, що є об'єктами сприйняття, безумовно існують поза їх сприйманням, але не в якості субстанції. Субстанція – це категорія духовно-пізнавальна, а тому поза пізнанням нічого не існує, адже лише людина є його суб'єктом, здатним продукувати відповідні комплекси ідей, за допомогою яких переживає в своєму розумі, духові, душі всі немислячі об'єкти. Але у Берклі не йдеться про пізнання як абстрактно-теоретичну діяльність. Якщо субстанція світу духовна, то це світовий дух (= Бог) „світить” людині світлом (енергією) Всесвіту, одухотворяючи її своїм внутрішнім „розумом”, а не вона сама набуває ознак духовності від того, що абстрагує від нього певні поняття і ними насичує свідомість. Дух Всесвіту як дух Божий стає відомим людині не від знань, а від його сприйняття тілом людини як живою безпосередньою чуттєвістю, яку вона сама відчуває як свою власну реальність.

Образ духу не є образ речей. „Духовні” органи відчуття – зір і дотик – розглядаються єпископом Берклі таким чином. Ідеї зору є знаками дотику і повідомлення про них. Це „суть мова, засобами якої верховний дух, від якого ми залежні, повідомляє нас, які дотичні ідеї він має намір закарбувати в нас у тому випадку, коли ми здійснюємо той або інший рух нашого власного тіла” [2; 520]. Отже, первинні не тілесні характеристики буття - фігура, величина, число, рух, а дух як загальна і спільна сутність і субстанція, лише локалізована в певних дотичних тілах, у яких він ущільнений. Говорити – „дух гріє” замість „сонце гріє” дещо незвично, але тут має діяти правило: „про такі речі ми повинні мислити як вчені, але говорити як натовп” [2; 521].

Прийняття духовної субстанції робить людину діяльною, а не просто рухомою істотою. Тож мова природи, як її діяльний дух, сприймається зором як основою досвіду, найбільш адекватного і необхідного для збереження життєздатного стану людського тіла. „Якраз у пошуках і спробах розуміння цієї

мови... творця природи повинно полягати завдання природодослідника, а не в домаганнях пояснити речі тілесними причинами, вчення про які, вочевидь, надто відхилило уми людей від того діяльного начала, того вищого і премудрого духу, „в якому ми живемо, рухаємось і маємо буття” [2; 523].

Пізнання, згідно Берклі, має бути морально спрямованим, націленим на вдосконалення індивідуальної вдачі. Цьому найбільше заважає вчення про те, що поза свідомістю існує об’єктивно-реальний світ і що наші знання мають їм відповідати. Але, оскільки відсутній критерій істини, який має бути виключно абсолютним, така позиція стає основою скептицизму як форми суспільно-практичних взаємовідносин.

Загалом, вчення Д.Берклі знайшло своє виправдання в уявленнях сучасної фізики, яка виводить походження світу із духу, позначеного ідеєю „енергії”. Тому маса тіла як міра інертності це енергетична характеристика духу, а не самого вагомого тіла. *Energeia* – діяльність – 1 кг маси дорівнює приблизно 25000 мільйонів квт. годин, тобто 4160 потужностей, рівних АЕС м. Енергодар. Тож немає нічого обскурантистського в словах Берклі, що „всемогутній дух може створити будь-яку річ простим актом своєї волі: „Fiat” або нехай буде!” [2; 527].

Справа, таким чином, не в суб’єктивному ідеалізмі, а в тому, що саме він є основою усвідомлення того, що насправді є суб’єктом творчості, а що і хто суб’єктом пізнання і об’єктом експансії знання, а не духу.

### **План семінарського заняття**

1. Напрямки реформування філософії Нового часу та її основна проблематика.
2. Основні положення філософії Ф.Бекона. Вчення про ідоли свідомості. Соціально-філософська проблематика в творчості мислителя.
3. Методологія пізнання в філософії Р.Декарта.
4. Філософські та політико-правові погляди Т.Гоббса.
5. Філософський раціоналізм Б.Спінози та соціально-політична проблематика в його спадщині.
6. Сенсуалістична філософія Д.Локка; політико-правові погляди.
7. Монадологія Г.Лейбніца, її раціоналістично-сенсуалістичний зміст.
8. Суб’єктивно-психологічний зміст філософії Д.Берклі.

### **Методичні поради до підготовки і проведення заняття**

1. Оскільки деякі питання включають методологічно-пізнавальні та соціально-правові аспекти, зосередьте свою увагу на тому, як саме онтологія й гносеологія конкретним філософом трансформуються в площину суспільно-політичних проблем.

2. При підготовці до відповідей намагайтесь втілювати у зміст методологічні принципи, про які йдеться у творах зазначених мислителів і про які Ви будете розповідати. Адже методологія існує не для сприйняття „до відома” (перцепції), а до виконання (апперцепції), не для пам’яті лише, а для духовно-діяльного збагачення.

3. Продовжуйте використовувати методичні поради до всіх попередніх семінарських занять. Випишіть у словничок всі нові й незнайомі Вам терміни й поняття.

## Питання для закріплення і поглибленого засвоєння теми

### I

1. Яким чином природа може бути джерелом пізнання, адже в першу чергу вона є джерелом сприймання органами відчуттів?
2. Чому питання (2, 3, 4) ставиться „що”, а не „хто” є об’єкт і суб’єкт пізнання?
3. Дайте визначення понять „об’єкт” і „суб’єкт” і подумайте, чому їх визначення в історії пізнання є обов’язковими, але постійно дискусійними.
4. Яким чином об’єкт може мати статус „небуття”? Про який саме статус об’єкта і суб’єкта йдеться?
5. Що таке методологія? Яким чином вона корелюється з онтологією і гносеологією?

### II

1. Чому Ф.Бекон свою методологію різко протиставляв вченню Аристотеля?
2. Як можливо перемогти природу спогляданням? Який порядок підпорядкування вона „запропонує” людині?
3. Знайдіть і чітко розрізніть відмінності у висновках „середніх” та „істинних” аксіом споглядання і відчування?
4. Що таке індукція у фізиці та в гносеології?
5. Якщо привиди свідомості заважають людині відкрити розумні засади природи (до речі – які саме?), то чи є вона розумною істотою?
6. Який із наведених Ф.Беконем ідолів свідомості, на Вашу думку, є найнебезпечнішим на шляху відкриття людиною розуму природи і власного розумного прозріння?
7. Чому слова „гвалтують розум”? Що саме в них нерозумне?
8. Як Ви розрізняєте „досвід” і „дослід”? Чим, за Ф.Беконем, відрізняється досвід дослідження і досвід сприйняття?
9. Чому Ф.Бекон був проти методу абстрагування?
10. Чим філософія відрізняється від софістики?
11. Які забобони Ви помітили за філософією, зміст якої вже Вам відомий?
12. Чим емпірична філософія відрізняється від емпіричної філософської методології?
13. Від чого в пізнанні йде світлоносність?
14. Що саме примушує розум до нерозумних „стрибків і польотів”?
15. Які істини може і повинна підтверджувати практика?
16. Чому природний розум потужніший від людського?
17. Чому „три види мудрості” суттєво різняться між собою? Яким же чином, у такому випадку, можна облаштувати суспільство на засадах мудрості?
18. Як сполучити етику і право, аби вони гармонізували суспільне життя?
19. Чому право має бути вищим від закону?
20. Який закон може бути „легким” у виконанні його вимог?

21. Чому народ не завжди, а то й досить рідко, може бути розважливим, поміркованим у своїх бажаннях і діях?
22. Чим небезпечна для держави знать?
23. Які плюси й мінуси діяльності партій?

### III

1. Які вимоги ставить Р.Декарт до вихідних начал?
2. Чому, виконуючи методичку визначення начал, не всі філософи приходять до визнання одного начала, властивого самій природі?
3. Що таке дедукція та в чому її відмінність від індукції, інтуїції?
4. Чи можна набути мудрість і без роздумів? Якщо так, то для чого тоді мислення? Якщо ні, то як навчитись мисленню?
5. Що, за Декартом, включає в себе мислення?
6. Чому саме філософія цивілізує народи? Завдяки чому їй вдається вирвати їх зі стану дикунства і варварства?
7. Для чого потрібно ставити наявні у людини знання під сумнів?
8. Чому моральні засади мають бути незмінними, безсумнівними?
9. Чому вроджені поняття не повинні бути предметом доведення? Які саме?
9. У чому перевага душі як об'єкта пізнання перед тілом?
10. Як Ви розумієте пізнавальне значення поняття Бога? Яка самоочевидність чітко й виразно вказує людині на Бога в якості природного начала?
11. Що пізнається в першу чергу по відношенню до речі? Яким поняттям позначається пізнане?
12. Чому воля є джерелом помилкових суджень?
13. Яке значення і чому для пізнання має увага?
14. Як здолати особливості дитячого світосприймання і стати дорослим – почати світопізнання?
15. Що означає поняття „інтелігібельний”?
16. Чому потрібно у всьому бачити не те, що бачать інші? Чим, на Вашу думку, зумовлений такий підхід Р.Декарта до пізнання?
17. Чому без методу краще не пізнавати?
18. Яке пізнавальне значення математики?
19. Від чого залежить гострота розуму?
20. Чому слід постійно звертатись до дослідження вже відомих речей?
21. Яку роль у пізнанні відводив Р.Декарт діалектиці?
22. Що таке енумерація?
23. Чому Р.Декарта часто відносять до представників дуалістичної філософії?
24. У формі чого існує душа? Чому вона в цій формі незалежна (і не залежна) від тіла?

### IV

1. У чому і чому Т.Гоббс вбачав причину хибного (примарного) стану свідомості?
2. Якщо пізнання – це взаєморозуміння, то які сторони взаємодіють у пізнанні?
3. Що таке мисленнєве мовлення? Яким ще може бути мовлення?

4. Чи може бути мовленнєве мислення? Яким може бути його пізнавальний потенціал?
5. Чому люди, що беруть знання з книг, на думку Т.Гоббса, „нижчі неосвічених людей”?
6. Який метод викладення знань Т.Гоббс вважав головним?
7. Чому незнання краще, ніж хибні правила міркування?
8. Якщо „природа не може помилятися”, а „природне сприйняття і уява не підкоряються глухості”, то звідки беруться хибні вчення?
9. Яким чином із рівності життєвих спонукань народжується суспільна нерівність? Чому люди погоджуються на підпорядкування своїх бажань, своєї волі законові, який їх обмежує?
10. Що таке держава? Чому вона створюється?
11. Чому держава це „смертний бог”? Чому Т.Гоббс, засуджуючи схильність народу до метафоричного висловлення як шляху від істини, сам користується метафорами?
12. Як Ви думаєте, чому Т.Гоббс був прихильником монархії?
13. У чому в суспільно-політичному контексті різниця понять „народ” і „натовп”?
14. Завдяки чому, на думку Б.Спінози, філософія наділяє людину розумом?
15. Як Ви розумієте існування чогось у собі самому? Яку назву воно має?
16. Чому причина з необхідністю породжує дію?
17. Як можна пізнати причину, якщо людина завжди дотична до дії (до наслідків)?
18. Чи можуть існувати речі без хоча б якоїсь форми прояву спільності?
19. Чи погоджуєтесь Ви з тим, що філософія Б.Спінози швидше деїзм, аніж пантеїзм?
20. Чому церква і громадська думка вважали Спінозу атеїстом, хоча він сам під субстанцією розумів Бога?
21. Який спосіб життя для людей є природовідповідним? Що таке природовідповідність? Чим вона відрізняється від людиновідповідності?
22. Про які речі йдеться у Б.Спінози, чий порядок і зв'язок такий же, як і порядок та зв'язок ідей?
23. Якщо мислення та його поняття є простором дієвого стану душі, то чи можуть існувати неадекватні й неістинні ідеї?
24. Яким чином людина як тілесна істота може надати собі субстанційного статусу?
25. Чи може будь-хто з людей не бути твариною?
26. Яку дію породжує задоволення і яку невдоволення?
27. Який стан людини Б.Спіноза вважав рабським?
28. Чому тільки розумна людина досконала?
29. Який суспільний устрій Б.Спіноза вважає державним? Чи є він розумним?
30. Чим закон відрізняється від права?
31. Чи може розумна людина визнавати для себе дію здорового народного глузду?
32. Що таке громадянин у контексті вчення Спінози?
33. Чому свідомість новонародженої людини Д.Локк вважав *tabula rasa*?
35. Які якості дає ідеям об'єкт, які – суб'єкт?
36. Що таке модус?
37. Що саме і чому пізнається як істинне? Як Ви розумієте розумне споглядання? У



чому саме полягає обмеженість чуттєвого пізнання?

37. Чому пізнавальні можливості віри більші, ніж можливості розуму?
38. У чому відмінність емпіричної методології від сенсуалістичної?
39. Як створюється досвід мислення?
40. Що таке духовно-практична діяльність? Хто є її об'єктом і суб'єктом?
41. Як розуміє державу Д.Локк?
42. Чому Д.Локк вважає законодавчу владу верховною і визначальною для держави?
43. Яка мета утворення держави?
44. Як саме народ може встановити форму держави?
45. Чому прерогатива має належати представникам виконавчої, а не законодавчої влади?
46. У чому Д.Локк вбачав відмінність права і закону?
47. Від чого, на Вашу думку, залежить та обставина, що різні мислителі по-різному визначають право і закон?
48. Чому Д.Локк так наполегливо відстоює право приватної власності та обов'язок держави її охороняти? Чому цього не робив до нього Т.Мор, після нього Р.Оуен?
49. На якій підставі Г.Лейбніц допускав існування вроджених людській душі ідей? На чієму Ви боці: Локка чи Лейбніца?
50. Чому монада не має вікон?
51. Що таке перцепція і апперцепція? Чим вони принципово відрізняються?
52. Як Ви розумієте монаду в якості ентелехії? Що у фізиці є ентелехія?
53. Чому більшість людей діє за зв'язком, що його утворює послідовність, адже це тваринний спосіб життя?
54. Як створюється досвід мислення у Лейбніца? У чому відмінність від позиції Д.Локка? (п.42)
55. У чому відмінність істин розуму та істин факту? Наведіть приклади.
56. Чому Бог – аналітик?
57. Від чого залежать істини знання (= розуму)?
58. Чому будь-яка кількість прикладів не додає істинності знанням?
59. Як Ви розумієте те, що людина вроджена сама собі?
60. Чому гармонія душі і тіла вроджена людині, а тому вони не взаємодіють, а єдинодіють?
61. У чому сутність закону безперервності?
62. Що відкрив людина, уважно дослухаючись до щонайменших змін душевного стану?
66. Що заважає мисленню робити пропуски, перерви, стрибки в пізнанні?

## У

1. Із чого, на думку Д.Берклі, складаються предмети людського знання? Які це предмети?
  1. Які модуси породжують предмети знання (ідеї)? Що в такому разі являє собою людина?
  2. Так є буття поза сприйняттям чи немає? Якщо є небуття, то який у нього вигляд?
  3. Чому не лише „прости” люди, але й мислителі постійно сперечаються?

4. Якщо Д.Берклі визнає існування об'єктів поза сприйняттям, то які підстави вважати його ідеалістом, соліпсистом?
5. Що означає термін „соліпсизм“?
6. Чому Д.Берклі заперечує те, що відчуття сприймають первинні якості, вважаючи, що ідеї породжені вторинними? Тобто, все навпаки, ніж у Д.Локка.
7. Чому для Берклі головне не у знаннях, а в сприйманні? Що в такому разі пізнається?
8. Чому потрібно говорити так, як говорить натовп?
9. Що саме пізнається через пізнання мови природи, яка є духом Божим?
10. Чому, на думку Д.Берклі, визнання первинності об'єктивно-речового світу, матерії не націлює людину на моральне вдосконалення?
11. Як Ви розумієте тезу Д.Берклі про можливість творчої дії засобами вольового акту?

### **Поставте якнайбільше запитань до наступних максим**

„Рішення, засноване на прецеденті, не повинне саме служити прецедентом, але слід обмежитись лише найближчими близькими ситуаціями. Інакше ми поступово скотимось до ситуацій, що не мають нічого спільного з вихідною; і свавілля, кмітливність та спритність юристів будуть мати більше значення, ніж авторитет закону” (Ф.Бекон).

„Філософія, оскільки вона розповсюджується на все доступне для людського пізнання, одна тільки відрізняє нас від дикунів і варварів і кожен народ тим більше цивілізований і освічений, чим краще в ньому філософують; тому немає для держави більшого блага, як мати істинних філософів. Більше того, будь-якій людині важливо не лише жити поруч із тими, хто відданий душею цьому заняттю, але воістину набагато краще самим присвячувати себе їй... Справді, ті, хто проводить життя без філософії, зовсім закрили очі і не намагаються їх відкрити;.. крім того, для спрямування нашої вдачі й нашого життя ця наука більш необхідна, ніж користування очима для спрямування наших кроків. Нерозумні тварини, які змушені турбуватись тільки про своє тіло безперервно, і зайняті лише пошуками їжі для нього; для людини, головною частиною якої є розум, на першому місці повинна бути турбота про пошук її істинної їжі – мудрості” (Р.Декарт).

"Так, природа сміється над нашими бажаннями і не дарує нам у цьому житті ніякого щастя, а лише бажання і жалкування. І зовсім не добрішою в цьому сенсі виявляється філософія, в потоці величних слів якої нещасні смертні відчувають себе безпомічними й безпорадними. Вона являє нам безліч своїх багатств, але все це лише словесні, а не людські багатства. ..Щастя від нашого життя настільки далеко, що з цих болотних низин неможливо й помітити його, а філософи в пошуках щастя досягають лише того, що переконали нас в його неможливості" (Д.Локк).

"Цей Град Божий, ця воістину Вселенська Монархія, є світ моральний у світі природному і являє собою найвеличніше і найбожественніше зі справ Божих; у ньому й полягає істинна слава Бога, адже її не було б, якщо б духи не пізнали величі Бога і милості його і не були вражені ним. Якраз у відношенні до цієї держави і виявляється, власне, його милість, оскільки його премудрість, його всемогутність виказує себе всюди" (Г.Лейбніц).

"Ви запитуйте мене: чи не помиляємося ми, уявляючи речі існуючими тоді, коли вони актуально не сприймаються почуттями. Я відповідаю: ні. Існування наших ідей полягає в їх сприйманості, уявлюваності й мислимості, і кожного разу, коли вони уявляються чи мисляться, вони існують. Коли б про них не згадували або не міркували, вони завжди уявляються або мисляться; отже, неправильно буде запитувати про те, існують ідеї чи ні, адже вони з необхідністю існують вже завдяки самій постановці питання" (Д.Берклі).

## ТЕМА 6. НІМЕЦЬКА КЛАСИЧНА ФІЛОСОФІЯ

### План

1. Підсумки здобутків попередньої філософії та її нові завдання.
2. Критична методологія І.Канта.
3. Діалектична система філософії Г.Гегеля.
4. Філософська антропологія Л.Фейєрбаха.
5. Політико-правові ідеї німецьких класиків.

1. Починаючи від епохи Відродження, філософія опікувалась проблемою пошуку методології пізнання. Він, як правило, здійснювався в межах взаємодії емпіризму і раціоналізму, сенсуалізму і раціоналізму. Онтологія поступово трансформувалась в гносеологію, а разом із цим і проблеми буття й небуття, об'єкта і суб'єкта набули нового звучання.

Статус буття отримала людина, але тільки така, що стверджує його як буття суб'єкта, тобто діяльної істоти і в пізнанні, і в суспільному житті. Несуб'єктність є небуття, об'єктність, залежність. Ось чому буття в якості суб'єкта має бути буттям методу, який забезпечує життєву активність у зазначених сферах життєдіяльності. Тож не випадково пошуки велись на „суб'єктивній”, часто психологізованій основі. Так відродилась антична ідея про людину як мікрокосм і основу, на якій вона може практично утвердити свою тотожність із макрокосмом.

Це – духовна основа. Людина має зосередити всю свою волю та увагу на зовнішньому світі або ж світі своєї власної душі, що надасть їй можливість вилучити з них основні засади їх буття, які й можуть стати методами організації власного буття.

Так, М.Кузанський утвердив ідею тотожності абсолютного максимуму й мінімуму, яка знайшла своє продовження в тезі Д.Бруно про необхідність мислення охопити мінімуми та максимуми всіх протилежностей і протиріч, виводячи із єдиної основи і зводячи до неї ж. Ф.Бекон розробляв метод індукції як такий, що бере свої правила зі спостереження за світом речей, який не дасть змоги розумові відірватись від них, отже, бути тотожним із ним. Р.Декарт в якості незаперечної й самоочевидної істини обрав положення „я мислю, отже, я існую”, звідси розробка ним основоположень правил і методів організації мислення, використання яких утверджує буття людини в якості суб'єкта. Д.Локк розробляв сенсуалістичну методологію, згідно якої об'єктивний світ презентує себе в людській свідомості, яка, будучи *tabula rasa*, сприймає в себе всі його враження і може їх відобразити. Г.Лейбніц вважав, що засобами інтелектуальної інтуїції, спрямованої на фіксацію щонайменших сприймань, можна відтворити сутність світобуття і, разом із цим, утвердити власне буття. Нарешті, Д.Берклі запропонував методологію, згідно якої світ конструюється людиною, завдяки чому досягається їх суб'єкт-суб'єктна тотожність.

Всі зазначені особливості характеризують метафізичну методологію, базисом якої є зосередження волі та уваги на об'єкті, здійснюване з упевненістю

в можливості отримати пізнавальні результати. Метафізичність полягає в тому, що для органів відчуттів (для фізіології) це справді надзусилля, тобто, щось неприродне, примусове, штучне, – а вони звикли все отримувати мимовільно, стихійно, хаотично.

Постала проблема суттєвого полегшення пізнавальних зусиль і, водночас, значного розширення знань, оскільки їх роль у суспільно-громадському і суспільно-виробничому процесах істотно зростає. Для цього слід було, по-перше, позбавитись довільного суб'єктивізму філософських доктрин, по-друге, дати об'єктивне системне знання, зробивши історію пізнання об'єктом вивчення, по-третє, на цій основі запропонувати як методологію побудови системно-цілісного знання, так і методологію його публічного викладу, спонукавши цим подальший розвиток пізнання на науковій основі і перетворивши саму філософію на науку.

Можна вважати, що саме цим і опікувались представники класичної німецької філософії другої половини XVIII – першої половини XIX століть.

**2. Імануїл Кант (1724-1804 рр.)** у своїй головній праці „Критика чистого розуму” відразу ж зауважує, що розум має брати свої основоположення не зі сфери чуттєвого, а можливого досвіду. Тому вони мають бути настільки самоочевидними, що їх може визнати звичайний людський розум.

Але розум при цьому має бути самокритичним, тобто свідомим своїх пізнавальних можливостей.

Що ж таке розум? Це „здатність, яка дає нам *принципи* апріорного знання” [24; 44]. Причому, принципи мають бути непорушними за будь-яких емпіричних умов. А це можливо, якщо умови диктує розум, а тому не він відповідає змісту людських уявлень, а, навпаки, – вони мають узгоджуватись із принципами розуму, оскільки він ще не знає речей і не залежить від них і від їх вражень у свідомості суб'єкта. Ось чому лише чистий розум є суб'єктом пізнання. Метафізичний чистий розум не є науковим, позаяк він не може чітко визначитись щодо свого об'єкта і тих запитань до нього, на які б він міг йому відповісти.

Проблеми чистого розуму – Бог, свобода, індивідуальне безсмертя. Наука, яка має відповісти й вирішити їх – *метафізика*.

Стосовно питань розуму як суб'єкта до свого об'єкта, то вони такі: 1) Що я можу знати? 2) Що я повинен робити? 3) На що я можу сподіватись?

Відповіді залежать від методу організації їх пошуку на шляху апріоризму. Предмет має відповідати знанням розуму про нього, – інакше уникнути суб'єктивізму й догматизму шкільно неможливо. А без наукової системи філософії її не можна пропонувати „публіці”, оскільки її задовольняють лише чіткі відповіді, які і є свідченням об'єктивності розуму, а не суб'єктивізму мислителя.

Розум має силу лише в стихії чистого пізнавального мислення. У сфері емпіричної свідомості він поступається **вірі**, яка гармонізує людський соціум (загал) більш вагомим і впевнено, ніж його загальні й необхідні, але незрозумілі через абстрактно-відчужену методику їх отримання, вимоги. Розум не має

ілюзій щодо власних можливостей – він свідомо робить їх предметом критики і завдяки цьому просувається в пізнанні. Він завжди дедукує й, отже, продукує свої принципи із процесу пізнання як процесу пошуку відповідей, ним самим поставлених. Тому він об'єктивний, хоча й проявляється в самопізнанні. Звідси його антиномічність (існує те й інше одночасно, наприклад, причинність і свобода), яка дозволяє йому бачити не лише себе й **свої** протилежності, але й протилежності іншого як самодостатні й самоцінні в собі.

Трансцендентальний розум полемізує з собою і тому є способом духовного саморозвитку особистості. У полеміці філософських шкіл він бачить те, як не треба її вести. Не беручи участі в публічних дискусіях, він формує об'єктивний сторонній погляд на пізнання, оскільки позбавляється суб'єктивних пристрастей, покладаючись на мислення в межах *знань*, а не свідчень. На такій основі формуються моральна особистість і моральні ідеали суспільства. Внутрішній розум – полеміка чистої логіки пізнання і логіки чуттєвої свідомості – дає цілком практичні продуктивні наслідки. Відбувається моральне вдосконалення людини, її духовне зростання, адже повністю виключена ситуація зовнішнього осуду і включена (актуалізована) ситуація самокритики й самоосуду.

Публічна полеміка має сенс лише як демонстрація самокритики, вільної від взаємних звинувачень і підозр. Без критики розум перебуває у стані війни та її наслідку – *перемоги*; з критикою він досягає стану спокою правового процесу і його мети – вироку про вічний мир і злагоду.

Користь від трансцендентальної філософії чистого розуму, зазначає Кант, суто негативна: це дисципліна *меж* мислення, яка застерігає від помилок, а не спрямовує на пошук істини. Ця філософія спрямовує розум на шлях свободи; її практика – моральна, а не матеріально-виробнича чи суспільно-політична. В практиці трансцендентальної філософії народжується людина як суб'єкт моралі і моральної дії. Вона вчить тому, що і як *повинно* бути, а не тому, що відбувається. Ось чому її висновки *імперативні* для особи, яка сама собі велить і сама ж себе винить. Це складно для нас, але це і є напрямок дій можливого досвіду життя, створеного самим чистим розумом усупереч реальному чуттєво-емпіричному суспільно-історичному досвідові людства.

Моральні імперативи розуму не нав'язуються емпірично-чуттєвій народній свідомості. Для неї імперативом є і має бути віра в розумну моральну чистоту Бога. Практичний розум якраз і ґрунтується на вірі в можливість існування морально вмотивованого способу життя як життя суспільно-соціального, а не просто суспільно-сумісного.

Доктринальна віра потребує емпіричного здійснення моральної віри: „ця умова полягає в тому, що існує Бог і потойбічне життя; я знаю також цілком твердо, що нікому невідомі інші умови, які ведуть до тієї ж єдності цілей при дії морального закону” [24; 484]. Тобто, розум поступається вірі свідомо. Пізнавши себе, він навчає інших не схемою пізнання, а прикладом суспільно-практичної моральної дії. І.Кант якраз і увійшов до історії людства та історії філософії як людина, що втілювала у своїй власній життєдіяльності той спосіб

буття, який безпосередньо впливав із вимог сформульованого ним же категоричного імперативу.

Існування людини справді суперечливе. З одного боку, змістом її свідомості є відомості про світ феноменів, світ безпосереднього сприйняття; з іншого, розум створює свій світ ноуменів, який також є реальністю людської свідомості. Тому має бути теорія пізнання, яка б органічно поєднувала ці дві світових людських реальності. У житті Кант поєднував їх на рівні морально вмотивованого способу життя. В теорії це виглядало як створення ним трансцендентальної схеми.

Пізнання не може долучити до свого змісту матеріальні предмети. Вони презентуються певними ідеями-образами, базисом яких є уявлення чуттєвої свідомості. Пізнавально-змістовного характеру вони набувають завдяки апіорним поняттям розсудливості, які виконують функцію схеми пошуку поєднання чуттєвості й розсудливості і способу активного впливу останньої на першу, наслідком чого є підвищення статусу поняття – воно набуває ознак всезагальності й категорійності, що наближає його до статусу наукового факту. В цьому, власне, й полягає суб'єктивний ідеалізм Канта: загальними категоріями впорядкувально-пізнавальної роботи розсудливості по відношенню до матеріалу чуттєвої свідомості є простір і час, всі інші поняття виконують роль специфічних сходинок позначення його (= матеріалу) статусу.

„В дійсності в основі наших чистих чуттєвих понять знаходяться не образи предметів, а схеми... Цей схематизм нашої розсудливості по відношенню явищ і їх чистої форми є приховане в глибині людської душі мистецтво, справжні прийоми якого нам навряд чи будь-коли вдасться взнати у природи і розкрити їх. Ми можемо тільки сказати, що *образ* є продукт емпіричної здатності продуктивного уявлення, а *схема* чуттєвих понять (як фігур у просторі) є продукт і немов би монограма чистої здатності уявлення *a priori*” [24; 124, 125].

Пізнання є духовно-практичним актом, тому апіоризм є відображенням його реальності, але, звичайно, відмінної від експериментально-предметної визначеності практики, до якої ми звикли під впливом діалектико-матеріалістичної методології та індустріально-технологічного спрямування розвитку цивілізації протягом останніх століть. Для Канта головне полягає в тому, щоб пізнання було способом прояву свободи людського духу, наслідком якої має стати формування моральної особистості, оскільки саме в цьому акті образи емпіричної свідомості збігаються зі схемами життєдіяльності особистості.

Якщо мислення є здатність знайти єдність різноманітного, то цілком очевидно, що його духовно-емпіричним підґрунтям є час. „Ось чому схеми суть ніщо інше, як апіорні визначення часу, підпорядковані правилам і такі, що відносяться... до часового ряду, до змісту часу, до порядку часу і, нарешті, до сукупного часу.

Звідси зрозуміло, що схематизм розсудливості через трансцендентальний синтез уявлення зводиться лише до єдності всього різноманітного (змісту) споглядання у внутрішньому почутті, і, таким чином,

він опосередковано зводиться до єдності апперцепції як функції, відповідної внутрішньому почуттю (чутливості). Отже, схеми чистих понять розсуду суть істинні та єдині умови, спроможні дати цим почуттям відношення до об'єктів, а тому також *значення*, через що, врешті-решт, категорії не можуть мати ніякого іншого застосування, крім емпіричного, адже вони потрібні лише для того, щоб засобами підстав *a priori* необхідної єдності (заради необхідного об'єднання всієї свідомості у вихідній початковій апперцепції) підпорядкувати явища загальним правилам синтезу і, таким чином, зробити їх придатними для повного поєднання в досвіді" [24; 127].

Виконання вимог запропонованої схеми, на думку Канта, дає можливість „зустрітись” трансцендентальній істині, що передує будь-якій емпіричній істині, зі знаннями, які завжди є у сфері можливого досвіду. Тож дійсністю має стати для людини „трансцендування себе в собі” (М.Мамардашвілі) – тоді з пасивного об'єкта сприймання вона стає суб'єктом пізнання, адже знання можливі лише на шляху апперцепції як стану чуттєвої свідомості. „Отже, *можливість* досвіду є те, що дає об'єктивну реальність усім нашим апіорним знанням. Але досвід ґрунтується на синтетичній єдності явищ.. згідно понять про предмет явищ взагалі, без цього він був би навіть не знанням, а лише набором сприйнять, які не могли б увійти в жоден контекст згідно правил цілковито цілісної (можливої) свідомості, отже не могли б увійти також у трансцендентальну й необхідну єдність апперцепції” [24; 133].

Простіше можна сказати таким чином: пізнання можливе на шляху *від* понять *до* споглядання, а не навпаки, як це уявляється, коли основоположення беруться зі сфери емпіричного досвіду.

**3. Г.В.Ф. Гегель (1770-1831 рр.)** виходив із того, що не можна, не залучаючи пізнавальні надбання людства, піддавати сумніву пізнавальні можливості розуму. *Істинне знання дає система об'єктивного, а не суб'єктивного розуму.*

Об'єктивне – те, що відстоялось, утвердилось, залишилось після пізнавально-психологічно забарвленого процесу індивідуального пізнання. Його й слід аналізувати, адже воно *вже не розвивається*, є незмінним у своєму існуванні як об'єктивний історичний дух народу. Об'єктивний розум пізнання і об'єктивний моральний дух народу мають взаємозалежну логіку розвитку, тому система знання має бути й може бути лише системою логіки.

Філософія як логіка, на переконання Гегеля, має безумовні переваги перед філософською метафізикою. Вона, по-перше, не є довільною у вирішенні специфічних питань метафізики, оскільки спирається на історичний сукупний загальнолюдський досвід вирішення, по-друге, логіка не повчає, не застерігає, а вчить. „Суть справи вичерпується не своєю *метою*, а своїм *здійсненням*, і не *результат є дійсне ціле, а результат разом зі своїм становленням*; мета сама по собі є нежиттєве загальне” [10; 2].

Логіка вчить тим, що поняття в їх системному зв'язку спонукають до дії, а не мета, сприйнята на віру. Система знання *починається* не з чуттєвого сприйняття, а з початку знання. Ось чому філософія, яка бере свій

початок із чуттєвих даних, не може стати і бути науковою.

Філософія як наука починає з розгляду пізнавального процесу як постійно замкненого на собі *процесу* мислення. Отже, за таких умов початок і кінець завжди збігаються, являючи собою метод і логіку, або ж методологію розвитку знань.

Лише метод підпорядковує собі об'єкт пізнання. Система філософії має починатись із логічного начала як методу пізнання. Чуттєва стихія мислення – мова – *містить* в собі також форми побудови пізнавальних суджень об'єктивного розуму. Єдність буття і мислення, таким чином, не між людиною і світом, а в самій людині, в тому, наскільки розумно вона промовляє. Мова долучається до розуму, а розум до мовлення. – Тому об'єкт і суб'єкт пізнання абсолютно тотожні в людині.

Завдання полягає в тому, щоб *знати* логічну природу духу: він має знати себе не лише в предметно-речовій, але й духовній формі, якою є його самосвідомість. Він має бути відомий собі, знаний собою і для себе.

Неосвічений спосіб мислення – коли мислять про *щось інше*, ніж те, в чому є мислення. „Своє” мислення – це поняття, категорії, це *інші* їх визначення і значення, це внутрішні трансформації самого мислення, завдяки яким воно є самодостатнім у собі процесом. Логіка мислення і є його практикою і методом, завдяки чому мова буденної свідомості, жорстко прикута до матерії природного буття, переходить у понятійну свідомість як пізнавальну, в межах якої з *необхідністю* здійснюється абсолютна тотожність змісту і форми, істини і достовірності. Ця „межа” збігається зі всією системою логічного саморозкриття мислення, являючи світові пізнання абсолютне знання того, що всі його проблеми вирішуються в синтезі всіх протилежностей, охоплених діалектичним методом. „Абсолютне знання є істина всіх способів свідомості, тому що... лише в абсолютному знанні повністю долається розрив *між предметом і достовірністю самого себе*, і істина стала рівною цій достовірності такою ж мірою, як ця достовірність стала рівною істині” [11; 1, 102].

Емпіричні науки починають з аксіом і дефініцій, взятих із позапізнавального процесу. Це неприпустимо. Предмет філософії *пізнавальне мислення*. Тому щоб відбулась філософія, має бути *історія* пізнання. Саме через це буденна емпірична свідомість не є розумною – вона не бере і не може взяти уроків у історії.

Істина відкривається не на початку, а в кінці пізнавального процесу, – лише тоді видно, початок був обраний вірно чи ні. Якщо вірно, маємо чисту науку, звільнену від протилежності свідомості та її предмета. Це чистота логіки, тому така філософія є науковою, об'єктивною. Логіка діалектичного мислення, на відміну від індуктивно-емпіричного способу узагальнення, оминає небезпеку формування звички мислити від окремого й особливого, яка фактично закриває шлях до істинно філософського мислення в стихії загального і від нього до особливого одиничного і окремого. В діалектичному мисленні поняття й категорії не визначаються за формальними ознаками – всі вони мають статус необхідності як органічної сходинки пізнавального процесу



в цілому. „Система логіки є цариною тіней, це світ простих сутностей, звільнених від будь-якої чуттєвої конкретності. Вивчення цієї науки, тривале перебування і праця в цій царині тіней є абсолютна культура і дисципліна свідомості. Свідомість зайнята тут справою, далекою від чуттєвих споглядань і цілей, від почуттів, від світу уявлень, які мають лише характер гадок” [11; 1, 113].

Отже, система логічно сформованої філософії базується на принципах розуму, які є розумними принципами. Це, по-перше, принцип тотожності начала і принципу, який дозволяє реалізувати моністичну модель саморозвитку і світу, і пізнання; по-друге, принцип сходження системи від абстрактного до конкретного знання, яким і є системно-цілісне теоретичне його відтворення; по-третє, принцип тотожності історичного і логічного, де історичне є логічно впорядкована емпірична свідомість, підпорядкована принципам системи і трансформована в понятійно-категоріальне буття пізнавального діалектичного мислення.

Завдячуючи застосуванню системотворчих принципів до історії пізнання, ми отримуємо, на думку Гегеля, поняття *науки й наукові поняття*. В ній пізнавальний процес „закінчується” формуванням абсолютної ідеї як єдності теоретичного і практичного, ідеї життя й ідеї пізнання. Це і є *абсолютний метод філософії*, оскільки сама філософія явила себе світові як абсолют, як світотворча ідея, як ідея світо- й людинопізнання. Тут все необхідне як певні сходинки пізнання; тут виключена будь-яка випадковість.

Але абсолютна філософія, тотожна абсолютному методіві, робить непотрібною саму необхідність – її змінює об’єктивний дух *свободи*, для якого творчість є його власною внутрішньою потребою. Тобто, пізнана необхідність стала свободою, загальнолюдський об’єктивний історичний дух став духом самопізнання, духом індивідуальної свободи, духом свободи особистості. „Подібно до того, як основоположне є *загальне*, так результат є *одиничне, конкретне, суб’єкт*, те, чим основоположне є, *в собі*, результат є тепер також *для себе*; всезагальне *покладено* в суб’єкті” [11; 3, 303].

Гегелю часто закидали те, що він розчинив природу і суспільне життя в поняттях і категоріях логіки, а тому, мовляв, у нього йдеться про абстрактний логічний суб’єкт. Але ж мислить безпосередньо жива конкретна особистість лише завдяки тому, що її свідомість насичена життєдайною силою пізнання, логіка якого не лише щаблі саморозвитку об’єктивного духу, але й щаблі сходження людини до себе самої як духовної істоти, до себе як істини духу. Без такого діалектичного насичення свідомості зрозуміти, в чому суть духу як методу пізнання і методу самостановлення людини як особистості, неможливо. Як і неможливо побудувати систему наукової філософії, тобто такої, яка б зробила зайвим суб’єктивізм і довільність свідомості самого мислителя.

„Завдання полягає в тому, щоб усвідомити цю *логічну* природу, яка оживлює дух, рухає і діє в ньому... Найголовніший пункт, що прояснює природу духу, – це відношення не тільки того, що він є *в собі*, до того, що він є *в дійсності*, але й того, чим він *себе знає*; через те, що дух за своєю сутністю є свідомістю, то це знання є головним визначенням його *дійсності*” [11; 1, 88].

*Емпірична свідомість починає з чуттєвого сприйняття, але про об'єкти сприйняття їй нічого невідомо з точки зору знання їх сутнісних визначень. Тому пізнання починає зі знання, змістом якого є порожнеча пізнавальної невизначеності, позначена поняттям чистого буття. Саме це дає можливість почати пізнавальний процес як об'єктивний, отже, науковий і завершити його поняттям конкретно-цілісного системного знання, яке відкриває мислення в якості методу саморозгортання ідей пізнання та ідей життя, відкриває і стверджує людину як суб'єкт індивідуального і, водночас, всесвітньо-історичного буття, відкриває можливість побудови об'єктивно-наукового суспільного соціуму, в якому збережена суб'єктивність його носіїв, але немає суб'єктивізму і непрогнозованості неосвіченого способу мислення.*

*„Найбагатше є також найконкретніше і найсуб'єктивніше, і те, що повертає себе в найпростішу глибину, є найпотужніше і найоб'ємніше. Найвище, найзагостреніше – це чиста особистість, яка єдино лише через абсолютну діалектику, що складає її природу, точно так же все охоплює і тримає всередині себе, тому що вона робить себе тим, що вільніше за все – простотою, яка є першою безпосередністю і всезагальністю” [11; 3, 307].*

Бути фізично дорослим, але не дорости до розуму, – в цьому найтяжча трагедія людського життя. Всі діалектичні старання Гегеля якраз і були спрямовані на духовне народження людини через створену ним систему наукової філософії. „Хоч зародок і є в собі людиною, але він не є людиною для себе; для себе він такий лише як розвинений розум, який перетворив себе в те, що він є в собі” [10; 11]. Це не так легко зробити, тому філософія Гегеля, навпаки, сприяла сплескові ірраціоналізму.

4. Л.Фейєрбах (1804-1872 рр.), звичайно, не належав до ірраціоналістичної течії у філософії. Але саме він як безпосередній учень (студент) Гегеля, що двічі прослухав курс його „Логіки”, виступив із запереченням крайнього панлогізму.

*Починаючи з абстрактного поняття „чистого буття”, логіка лише в кінці пізнавального процесу приходять до теоретичної конкретної системно побудованої цілісності й повноти знання. Це вірно, але стосується виключно мислителів, філософія має, на думку Л.Фейєрбаха, бути спорідненою не лише з об'єктивним історичним духом пізнання, але і з духом безпосередньої сучасної (= живої) народної конкретності. Тобто, такою ж всезагальною – це необхідний рівень філософського світорозуміння і світосприйняття – сутністю людини, як і мислення, є її безпосередня й конкретна чуттєвість. Звідси випливає, що початок життєвої філософії зворотний.*

Таким чином, об'єкт філософії і водночас її суб'єкт – людина в її всезагальній безпосередній чуттєвості, відкритій і тотожній загально-родовій чуттєвості світу природи і суспільства. А тому філософія не є системою функціонування абстрагованого від світового духу абсолютного знання. Це – своєрідна пульсація розумно сформованої чуттєвості людини і світу; це – антропологічна філософія, цілісність якої знаходить своє відтворення в релігії,

мистецтві, науці.

Філософія – це не стільки логіко-понятійна система знання, скільки логіка саморозвитку чуттєвості. Мислення – це уміння системно-цілісно й взаємопов'язано читати євангеліє почуттів, чуттєвості й почуттєвості загалом, – саме вони є *загальною* основою світобудови, її початком і кінцем. Від них не можна абстрагуватись, адже наслідок абстрагування – *узагальнене* знання – не є дієвим принципом буття; навпаки, омертвляє його схемами логіко-категоріального мислення, нищить суб'єкт мислення – живу людину тим, що, як виявляється, мислить не вона, а світовий розум у ній.

Мислення – діалог розуму з досвідом, родового в індивіді з родовим в народі, людстві. Воно є проявом родового загального, а не наслідком абстрагуючої дії узагальнення, властивого *лише* людині як індивіду. Ось чому відчуття і почуття об'єднують своєю *загальною* і *спільною* природою, тому вони – істина, їх єдність – істина.

Філософія не може розглядати проблему єдності буття і мислення тільки в межах самого мислення. Вона не повинна перетворювати чуттєве буття і буття самої чуттєвості в логіко-понятійне буття. Подібний підхід, переконаний Л.Фейєрбах, нищить її, відокремлює від суспільства і його потреб. Головна проблема не в тому, що є первинним і вихідним у науці, а в самій дійсності. Похідна він неї: яким чином можна поєднати *з'єднане від природи*, об'єктивно, *але*, на жаль, *роз'єднане людьми* способом їх суспільного буття.

Філософія, замикаючись на самій собі, втікає від вирішення проблеми дійсності та її дійсних діючих проблем. Способом наближення може стати мислення, власною протилежністю якого є чуттєва свідомість, а не логіка системи чи граматики мови. Реальна діалектика, від застосування якої можна отримати пізнавальні результати, не є діалектикою понять, що не належать до суті справи. Суть справи полягає в постійній суперечливості логіки розуму і логіки чуттєвості, абсолютно тотожних у своїй постійній присутності в людині. Примирення протилежностей, отже, відбувається не в дійсності „синтезу устремління” (Гегель) понять, а в дійсності (= реальності) *стану любові* як стану душевної рівноваги людини, стану її самототожності.

Єдність буття і мислення не лише в логіці, але й у всій сукупності всіх форм духовно-практичної діяльності людини – релігії, мистецтві, науці, філософії. Тому суб'єкт – це не лише метод побудови системно-цілісного знання; це також розумно-одухотворена чуттєва свідомість людини, категоріальні визначення якої адекватно представлені змістом міфології (= мистецтва), релігії (= моралі), філософії (= науки). „Істина – не в мисленні і не в знанні як такому. *Істина* – в повноті людського життя і сутності” [40; 203].

Л.Фейєрбах, виходячи з наведених засад філософії і філософування, закликає мислити не в якості філософа, а в якості мислячої істоти, в якості суб'єкта мислення. Для цього потрібно мислити не за правилами логіки, а згідно логіки і правил життя, не абстрагуючись при цьому ні від розуму, ні від почуттів.

*Метод* пізнання нової філософії, заснованої на засадах антропології, полягає в тому, щоб не говорити, а мислити парадоксально-афористично,

оригінально (Гегель вважав, що оригінальним може бути лише дикун – освічена наукою логіки людина не може бути оригінальною), шокуючи, вражаючи, дивуючи свідомість, породжуючи й конститууючи в ній *стан афекту* як стан безпосередньої єдності індивідуального й родового.

Звідси впливає *антропологічний принцип* філософії: індивідуалізація роду й утвердження родової сутності людини як вільної в своїх діях і помислах індивідуальності. Звідси життєво-логічно, а не логічно як абстрактно-пізнавально, впливає *онтологізація любові* як об'єктивного чинника, що об'єднує і єднає розрізнене й роз'єдане. Органи відчуття і є органи мислення, але пізнавального, оскільки вони постійно збуджені, суперечливі, „провокативно-афективні”, духовно-особистісні і духовно-предметні водночас – через них відбувається єднання зі світом об'єктів.

Отже, філософія чуттєвості має переваги перед системою абстрактного панлогізму: вона *починає* з апріорних визначень чуттєвої свідомості, пустих, з точки зору логіки, понятійних визначень, але наповнених визначеннями-значеннями, яке вони мають для повноти й цілісності людського буття. Універсальна природа людини не може бути визначеною системою логіки – вона постійно виходить за їх межі, даючи мисленню постійний поштовх до його безкінечних визначень.

Чуттєві визначення як визначення чуттєвості не знають меж, але знають значення для неї об'єктів їх задоволення – це органічні умови їх буття, що не можуть бути відчуженими від них. Нова філософія, визнаючи буття мислення, виходить із того, що формою його буття є буття одухотвореної чуттєвості, а умовою її буття – буття об'єкта задоволення бажань. Це – природна, а не філософська єдність буття і мислення, єдність людини і світу.

Якщо чистий дух пізнання соціалізує автономно, індивідуально, ізольовано, то розумна чуттєвість – суспільно. Вона з'єднує розумом любові, а не розумом логіко-понятійного мовлення. Любов – загально-родове визначення людини як суспільної істоти і в цьому її соціотворче значення. Ось чому Л.Фейєрбах стверджує, що „соціалізм – це індивідуалізм”: тільки в родині людина не втрачає свою самість, адже тут діє любов як принцип збереженої спільності різноманітного, але рідного.

**5.** Представники німецької класичної філософії не лише побудували діалектичну концепцію розвитку знання, яке в формі теоретичної цілісності трансформується в об'єктивний дух, у практичну дію, якою може керуватись у своїй життєдіяльності людина, не боячись впасти в ситуацію свавілля суб'єктивізму. Їх доробок в галузі практичного розуму, можливо, ще більш значний. Розглянемо його в політико-правовому аспекті.

**Кант.** Вважав, і цілком виправдано, що об'єктивність морального закону, який має стати і бути законом практичного розуму, може бути забезпечена лише на шляху апріоризму. Це можливо, коли суб'єктивність кожного індивіда ним самим співвідноситься із вимогами всезагального і необхідного. Звідси настанови кожному: „Вчиняй так, щоб максима твоєї волі могла в той же час мати силу принципу всезагального законодавства” [24; 164].

Чим це привабливо для індивіда? По-перше, воля визнається визначальною для нього, адже вона береться як максима, по-друге, законодавство підпорядковується вольовій максимі; отже, по-третє, вона обмежується свідомо – ніхто не ворог своїм бажанням і ніщо зовнішнє їх не заперечує.

У суспільно-політичній дійсності, звичайно, законодавство розробляється не всім народом, але його інтелектуальною елітою. Щоб не нав'язувати незрозумілі народіві закони, вона (еліта) і він (чистий розум) пропонують тільки формальний закон, в якому фіксується „форма його всезагального законодавства в якості найвищої умови максим” [24; 165], властивих народній волі, яка є для нього також апіорною формою. Тобто, народ бачить у такому законодавстві максими, до яких він сам не доростає в своєму емпіричному житті. Звідси його повага до закону і теоретичного розуму, який робить його дорослим не критикою і приниженням, а, навпаки, підняттям над досвідом свавільної суб'єктивної волі. „На цьому ґрунтується різниця між свідомістю чинити *відповідно до обов'язку* та свідомістю діяти з *почуття обов'язку*, тобто з поваги до закону” (там само), адже закон поважає людину.

Тільки подібне розуміння обов'язку дає можливість трансформувати його зі сфери моральності в правову сферу, в площину формування громадянського суспільства. Для науковця навчального закладу це надто важливо, тому варто навести розширену думку І.Канта, якого часто безпідставно класики марксизму звинувачували в моральному ідеалізмі. Так ось: „Моральний закон *святий* (непорушний). Людина, правда, не така вже й свята, але *людство* в її особі зобов'язане бути для неї святим. У всьому створеному все що завгодно і для чого завгодно може бути використано всього лише як засіб; тільки людина, а з нею і кожна розумна істота, є *мета сама по собі*. Тільки вона суб'єкт морального закону, який є святим в силу автономії своєї свободи. Тільки тому кожна воля, навіть власна воля кожної особи, спрямована на неї саму, обмежена умовою її злагоди з *автономією* розумної істоти, а саме: не підлягати ніякій цілі, яка була б неможлива за законом, який міг би виникнути з волі самого суб'єкта, що підпадає її впливові; отже, поводитись із цим суб'єктом потрібно не тільки як із засобом, але і як із ціллю” [24: 166-167].

Тобто, маємо такі висновки. 1. Людина є самоцінною істотою – це вихідна аксіома. 2. Якщо вона має можливість відчувати себе в подібній якості, для неї відкривається людство як щось реальне і до того ж свята. 3. Суспільні взаємини між людьми набувають характеру взаємних зобов'язань, як зазначалось, із почуття обов'язку, оскільки кожен відчуває себе і в якості цілі (для себе) і в якості засобу для реалізації цілей будь-кого іншого. 4. Святість закону визначається тим, що він є проявом автономної свободи розумної істоти, а не необхідності, яка є його формою в нерозумних істотах. 5. Закон як прояв свободи розумної волі індивіда є моральним законом.

Маючи такий рівень свідомості і самоусвідомлення, людина здатна трансформувати чистий теоретичний розум і його духовний соціум – свободу моральної волі – в практичний розум і його категорії – правові норми, втілені в

соціум суспільно-сумісного буття автономних індивідів, які, не втративши власної волі та свободи, можуть спостерігати і сприймати їх дотично-чуттєво, естетично, а не лише умоглядно. Адже: „Для всякого застосування розуму до того чи іншого предмета потрібні чисті поняття розсуду (*категорії*), без яких не можна мислити жоден предмет” [24; 169].

Проте досягти такого рівня людині складно. Природа людини суперечлива: в ній є потяг до спілкування і спільності, але й до усамітнення також. Тому розвиток здібностей людини і можливостей суспільства відбувається через антагонізм. З одного боку, людина самодостатня істота, з іншого – самодостатність є продуктом постійного суперництва між людьми, яке врешті-решт, стимулює розвиток суспільства. „Найбільша проблема для людського роду, вирішити яку його змушує природа, – досягнення всезагального правового громадянського суспільства. Тільки в суспільстві, й саме в такому, в якому його членам надається найбільша свобода, а тому існує повний антагонізм і тим не менше найточніше визначення і забезпечення свободи заради її сумісності зі свободою інших, – тільки в такому суспільстві може бути досягнута найвища ціль природи: розвиток усіх її задатків, закладених у людстві; при цьому природа бажає, щоб цю ціль, як і всі інші накреслені йому цілі, воно само здійснило” [24; 189].

Яким чином людство може вирішити передбачену йому самою природою ціль? Тільки наближенням до неї як до ідеалу, а не утвердженням ідеалів у суспільне життя. Адже, зазначає Кант, „із такої кривої деревини, як та, з якої зроблена людина, не можна зробити нічого прямого”, а тому, щоб реалізувати ідею мирного співіснування, людям „потрібні правильне розуміння про природу можливого державного устрою, великий, протягом багатьох віків набутий досвід і, крім цього, добра воля, готова сприйняти такий устрій. А поєднання цих трьох елементів – справа надзвичайно складна, і якщо вона буде мати місце, то лише дуже пізно, після багатьох марних спроб” [24; 190-191].

Кант вважав найкращою формою державного устрою республіканський. Засобами до його утвердження мають бути як теоретичний, так і практичний розум. Перший здатний виробити ідеал найкращої форми суспільного устрою; другий має ґрунтуватись на емпіричних засадах людської природи, які можуть дати „твердий ґрунт для споруди державної політики”. Метод критики здатен зняти суперечки догматизму теоретичного розуму і, водночас, облагородити суб’єктивізм емпіричного досвіду. Таким чином, можна створити „спокій правового стану, за якого належить вести наші суперечки не інакше, як у вигляді *процесу*. В природному стані кінець суперечці встановлює *перемога*, якою похваляються обидві сторони і за якою переважно йде нетривкий мир, встановлений начальством, яке втрутилось у справу; у правовому стані справа закінчується *вироком*, який, проникаючи тут в самі витoki суперечок, повинен забезпечити вічний мир” [24; 443].

Гегель. Його обґрунтування суті громадянського суспільства включає два загальні принципи. *Перший*. Конкретна особистість, яка є для себе самої ціллю як така особливість, що містить у собі: а) цілокупність власних потреб; б)

невпорядковану суміш природної необхідності та свавілля індивідуальності волі; в) визнання наявності іншої особливої особистості. *Другий*. Всі взаємини в суспільстві, будучи особливими, опосередковуються виключно формою всезагальності. Зі сказаного випливає те, що „громадянське суспільство є роз'єднання, що з'являється посередині між сім'єю і державою, хоча розвиток громадянського суспільства настає пізніше, ніж розвиток держави, оскільки в якості роз'єднання воно передбачає наявність держави, яку воно повинно мати перед собою як щось самостійне, щоб існувати. В громадянському суспільстві кожен для себе – мета, всі інші для нього суть ніщо. Проте без співвідношення з іншими він не може досягти обширу своїх цілей; ці інші, отже, суть засоби для цілей особливого. Але особлива мета через співвідношення з іншими надає собі форму всезагальності і задовольняє себе, задовольняючи разом із тим благо інших” [3; 338].

Тут маємо дуже цікаву і суттєву позицію. А саме: громадянське суспільство опосередковує відносини між індивідом та найближчим для нього соціальним середовищем – сім'єю і державою. Це означає, що його концепцію, очевидно, не можна вважати такою, яка обґрунтовує необхідність тоталітарної держави. Остання справді є проявом загального як необхідного, тобто такого, яке в жодному разі не можна разі обходити, якщо зважати на те, що кожен індивід у своїх особливих домаганнях схильний до суб'єктивізму, до утвердження своєї волі (що і є свавілля) як абсолютно необхідної, отже, єдино законної. Без громадянського типу суспільства держава якраз і діє авторитарно-монархічно, деспотично, тиранічно; діє так, як діє закон природи, в якій немає виключень. Оскільки кожна людина виключна у своїх специфічних, хоча б і мінімальних, особливостях, громадянське суспільство, з одного боку, знімає суб'єктивізм фізичних осіб, насичуючи його об'єктивними соціально-духовними чинниками, з другого, амортизує тотальність державного впливу, схильного до виключного об'єктивізму, який у боротьбі з суб'єктивізмом і свавіллям може заперечити суб'єктивність, або ж особливість як основу життєвості людини.

Виходячи з таких міркувань, Гегель і визначає сутність держави. По-перше. „Держава є дійсність моральної ідеї, моральний дух як явна, собі самій ясна субстанційна воля, яка мислить і знає себе, і виконує те, що вона знає і оскільки вона це знає” [3; 345]. По-друге. „Держава як дійсність субстанційної волі, якою (дійсністю) вона володіє у піднятій до своєї всезагальності особливій *самосвідомості*, є в собі і для себе розумне”. По-третє. Завдяки тому, що держава „є об'єктивний дух, сам індивідуум лише настільки об'єктивний, істинний і моральний, наскільки він є членом держави” [3; 345]. По-четверте. „Держава є божественна ідея, як вона існує на землі” [3; 347].

Все це означає, що держава є обов'язковим і необхідним атрибутом людського існування. Без неї не можна побудувати громадянське суспільство, або, як стверджував ще Аристотель, без неї людина не є політичною істотою, а твариною. Ось чому Гегель постійно наголошує на об'єктивній, розумній, божественній суті держави і необхідності людини бути в стані

самопізнавального оформлення власної особливості, стані „державницького умонастрою”, який би забезпечував гідне цих субстанціальних визначень існування в якості людей.

Чи можуть люди піднятися на подібний рівень буття? Це залежить від спрямованості індивідуальної волі: першою є тваринна воля, другою – розумна. „Людина сама по собі розумна, в цьому полягає можливість рівноправності всіх людей. ..Народ, оскільки це слово позначає особливу частину членів держави, являє собою ту частину, *яка не знає, чого вона хоче*. Знання того, чого хочеш, а тим більше того, чого хоче в собі і для себе суцзя воля, розум, є плід глибокого пізнання і проникнення, яке якраз і не є справа народу” [3; 348].

Чому ж, все-таки, держава як форма політико-правової організації суспільного життя існує? Лише тому, що народ існує як реальність в якості об’єктивного історичного духу, цілісність і всезагальність якого для сучасників аксіоматична, а не пізнавально-рефлексивна. Звідси зрозуміло, чому громадянське суспільство побудувати народів дуже складно. Тому він визнає державу, хоча й не знає, що її сила і слабкість похідні від його правосвідомості, основу якої складає індивідуальна розумно-пізнавальна, а не просто об’єктивна, воля. „*Право* – це відношення людей один до одного, оскільки вони є абстрактними особами” [14; 199]. Але абстрагуватись від себе (фактично – забути про себе, про свій інтерес) настільки обтяжливо, що пересічна людина в переважній більшості випадків не обтяжує себе подібною операцією, звичною для пізнання і мислення. І навпаки, „особливе в якості переваги і привілею є настільки сокровенне особисте, що поняття й розуміння необхідності недостатньо, щоб уплинути на поведінку людей; поняття й розуміння самі по собі викликають таку недовіру, що утверджені можуть бути тільки силою – тоді їм людина підкоряється” [15; 176]. Проте, на жаль, це не сприяє тому, аби своєю власною громадянською волею люди послабляли дію примусу, що йде від держави як інституту влади, але не від держави як прояву божественної волі.

### **План семінарського заняття**

1. Специфічні особливості філософії Нового часу: підсумки методологічної робінзонади.
2. Проблематика німецької філософії XVIII – першої половини XIX ст.
3. Методологія апріоризму І.Канта.
4. Система науково-діалектичної методології Г.Гегеля.
5. Філософія чуттєвості Л.Фейєрбаха.
6. Політико-правова теорія І.Канта.
7. Теорія держави і права Г.Гегеля.

### **Методичні поради до підготовки і проведення заняття**

1. Зверніть особливу увагу на принципові відмінності в підході до визначення об’єкта і суб’єкта пізнання, завдань філософії та її функцій у мислителів Нового часу та представників німецької класики. Класика – це зразок, взірць. Твердо засвойте суть класичної методології пізнання, адже вона фактично



перетворила філософію в строгу науку.

2. Чітко позначайте для себе поступ у вирішенні проблем методу від Канта до Гегеля і Фейєрбаха. Зафіксуйте відмінності у вирішенні ним проблеми об'єктивного, необхідного і всезагального знання та методології його отримання і викладу.

3. Вивчаючи теоретико-правові концепції Канта і Гегеля, намагайтесь спроектувати їх зміст на сучасну проблематику. Спробуйте визначити ті моменти, які, на Вашу думку, можуть бути використані в процесі розбудови української держави.

## Питання для закріплення змісту теми

### I

1. Чому проблеми методології пізнання набули з часу Відродження вирішального значення для філософії?
2. Як Ви розумієте твердження про те, що статус буття має метод? Якого саме буття?
3. Як Ви уявляєте собі духовну основу людини?
4. В чому сутність метафізичної методології пізнання? Фізичної?
5. Яким чином можна перетворити філософію на науку? А чим вона була до німецької класики?

### II

1. Чим, на думку Канта, можливий досвід „кращий” від емпіричного?
2. Чому розум має бути чистим і самокритичним?
3. Що таке розум?
4. У чому Кант вбачав науковість своєї метафізики і ненауковість попередньої?
5. Чому „публіка” задовольняється чіткими й однозначними відповідями?
6. Що ж можна знати, розмірковуючи про Бога, свободу, індивідуальне безсмертя? Що тоді слід робити? На що сподіватись? Наведіть відповіді Канта і власні.
7. Чому емпіричну свідомість задовольняє віра, а не розум?
8. Що таке трансцендентальний розум?
9. Чому чистий трансцендентальний розум є моральним?
10. Чому І.Кант проти публічних дискусій філософів?
11. Для чого потрібні моральні імперативи розуму, якщо вони не нав'язуються народній свідомості?
12. Яку роль у пізнанні виконують апріорні схеми (поняття) розсуду?
13. У чому полягає єдність апперцепцій?
14. Яким чином апріорне стає надбанням емпіричної свідомості, тобто стає апостеріорним?
15. Чому предмети дійсності мають відповідати апріорним поняттям про них, а не навпаки?

### III

1. Чому Гегель був проти критики розуму? В чому він вбачав об'єктивність розуму?
2. Які переваги логіки над філософською метафізикою?
3. Із чого починається система знання?
4. Чому мислення замкнене на собі? Яким чином, у такому разі, воно

дотикається до матеріальної дійсності?

5. Взагалі, до чого саме дотичне мислення? Що є його об'єктом?
6. Чому мова є чуттєвою стихією мислення?
7. Що таке „неосвічений” спосіб мислення?
8. Яке знання є абсолютним? Яке значення абсолютного співвіднесення з істинним знанням?
9. Чому буденна свідомість не є розумною?
10. Чим перевіряється істина?
11. Що дисциплінує свідомість, робить її розумною?
12. На яких засадах будується системно-цілісне знання?
13. Як би Ви відрізили „поняття науки” і „наукові поняття”?
14. У чому „живе” абсолютний метод філософії? Чому Гегель так „полюблює” „абсолютне”?
15. Як формується абсолютна особистість?
16. Що означає поняття „чистого буття”?
17. У чому проявляється безпосередність і всезагальність чистої особистості?
18. Що являє собою „розум у собі” та „розум для себе”?
19. Як би Ви пояснили, чому старання Гегеля раціоналізувати філософію, зробити з неї науку логіки, лише прискорили настання тривалого періоду панування ірраціоналізму?

#### IV

1. З чого, за Фейербахом, починає життєва, а не наукова філософія?
2. У чому проявляє себе життєва філософія? Чому вона є антропологічною?
3. Що є загальним, об'єктивним і необхідним для філософії чуттєвості?
4. Чи справді філософія чуттєвості ближча до звичайної людини, ніж наука логіки?
5. Любов з'єднує, а поняття розрізняють. Чому, в такому разі, філософія любові не домінує в чуттєвій свідомості людей?
6. Чи згодні Ви з тим, що єдність мислення і буття досягається в стані афекту?
7. Яким чином органи відчуття є також органами мислення?
8. Які визначення чуттєвої свідомості можуть бути апріорними? Чи можливо це взагалі?
9. Чим саме одухотворена чуттєвість?
10. Як саме соціалізує людину любов?
11. Знайдіть суттєві відмінності між розумом любові й логіки.

#### У

Які переваги в утвердженні загального від індивідуального формулювання законодавчої максими?

1. Чому народ здатен сприйняти форму загального як апріорну, об'єктивну і необхідну?
2. Яка різниця між дією у відповідності до закону і дією від почуття обов'язку?
3. Чому Кант стверджує, що для людини людство більш святе, ніж вона сама, тому загальносупільний закон для неї близький?
4. Чому неможливий закон, який би міг викинути з волі суб'єкта - людину?

5. Чому без чистих понять розсуду (категорій) не можна мислити жоден предмет? Що ж тоді робить звичайна людина, адже в неї навряд чи є такі чисті поняття?
6. Чому в інтересах природи розвиток усіх задатків людини?
7. Що потрібно засвоїти людині для того, аби мирно співіснувати між собою? Чому засвоєння не призводить до утвердження його змісту в суспільну дійсність?
8. Чим перемога в суперечці гірша вироку правового діалогу?
9. Якими є, згідно Гегеля, принципи громадянського суспільства?
10. Чим опосередковується загальне в суспільстві?
11. Для чого потрібно мати громадянське суспільство?
12. Що таке держава?
13. Чому народ „не знає, чого хоче“?
14. Чому правові відносини суть відносини між абстрактними особами?
15. Чому людина підлягає силі зовнішнього примусу, а не силі розумної доцільності й необхідності?

### **Поставте якомога більше запитань до наведених нижче**

#### **висловлювань**

„Вся культура й мистецтво, що прикрашають людство, найкращий суспільний устрій – все це плоди нетовариськості (некомунікативності, схильності до усамітненості – Ж.В.), яка в силу власної природи сама примушує дисциплінувати себе і тим самим засобами вимушеного мистецтва повністю розвинути природні задатки” (І.Кант).

„Це потрібне для філософа споглядання себе самого при виконанні акту, завдяки якому в нього виникає Я, я називаю *інтелектуальною інтуїцією*. Воно є безпосереднє усвідомлення того, що я дію, і того, яку саме дію здійснюю; воно є те, чим я *щось* пізнаю, адже це *щось* продукую. Що така здібність інтелектуальної інтуїції існує, цього не можна довести засобами понять, як не можна вивести з понять і того, що вона таке. Кожен зобов’язаний знайти її безпосередньо в самому собі, або ж він не зможе пізнати її ніколи” (Й.Фіхте).

„Природа як у своїй цілісності, так і в своїх проявах повинна бути представлена в якості свідомо створеного продукту, але водночас і результатом самого сліпого механізму; *вона доцільна, але не пояснювана в своїй доцільності*. – Філософія *природних цілей*, або телеологія, є, таким чином, тим пунктом, де об’єднуються теоретична і практична філософія” (Ф.Шеллінг).

„Для діяльності потрібний, головним чином, характер, а людина з характером – це розсудлива людина, яка, як така, має перед собою визначену мету і чітко її дотримується. Хто хоче досягнути великого, той зобов’язаний, як говорить Гете, вміти обмежити себе. Хто ж, навпаки, хоче всього, той насправді нічого не хоче і нічого не досягне” (Г.Гегель).

„Філософія є вчення, яке має звільнити людину від безкінечної множини кінцевих цілей і намірів і зробити її байдужою до них, так, щоб їй насправді було все одно, існують такі речі, або ж їх немає” (Г.Гегель).

„Щасливий той, хто облаштував своє існування так, що воно відповідає особливостям його характеру, його бажанням і його свавілля, і, таким чином, сам насолоджується своїм існуванням. Всесвітня історія не є арена щастя. Періоди щастя є в ній пустими сторінками, тому що вони є періодами гармонії, відсутності протилежності” (Г.Гегель).

„Фантазія походить з королівського роду, почуття – з дворянського стану, розум міщанського походження. Почуття під опікою фантазії відіграють завдяки цьому роль знатних володарів світу. Розум, здавна переважно схильний не те що до мізантропії, але до суму й глибокодумання, віддаляється тому від світу, цієї великої міської резиденції фантазії, де

він і без того рідко користується іншою репутацією, ніж репутацією педантичного шкільного вчителя, в село, до книг, щоб тут безперешкодно зайнятися археологічними, історичними та філософськими роботами і з найдревніших джерел історії людства почерпнути доказ свого воістину божественного походження, хоча в очах світу він походження міщанського” (Л.Фейєрбах).

„Життя – це поет, книга – це філософ. Перший споглядає єдність у множині, другий – множину в єдності” (Л.Фейєрбах).

„Наші найкращі оригінальні твори є плагіатом лекцій, які ми прослухали повністю конфіденційним чином у світового духу, що говорить і всередині нас” (Л.Фейєрбах).

„Збільшення знайомства з хорошими книгами звужує коло людей, спілкування з якими нам приємне” (Л.Фейєрбах).

„Сприйняти в себе духовне – означає лише зрозуміти його, а зрозуміти – означає лише пізнати щось у нас самих і виходячи з нас самих, у злагоді з нашою власною розумною сутністю. В нас ніщо не може увійти ззовні, що одночасно не виходило б із нас самих, не було б засноване в нашій власній сутності” (Л.Фейєрбах).

„Життя людини – це її погляд на життя” (Л.Фейєрбах).

## ТЕМА 7. ВИНИКНЕННЯ НЕКЛАСИЧНИХ ФІЛОСОФСЬКИХ ВЧЕНЬ СУЧАСНОСТІ

### План

1. Сутність некласичного філософування.
2. Специфічні особливості марксистської філософії.
3. Філософія життя: А.Шопенгауер, Ф.Ніцше.
4. Екзистенціалізм С.К'єркегора. Екзистенційна філософія ХХ ст.: Ж.П Сартр, Л.Камю.
5. Психоаналітична філософія З.Фрейда. Неофрейдизм Е.Фромма.
6. Філософська антропологія.

**1.** Класичною можна **вважати** філософію, яка ставила собі за мету побудову наукової системи мислення. Найточніше цей задум висловив Г.Гегель: „Істинною формою, в якій існує істина, може бути лише її наукова система. Моїм наміром було – сприяти наближенню філософії до форми науки – до тієї мети, досягнувши якої, вона могла б відмовитись від свого імені *любові до знання і бути дійсним знанням*” [10; 11].

„Наука логіка” і стала тією класичною формою філософії, яка справді розчинила об'єктивний дух історії в системі взаємопов'язаних вихідними принципами понять, що у своєму послідовно розгорненому розвитку презентують істину абсолютного знання. Така форма філософії, на переконання самого Гегеля, є необхідною умовою дисципліни духу освіти, через яку зобов'язана пройти індивідуальна свідомість, щоб позбавитись емпіричності, набути навичок пізнавальної рефлексії і стати суб'єктом розумної дії, абсолютно тотожним вимогам і об'єктивного духу народу (людства), і абсолютного розуму, і абсолютної ідеї, і абсолютної істини.

Все було б добре, якби не такі ж абсолютно логічні висновки з системи абсолютної філософії, зроблені як самим Гегелем, так і багатьма його сучасниками. Адже диктат абсолютного розуму призводить до

абсолютного диктату моністичного принципу і в самій освіті (Гегель стверджував, що оригінальним може бути лише дикун), і в суспільному житті. Отже, абсолютна монархія знаходила на такому тлі своє розумно-історичне виправдання. На тлі демократизації всіх сфер суспільного життя майже всіх європейських країн філософська класика стала анахронізмом. Охочих бути освіченими дикунами і варварами, – адже абсолютне знання може провокувати абсолютний фанатизм, було небагато. Тому „прощання” з класикою в її суто науковому вигляді не було трагічним. Навпаки, філософія набула ознак життєвості й оригінальності, але не на понятійно-діалектичних засадах, підґрунтям яких був дух минулих поколінь („мертвий хапає живого”), а засадах оригінальної суб’єктивності мислителів, які, часто свідомо, обирали ірраціоналізм як основу філософування про реалії сьогодення і сьогоденні реалії.

2. Філософське вчення К.Маркса і Ф.Енгельса вважається таким, що продовжує розвиток класичної філософії. Насправді ж це не зовсім так. Як показав історичний досвід, марксистська філософська доктрина, сполучена з позафілософськими чинниками, явила світу під прапором раціоналізму чи не найбільшу форму ірраціоналізму. Причому, не без пророцтва самого К.Маркса, який попереджав, що невігластво ще не раз негативно позначиться на долях народів, які можуть для своїх практичних дій обрати „нерозумні” форми розуму.

У чому ж ірраціоналізм Марксової і марксистської філософії?

Він, як не парадоксально, у тому, що звично вважалось за її найбільше і революційне надбання. А саме: включивши основні види суспільної діяльності – матеріально-виробничу і соціально-політичну – в основу теорії пізнання, вона сприяла перетворенню філософії в ідеологію, логіка якої не є розумною, а переважно суб’єктивною і суб’єктивістською. Що не дивно: критерій істини стає виключно емпіричним, який, як уже зазначалось, не залежить до сутнісних визначень людини як розумної істоти, а до тієї складової, яка єднає і ріднить людину із твариною.

Найперше, чого слід остерігатись у філософсько-теоретичних міркуваннях, так це залучення до них масової свідомості. Справа зовсім не в образах, а специфіці філософської методології, побудованій на понятійному мисленні, абстрагованому від предметно-чуттєвої образності емпіричної свідомості. Основні положення діалектико-матеріалістичної теорії пізнання якраз і побудовані на поєднанні несумісного – мислення, образом якого є теорія пізнання, і природи, перетвореної не згідно логіки мислення, а згідно потреб людини як природно-фізіологічної істоти. Тож цілком очевидно, що мислення не може впізнати себе в перетвореній і спотвореній першій і другій природі, як і мислитель не може поселити розум – власний і світовий, науково-пізнавальний – у свідомість слухача або читача, якщо ті постійно апелюють до предметної, а не спекулятивно-трансцендентної очевидності.

Які ж основні положення теорії пізнання, розроблені Марксом, Енгельсом, Леніним та їх послідовниками?

К.Маркс (1818-1883 рр.) є засновником філософії діалектичного й

історичного матеріалізму. Його філософські погляди формувались під впливом філософії Гегеля. Але якщо Гегель досліджував історію пізнання, що надало його філософії статусу панлогізму, оскільки історія пізнання постала як логіка пізнання, а філософія як наука логіки, то Маркс, застосувавши її до розвитку суспільства, виявив матеріалістичні засади його розвитку.

Соратником Маркса, який сповідував аналогічні філософські погляди, був Ф.Енгельс (1820-1895 рр.).

У сфері діалектичного матеріалізму ними були розроблені наступні ідеї. В першу чергу це включення суспільної практики як предметно-речової перетворюючої діяльності людини **в основу** теорії пізнання. При цьому вона відіграла функції вихідного пункту, рушійної сили, кінцевої мети, критерію істини теоретичних знань. Основними видами суспільної практики Маркс і Енгельс вважали матеріально-виробничу, суспільно-політичну та науково-експериментальну діяльність людей.

До безумовних досягнень слід віднести критику ними ідеалістичної філософії за її відірваність від проблем суспільного життя. Тому Енгельс називав філософію Гегеля „філософією мізантропії”, яка на місце буття природи й людини поставила буття понять. Але піддавався критиці й філософський матеріалізм за його половинчатість. Визнаючи первинність природно-матеріального буття, вони, на їх думку, були ідеалістами в розумінні закономірностей розвитку суспільства, надаючи первинність духовним чинникам.

Ф.Енгельс сформулював основне питання філософії як співвідношення матерії і свідомості, виділивши в ньому дві сторони. Перша: що первинне – матерія чи свідомість. Друга: чи здатна людина пізнати матеріальне буття. Звідси критика агностицизму, що заперечував можливість мати об’єктивне знання як істинне.

Великою заслугою Маркса й Енгельса є розробка ними матеріалістичної діалектики. Якщо у Гегеля діалектика є теорією розвитку знання й побудована на принципі її єдності з логікою й теорією пізнання, то для них вона має проявити себе у матеріалістичному розумінні історії та природознавстві.

Це дало можливість створити філософію історичного матеріалізму на принципах матеріалістичного розуміння історії. Його основні положення. 1. Закон визначальної ролі способу виробництва матеріальних благ по відношенню до всіх інших сфер суспільного життя. 2. Закон визначальної ролі суспільного буття, основу якого складає спосіб виробництва, по відношенню до суспільної свідомості. 3. Закон про класову боротьбу як рушійну силу розвитку суспільства. 4. Закон про визначальну роль народних мас в історії. 5. Закон визначальної ролі економічного базису по відношенню до ідеологічної надбудови, представлені сукупністю установ, головними з яких є державні установи. Ф.Енгельс, крім праці „Діалектика природи”, в якій викладені філософські ідеї, особливо щодо законів діалектики та класифікації основних форм руху матерії, схвалені Марксом, у праці „Анти-Дюрінг” детально розробив багато положень історичного матеріалізму. Так, він описав зміст форм суспільної свідомості, деталізував вчення про комунізм та його соціалістичну

фазу розвитку тощо.

Але пріоритет у розробці матеріалістичного розуміння історії належить Марксу. Застосувавши діалектику Гегеля до розвитку суспільства, він навів класифікацію форм економічного устрою, оскільки вважав економічний базис головним в його житті. Звідси вчення про суспільно-економічні формації. Його поділ історії розвитку суспільства такий: 1. Дотрудовий період, коли люди живуть завдяки турботі про них Матері-Природи. Або це збиральницький період. 2. Поява економічного чинника, зумовленого обміном надлишками виробництва, які, в свою чергу, зумовлені суспільним розподілом праці. Цей період досить тривалий, який він називав передумовою капіталу. Тут економічний чинник ще не відіграє вирішальної ролі. Якщо брати систему рабовласництва, то тут домінує позаекономічний (фізичний) примус до праці. За феодалізму також існує примус, оскільки земля належить феодалу. Хоча це пом'якшена форма примусу, адже селянин працює й на себе на ніби орендованій землі. 3. Ринкова економіка, або система вільної найманої праці, коли людину експлуатують її потреби, а власності на засоби виробництва вона не має. Отже, не маючи умов до існування, вона ніби добровільно наймається на працю до власника засобів виробництва, якими є клас капіталістів. Маркс називав цей етап системою економічного примусу до праці. 5. Комунізм як спосіб життя суспільства, коли життя людини, завдяки високій продуктивності праці за рахунок технології, визначається вільним часом. Вільним для розвитку людських талантів і здібностей. Тому критерієм комунізму він вважав тривалість робочого часу, а комунізм таким станом суспільства, який знаходиться по ту сферу матеріального виробництва – в царині свободи.

Маркс і Енгельс також визначили форми класової боротьби – ідеологічну, профспілкову/економічну та політичну. Дали визначення держави та її ознак: наявність публічної влади як влади, що спирається на фізичну силу армії, поліції; території, на яку влада розповсюджується; збір податків, на які утримується апарат публічного (що стоїть над народом) влади.

Багато з цих ідей продовжив розвивати В.Ленін (1870-1924 рр.). У сфері філософського матеріалізму у праці „Матеріалізм і емпіріокритицизм” він, по-перше, піддав критиці теорію пізнання суб'єктивного ідеалізму, який не визнавав об'єктивної істини, тому скочувався на позиції агностицизму; по-друге, пояснив причини скочування природознавців/фізиків до ідеалізму й заперечення існування матерії; по-третє, обґрунтував принцип партійності філософії, виділивши в ній матеріалістичну та ідеалістичну лінії.

На підставі критики емпіріокритицизму як другої форми позитивізму Ленін дав всебічне обґрунтування ролі суспільної практики в теорії пізнання. Навів визначення матерії як філософської категорії, що позначає об'єктивну реальність, яка сприймається органами відчуття людини, але існує незалежно від них. Також визначив об'єктивну істину як зміст людських знань, що не залежить ні від людини, ні від людства, а від об'єкта. Тому й істина об'єктивна – вона належить об'єктам, а людина відкриває цей зміст. Отже, зникає не матерія, а глибина наших знань про її властивості та структуру. Звідси його ідея про невичерпність електрона, заперечення ним факту припинення пізнання,

адже властивості матерії залежать від універсальної взаємодії матеріальних об'єктів. Процес пізнання йде від меншого знання до більшого, від неповного до більш повного, від сутності першого порядку до сутностей вищих порядків і так без кінця.

У праці „Філософські зошити” Ленін проаналізував „Науку логіки” Гегеля і, особливо у фрагменті „До питання про діалектику” визначив закон єдності й боротьби протилежностей як її ядро. Саму діалектику, на його думку, слід розглядати як вчення про єдність протилежностей. Хоча вважав їх боротьбу абсолютною, а єдність відносною. Також поглибив вчення про діалектичну логіку, де вказав на її суть: а) всебічний підхід до вивчення об'єкта, що застерігає дослідника від суб'єктивності й суб'єктивізму; б) розгляд об'єкта пізнання в його саморозвитку; в) відсутність абстрактних істин, оскільки істина завжди конкретна; г) включення практики в основу теорії пізнання і як критерію істини, і як критерію визначення того, що потрібно людині. Також піддав критиці ідеалізм Гегеля, вважаючи, що філософський ідеалізм веде прямою дорогою до попівщини. Навів гносеологічні й класові корені ідеалізму. Перші пов'язував із суб'єктивністю й суб'єктивізмом, коли дослідники за деревами не бачать лісу, тобто за окремим загального, яке і є ціллю пізнання в якості закону. Другі пов'язував із класовим поділом суспільства та протиставленням розумової праці фізичній, виконавській.

У сфері історичного матеріалізму Ленін розробив вчення про соціальну революцію, засобами якої змінюється суспільно-політичний устрій; про форми класової боротьби, головною серед яких вважав ідеологічну; про політичну партію авангардного типу, яка своїм впливом на свідомість робітничого класу піднімає його свідомість до розуміння корінних інтересів; дав визначення класів як великих груп людей, що відрізняються між собою відношенням до засобів виробництва (приватна власність чи її відсутність), місцем в системі суспільного розподілу праці, способом отримання продукту виробництва; про сутність держави та необхідність її відмирання; про дві фази комунізму, під яким розумів перехід до системи самоуправління; про соціальну однорідність суспільства тощо. Піддавав різкій критиці релігію як форму оманливого світогляду, і церкву як інститут свідомого обману людей.

Безумовно, історичний розвиток людства можна пояснити теорією діалектичного та історичного матеріалізму. Що стосується К.Маркса, то він, особливо в зв'язку з висновками „Капіталу” – визначного твору соціально-економічної думки, схилився до визнання еволюційного характеру розвитку суспільства, вважаючи, що „кроти історії” риють у вірному напрямку без того, щоб світлом якогось єдино вірного вчення прискорити цей процес риття навпомацки. У передмові до „Капіталу” він спеціально наголошував (застерігав): „Кожна нація може і повинна вчитись у інших. Суспільство, навіть якщо воно напало на слід природного (об'єктивного) закону свого розвитку, не може ні перестрибнути через природні фази розвитку, ні відмінити останні декретами. Але воно може скоротити і пом'якшити муки народження” [32; 10].

Можна навести й інші застереження. Але до них не надто дослухались,



особливо В.Ленін, зусиллями якого філософські погляди Маркса та Енгельса трансформувались у методологію політичної ідеології та політичної практики. Діалектика зі вчення про закономірності розвитку пізнавального процесу та його викладу трансформувалась у практику революційного перетворення всього, що ставало об'єктом зацікавленої уваги асоційованого суб'єкта дії – комуністичної партії та її соціальної основи в суспільстві – пролетаріату, об'єднаного спільною бідністю, а не спільною духовністю.

Практика свідомого прискорення суспільно-історичного розвитку, якої ми, разом зі всім людством, є свідки, якраз і свідчить про ірраціоналізм марксистської філософії. Нагадаю, розум і побудована на ньому філософія з'являються, як полюбляв повторювати К.Маркс, *post festum*, тобто після події, після свята, отже, не можуть бути керівництвом для розумної дії. Остання може бути розумною лише в спорідненій розуму дії – теоретико-пізнавальній.

3. Ірраціоналістичне спрямування філософії чи не найбільшою мірою позначилась у творчості **А.Шопенгауера** (1788-1860 рр.). Його філософія життя є справді життєвою філософією, принаймні особливості характеру автора проявляються в ній зі всією очевидністю.

Головна праця „Світ як воля і уява” сутнісно різниться від гегелівської „Науки логіки”, як різняться, мабуть, властивості їх характерів. А.Шопенгауер призначив читання своїх лекцій на ту ж годину, що й Гегель, але в нього не було достатньої кількості студентів, щоб розпочати курс. Звідси відверті брутальні оцінки на адресу свого опонента та його творчості, підсилені просто-таки асоціальними рисами характеру: *песимізмом, егоцентризмом, самовпевненістю, амбітністю, претензійністю, хворобливою підозрілістю*. З іншого боку, був дуже пунктуальним, принциповим у відстоюванні своїх поглядів, ерудованим, знав багато мов і мав велику бібліотеку, писав майстерно, захоплююче, афористично.

Власне, в особистості Шопенгауера був втілений світовий вольовий розум і він хотів, щоб саме його визнали в якості його носія, – тут повна протилежність Гегелю, який і сам розчинився в ефірі абсолютизованого ним же об'єктивного духу. Бажання цілком виправдане, тим більше, що він став свідком свого визнання, а його філософія має широку читацьку аудиторію й донині.

Філософську доктрину будував на тезі І.Канта про те, що „*світ є моя уява*”. Це та аксіома, яка пробуджує в людині філософський рівень самосвідомості. Уява – єдина об'єктивна реальність, з якої можна відкрити предметно-речову реальність. „Ти з себе повинен зрозуміти природу, а не себе з природи. Це мій революційний принцип” [6; 17]. Засіб пізнання світу – *воля*: „Всю мою філософію можна сформулювати в одному виразі: *світ – це самопізнання волі*” [6; 15].

Воля, таким чином, має всезагальний, всесвітній онтологічний статус, вона передрекає речам, про які не можна сказати ні те, що вони існують, ні те, що вони не існують. Тому світова воля, а не світовий розум, являє себе в людині як суб'єкт світобудови, який робить людину суб'єктом своєї власної долі. „*Річ у собі*” – *це і є світова воля, яку й слід пізнавати і пізнати*. Але не засобами

діалектики, яка є лише мистецтвом суперечки, а ерістики – як волі до перемоги в суперечці.

Розум підпорядковується волі, а не навпаки. Тому *мораль, заснована на розумі, є рабською*. Свобода волі – це абсурд, оскільки поведінка людини не залежить від розумної мотивації, а підпорядкована жорстокій і жорсткій необхідності вродженого характеру. „Мотивація – це причинність, видима зсередини” [6; 37]. Тобто, у співвідношенні волі з розумом „воля є перше і першобуттєве”, а не як у Гегеля, коли людина вольова настільки, наскільки вона є розумною. Не мотиви визначають характер, а характер – мотиви, сила характеру і є сила волі. „*Volo ergo sum*” – „я хочу, отже, я існую”. Оскільки світ є прояв волі, метод пізнання полягає в уподібненні світу людському тілу і пізнання на основі аналогії.

Кант помилявся, коли вивчав пізнавальні можливості розуму, виходячи зі змісту уявлень, підпорядкованих схемам розсудливості. „Весь світ уявлень є всього лиш об’єктивація волі” [6; 72] в самій людині. Тому не розум речей робить її суб’єктом пізнавальної дії, а об’єктивна й об’єктивована в ній воля. Зважаючи на це, метафізика є основою фізики, сила волі є те, що фізика іменує силою (F) або енергією (E). *Людина, таким чином, не суб’єктивна, а суб’єктна істота – в цьому об’єктивність її природи*. Саме ця обставина індивідуалізує особистість, що тотожне визнанню її ірраціональної сутності. Відтак і філософія не є наукою, оскільки в ній не діє закон достатньої підстави.

Що ж тоді є філософією? – *Вільне волевиявлення свободи світової волі*. У царині свободи немає нічого феноменального, закономірного, причинно зумовленого, необхідного, а тому людина як адекватна об’єктивація світової волі являє собою сферу трансцендентального. Розум тут не діє, це – сфера інтуїції, в якій діє „*істинна моральна свобода*”, яку можна пізнати *argumentum ad hominem*, тобто по відношенню до конкретної людини.

Світова воля у своїх людських вимірах проявляється як воля до життя, далі якої інтелект не йде. Це „межа”, „останнє й граничне”, де закінчується мислення і починається життя в його безпосередності. Любити своє існування – імператив волі до життя. Воля до життя породжує егоїзм, що є джерелом вчинків людини, рушійною силою здійснення її бажань, устремлень до блага, щастя, радості, насолоди. Егоїзм ріднить людину і тварину. Девіз егоїста: „Все для мене і нічого для іншого!”, „Я і егоїзм – це одне: якщо зникне останній, то власне, немає вже більше й першого” [6; і 10]. Закон мотивації – основа егоїзму, який мотивує збереження „Я”, „ego”.

Етика, як і вся філософія А.Шопенгауера, носить на собі великий відбиток буддизму. Звідси первинність страждань – саме вони мотивують поведінку. Відсутність чогось не є причиною страждань – вони походять із бажання мати, не маючи. А тому постійно хотіти і не мати означає перебування в стані постійної невдоволеності і незадоволення, перетворення життя на постійне страждання і неспокій. Згадаймо, що закон і є щось постійне, константне, отже, закон (сенса) життя – не в щасті, а в нещасті.

Виявляється, що воля до життя є проявом диявола, прокляттям; воля до смерті – морального ідеалу, адже вона пов’язується із запереченням егоїзму.

Людина, особа, індивідуум всього лиш явище, явлене, ніщо (явлення ніщо, явлене ніщо), а не прояв загального й сутнісного. Проте самогубство є проявом безумства, безцільності, адже воно є фактичним проявом максимуму волі до життя як нездатності не мати бажань, не хотіти. Самогубство демонструє нездатність до страждань, слабкість волі до життя як страждання. Смерть – благо, вона насправді є метою життя, а тому „не можна вказати іншої мети нашого буття, крім усвідомлення, що краще б нас зовсім не було. Це – найважливіша зі всіх істин” [6; 121].

Але оскільки життя дається людині поза її волею, має бути не воля до життя, а життєва неволя. Етична досконалість якраз у тому й полягає, щоб була вироблена воля до заперечення егоїстичних бажань, які роблять людину нещасною. Радикальний вихід, запропонований А.Шопенгауером, у радикальному песимізмі й аскетизмі. Парадокс етичної поведінки полягає в тому, що мотиви, бажання є проявом дії вродженого характеру, але практика квієтизму, тобто відсутності бажань, звільнення від характеру – єдина точка, в якій може відбутись трансцендентальна зміна, що її забезпечує. Це досягається дією практичної людини, збагнути раціонально яку неможливо.

„Світ як уява” відчужує людину від людини, „Я” і „не-Я”. Це і є накидка Майї, знявши яку, людина відчуває абсолютну тотожність себе і світу, себе і всіх інших людей – їй не заважають у цій містичній інтуїції просторово-часові відмінності. Джерело страждань – зазначені відмінності, на яких зростає принцип взаємодії між людьми у „світі як уяві” – *homo homini lupus est*. Звідси досить різкі й образливі оцінки людини і людства в цілому. Рід людський – це отара „войовничих тварин”; людина – „дика мерзенна тварина”; „великий натовп зовсім мало мислить”; „світ – це шпиталь невиліковних” і т. п. *Держава є тим суспільним інститутом, який утримує людей від самознищення*. Щоб виконати цю функцію, вона не повинна допускати значних свобод, особливо ж свободи преси.

Моральна основа взаємовідносин між людьми ґрунтується на *жалісливості, співчутливості*. Треба сприйняти страждання як онтологічну сутність світу, тоді мотивація поведінки стане соціальною, а не йтиме від невизначеності характеру. Проте співчуття до інших і жалісливість не в тому, щоб стати основою практичної дії; навпаки, слід жити за принципом непротивленства злу. Всі страждають, тому немає сенсу його позбавлятися: „Безпосередня участь в іншому обмежена його *стражданням*” [6; 126].

Ось такою є філософія життя як його фактичне заперечення. „Моя філософія, – писав А.Шопенгауер, – досягнувши вершини, набуває негативного характеру і таким чином закінчується запереченням”. Це справді філософія песимізму, але її вплив на розвиток сучасної філософії не менший, а, можливо, більший від впливу раціоналістичної філософії – вона дала життя розвитку оригінальної філософії.

**Ф.Ніцше** (1844-1900 рр.) продовжив розвиток, якщо можна так говорити, ірраціонально-песимістичних тенденцій філософії А.Шопенгауера, доповнивши їх етичними міркуваннями зороастризму – давньоіранської релігії, в основу якої було покладено принцип одвічної боротьби сил добра і зла.

Морально-етична проблематика досить нелегко піддається логічному аналізу. Тому майже всі дослідники творчості Ф.Ніцше відзначають суперечливість його поглядів. І це не випадково, адже, по-перше, це ірраціоналістична філософія, в основі якої постійні спонтанні „вибухи” творчості, постійні і водночас швидкоплинні асоціації, по-друге, етична філософія індивідуалістична за визначенням – будь-яке абстрагування тут є прямою підставою для зовнішньої критики і постійних сумнівів стосовно самого себе як чогось неусталеного, примхливого, випадкового. Але це справді творча ситуація, завдяки якій відкриваються глибини загальнолюдського духу, втіленого в окрему індивідуальність, якій не під силу впоратись із духовним універсумом і тому її доля драматична, трагічна, зрадлива, але це доля генія...

Мабуть, не випадково Ф.Ніцше, зважаючи на наведені вище міркування, у своїх етико-філософських міркуваннях виходив із необхідності „переоцінки всіх цінностей” з позицій „надлюдини”, що знаходиться „по той бік добра і зла”. Надлюдина – це продукт міфологічного способу світосприйняття. Згадаймо, що міф є нічим іншим, як героїчною уявною історією людини, яку вона переживає як реальну, тому намагається перетворити реальне життя в героїчне, фактично – войовниче.

У книзі „Так казав Заратустра” останній зображений як надлюдина, для якої не існує звичних моральних пересторог. Прообраз надлюдини – міфологічний герой Тесей, що убив Мінотавра в Лабіринті, вийшов із нього за допомогою нитки Аріадни, але не виконує свого зобов’язання – одружитись із нею. На ній одружився Діоніс і у них народилося дитя – надлюдина.

Ф.Ніцше викладає свої погляди в афористичній формі, а не у вигляді системи логічних умовиводів. Саме тому вони досить суперечливі і краще їх подати без коментарів, що якраз і відповідає духові його філософії – пробудити в людині інтерес до себе, до свого життя і таким чином стати над собою, а не втратити себе в іншому. Його життєво-пізнавальна позиція така:

„Треба спокійно жити на вершині духу і нейтрально спостерігати життя вниз; слід бути байдужим, мужнім у світі забороненого, вміти жити в умовах лабіринту; мати семикратний досвід самотності; нові вуха для нової музики; нові очі, щоб бачити найвіддаленіше; нову совість, щоб почути раніше німі істини; бути готовим до монументальних справ; поважати себе самого, любити себе самого, бути безумовно вільним по відношенню до себе самого” [34; 17-18].

Щоб зрозуміти подібну життєву позицію, треба враховувати, по-перше, суспільно-політичну ситуацію, яка в усі часи суттєво впливає на зміст літературно-мистецьких етико-філософських творів, по-друге, особливості індивідуального світосприйняття та світорозуміння мислителя. У першому випадку слід мати на увазі не лише внутрішньо-німецький контекст суспільно-духовного життя, але і європейський: активно проходили процеси, як зараз говориться, економічної й політичної переструктуризації більшості країн; у другому – меланхолійно-хворобливий тип характеру Ф.Ніцше. На такому тлі

справді є потреба переосмислення всіх загальних цінностей в напрямку їх індивідуалізації та формування вольових якостей, які в нових (республіканських чи конституційно-монархічних) умовах могли б створити нову людину – суб'єкт своєї життєвої долі. А.Шопенгауер наголошував на волі до сприйняття життя як страждання; Ф.Ніцше стверджував волю до влади людини над собою.

В якості незаперечного авторитета в обґрунтуванні цілеспрямованню волі людини над собою був взятий пророк і реформатор давньоіранської релігії Заратустра, змістові якої, порівняно з християнством, надавався абсолютний пріоритет. Шість позитивних якостей – правдивість, розважливність, мудрість, влада, здоров'я і довговічність, на думку Ніцше, слід взяти від верховного божества Ахурамазди, а не Христа і християнства, суть якого – гнів і брехня, приховані хитрими ідеями за зовнішньо привабливими моральними заповідями, які знижують волю людини до життя.

У наведеному фрагменті говориться про принципи пізнання. А саме: спокійно жити на вершині духу і нейтрально спостерігати життя внизу. Якщо так вчинити по відношенню до текстів Ніцше, можна побачити „раніше німі істини”. Тож звернімося до деяких фрагментів із праці „Так казав Заратустра”.

„І Заратустра мовив людям таке: – Я скажу вам, хто така надлюдина. Людина – це те, що треба подолати. Що ви зробили, аби її подолати? Всі істоти досі створювали щось вище від себе, а ви хочете завернути назад цю потужну течію і скоріше ладні вернутися до звіра, ніж подолати людину?

Що для людини мавпа? Посміховище або нестерпний сором. І тим самим має бути людина для надлюдини – посміховищем або нестерпним соромом. Ви пройшли шлях від хробака до людини, та хробачого у вас ще залишилося чимало. Колись ви були мавпами, але й досі у вас більше мавпячого, ніж у будь-яких мавп.

Навіть наймудріші з вас – це лише суперечність і суміш рослини й химери. Та хіба я кажу вам ставати химерами чи рослинами?

Ось що скажу я вам про надлюдину!

Надлюдина – це сенс світу. І нехай ваше жадання скаже: хай надлюдина стане сенсом світу!

Заклинаю вас, брати мої, лишайтесь вірні світові й не вірте тим, хто вам каже про понадземні надії! То отруйники – байдуже, знають вони про це чи ні. Ті вмирущі й самі отруєні зневажають життя, від них уже навіть стомилася земля. Тож нехай вони згинуть!

Колись хула Богові була найбільшою хулою, але Бог помер, а з ним померли й богохульники. Тепер найжахливіший злочин – хулити світ і шанувати нутро незбагненого глибше, ніж сенс світу!” [36; 11].

Зовсім не випадково, що Ніцше вважав християнство за таку ідеологію, яка не дає людству приклад боголюдини як надлюдини. Звідси виключно негативна оцінка християнства у праці „Антихрист”, у якій він пропонує „перемогти людство силою, висотою духу – перемогти його презирством” [35; 18].

Альтернативою християнству має бути нова моральна філософія. Головні її положення такі:

„Формула нашого щастя: Так, Ні, пряма лінія, мета..

Що добре? – Все, від чого зростає в людині відчуття сили, воля до влади, могутність.

Що погано? – Все, що йде від слабкості.

Що щастя? – Почуття зростаючої сили, влади, почуття, що подолана чергова перешкода.

*Не* задовольняйтесь, ні, – більше сили, більше влади! *Не* мир – війна; не добродетель, а доблесть.. без домішку мораліну.

Нехай гинуть слабкі й потворні – перша заповідь *нашого* людинолюбства. Треба ще допомагати їм гинути.

Що шкідливіше будь-якого пороку? – Співчувати слабким і калікам – християнство” [35; 19].

Отже, треба виростити нову людину, гідну життя і закону еволюції – постійного вдосконалення. Засіб – *воля* бути сильним, бути володарем. Християнство – головна перешкода на цьому шляху, оскільки воно позбавляє людину волі до життя, до влади над ним.

„Якщо *відсутня* воля до влади, істота деградує. ..Співчуваючи, стаєш слабким” [35; 21].

„Якщо для богослова щось істинне, отже, це обман – ось вам, будь-ласка, критерій істини” [35; 24].

Що більшою є роль моралі в суспільстві, то більшою мірою проявляється його деградація. Тому моральний імператив І.Канта є не чим іншим, як заклик до деградації і суспільства, і людини. Імператив має виробити для себе *кожна* людина. ”Коли народ змішує свій обов’язок із обов’язком взагалі, він гине” [35; 26]. У цьому хибність категоричного імперативу Канта: „Ти зобов’язаний!”. Обов’язок – це внутрішній примус волі до життя, а не щось потойбічне до кожної окремої людини.

„Не будемо недооцінювати наступного: ми самі, ми, вільні уми, – ми *втілене* оголошення війни всім попереднім поняттям „істинного”, і „хибного”; в нас самих – „переоцінка всіх цінностей” [35; 27].

У чому суть переоцінки? В тому, що людина походить не від духу, а від тварини. Тому вона не досконаліша від будь-чого природного, вона – найбільш допитлива і зацікавлена. Ані мораль, ані християнство не знають дійсності. У них все уявне: причини, наслідки, істоти, природознавство, психологія, телеологія.. Цей світ фікцій гірший від світу сновидінь, оскільки він повністю відвернувся від природи, він ненавидить її. Подібна „філософія” йде від хворобливості, зумовленої стражданнями.

„Доки народ вірить в себе, у нього – свій бог. У своєму богові народ поважає умови, завдяки яким він на вершині, в ньому він поважає свої доблесті – задоволення від самого себе, почуття сили він переносить на істоту, якій можна завдячувати за це. ..І народ вдячний самому собі: йому потрібен бог, щоб дякувати” [35; 30].

Як бачимо, Ф.Ніцше визнає виключно позитивну роль політеїзму,

заснованого на народній міфології, яка, в свою чергу, базується на героїці життя, повазі до життя і неповазі до „нежиті”.

„В реальності немає для богів іншої альтернативи – або ти втілюєш волю до влади і залишаєшся божеством племені, народу, – або ти втілюєш безсилля до влади, а тоді ти неодмінно хороший, благий...” [35; 3 I].

„У Богові Ніщо обожнено, воля до Ніщо – освячена !..” [35; 33].

Як і Шопенгауер, Ніцше перебував під великим впливом буддизму, вважав цю релігію реалістичнішою від християнства – в ній немає бога, є боротьба зі стражданням як онтологією буття. Це – позитивістська релігія, що знаходиться поза координатами добра і зла, тому не підпорядковує людину якимось метафізичним химерам...

„Для Будди благо і доброта – те, що укріплює здоров’я. ..Вчення Будди піднімає егоїзм до обов’язку: вся духовна дієта визначається і регулюється одним – як відректись від страждань” [35; 34,35].

„Мораль – принципове погіршення фантазії, „дурний погляд”, що доторкнувся речей світу” [35; 41].

Переведемо дух ірраціонального, подолаємо його раціональним поясненням. Ф.Ніцше, як бачимо, не сприймав християнство тому, що воно абстрактні принципи і правила пізнання ставило вище реально-чуттєвого фактичного життя людей, віру в абстрактні сутності вище віри людини у власні сили, безпосередньо залежні від неї. Звичайно, на його позицію впливали й інші мотиви, серед яких певна зневага до народних мас та іудейського віросповідання, яке, не визнаючи індивідуального безсмертя, накинуло, на його думку, цю ідею язичницьким народам і своєю космополітичною привабливістю вбила їх богів, які й давали їм життєву силу й насагу. „Велика брехня особистого безсмертя руйнує розум, знищує природність інстинкту – все, що є в інстинкті благодійного, все, що сприяє в ньому життю і забезпечує майбутнє, все це віднині породжує підозри. Жити так, щоб не було в житті *сенсу*, – ось що набуває тепер сенсу життя” [35; 61-62]. Оскільки людство нещодавно відзначало 2000-ліття народження І.Христа, якого німецький мислитель вважав втіленням повної відсутності волі до життя, отже, недолудиною, є потреба читачеві замислитись над ніцшеанською концепцією життя.

У річищі сучасних реалій українського суспільства доречно розглянути ще деякі аспекти вчення Ніцше. Він заперечував ідею рівноправності, вважаючи її головною отрутою християнсько-іудейського віровчення. „Воно – з найпотаємніших куточків поганих інстинктів – вело жорстоку війну з почуттями поваги і дистанції, що розділяють людей, іншими словами – найголовнішою *передумовою* вивіщення, зростання культури: зі злопам’ятності мас християнство викувало *головне знаряддя* боротьби з нами, зі всім шляхетним, радісним, збуджено-піднесеним, що тільки є на землі, знаряддя боротьби проти нашого земного щастя...”. Ось чому визнати „безсмертя” всякого Петра і Павла означало здійснити найбільше, означало здійснити найжахливіше злодіяння по відношенню до шляхетного людства... Аристократизм умонастрою був підступно-підпільно підірваний

брехнею про рівність душ, і якщо віра в „переважні права більшості” *творює* і *буде* ще творити революції, то якраз християнство.., якраз християнські ціннісні судження переводять будь-яку революцію в одне суцільне море крові та злочинів! Християнство – це повстання плазунів по землі проти всього, що стоїть і вивищується: євангеліє „низьких” *принижує...*” [35; 62-63]. Різкі оцінки, але не забуваймо, що все відбувається в межах свободомислення, а не політичних революцій чи хрестових походів, замішаних на крові.

Аби бути вільним у мисленні, Ф.Ніцше рекомендував мати здоровий скептицизм у якості супровідника життєвої долі і практичної волі. „Не дамо збити себе з толку: великі уми були скептиками. Заратустра – скептик. Сила і *незалежність*, що витікають із могутності, підтверджуються скепсисом. Люди з переконаннями зовсім недоречні, коли зачіпається цінність будь-чого присутнісно важливого. Переконання що темниця. Не багато бачиш довкола себе, коли не озирася назад, – а щоб судити про цінне й нецінне, потрібно, щоб ти *подолав, перевершив* сотню своїх переконань... Спрямований на велике розум, якщо він не зневажає засобами, не може не стати скептичним. Незалежність від будь-яких переконань *неминуча* для сильного, для того, хто вміє вільно озирати все навкруг... Велика пристрасть потребує переконань і поїдає їх; вона не підвладна їм – вона суверенна... Навпаки, потреба у вірі, в безумовних Так і Ні.. – це потреба *слабкого*. Людина віри, „віруючий” – у що б він не вірив” – це, безсумнівно, залежна людина, вона не обирає собі цілі так, щоб вона була ціллю і щоб покладалась на себе саму. „Віруючий” не належить *сам собі*, він може бути лише засобом, його долучають до справи, йому самому потрібен хтось, хто його *пожирає*. ..Переконання – внутрішній стрижень. *Не* помічати багато чого, ні в чому не бути незалежним, у всьому односторонність, жорстке і наперед визначене із зовні бачення будь-яких цінностей – інакше така людина не виживе. Але тоді вона *антагоніст* істини, її пряма протилежність, ..фанатики яскраві, а людству приємніше бачити жести, аніж вислуховувати *докази*” [35; 78-79].

Ось така філософія життя, над якою і яким варто замислюватися, а не мати переконання, інакше вони доконають життя переконаного...

**4.** Раціоналізм філософії Гегеля був підданий різкій критиці також засновником екзистенціалізму – філософії існування – **С.К’єркегором** (1813 - 1855 рр.) – видатним датським мислителем.

Він вважав, що не можна побудувати систему буття – вона його нищить. Тому його гаслом стало „*назад* від системи”. Не може бути абсолютної тотожності мислення і буття, адже буття – це дух життя, а не дух логіки. Те, що логічне, не діалектичне, що діалектичне – не логічне. В логіці лише „є”, але немає *становлення*. Тому діалектика існує лише в тому вигляді, як її застосовував Сократ. Вона виключно суб’єктивна, це не світо-, а саморозуміння. Адже кожна людина – центр – і світ обертається навколо неї. Головне в діалектиці – іронія.

С.К’єркегор розробляв варіант діалектики християнського сократизму.



Істина має бути не об'єктивною, а людяною, істиною для людини, а не для науки, екзистенційною, такою, без якої немає самої людини. Ось чому Сократ обрав смерть, а не життя без можливості бути самим собою. Істина – це зовсім не знання. „В бутті панування мислення лише вводить в манівці”. Об'єктивне мислення ігнорує самого мислителя. „Бути” – це „існувати” – відчувати, переживати, страждати, хотіти, бажати. „Справжня суб'єктивність – це не пізнавальна, а етично існуюча суб'єктивність” [7; 70].

Лише „суб'єктивність є дійсність”; інтровертивність – це дух суб'єктивності. Основа філософії – діалектика людського існування, яка дає можливість знати людину і людині знати себе. Основа буття як існування – суперечлива, але не в логічному, а патетичному значенні. Пристрасть – підняте до найвищої напруги протиріччя. Це і є *екзистенція*. В ній немає опосередкувань; тут діє принцип: *або – або*, або те, або інше, третього немає: або свобода – або необхідність і т. ін.

Отже, людині постійно потрібно обирати-вибирати. Вибір є між часом і вічністю, тим, що є (= буттям), і тим, що має статись. Історія починається з „миті”, але „мить” – це вічне „тепер”, нинішність. У цьому суть буття людини: бути тут і тепер означає бути вічним, переживати вічність.

Екзистенційна діалектика монологічна, рефлексивна, інтроспективно-інтровертивна, отже, алогічна. Це не *самопізнання*, не *психологія*, тут немає узагальнень, немає спокою. Це – постійний неспокій, зосереджений в миттєвості, швидкоплинній і вирішальній. Тому існування *ірраціональне*, „Кінцева загибель прийде врешті-решт від природничих наук” [7; 93]. Наука – *шкідлива* допитливість; якщо ж вона хоче проникнути в сферу духу – це вже злодійство.

Людина не є ані об'єкт пізнання, ані об'єкт-суб'єктна єдність. Тут все просто: „Тіло є орган душі і тим самим також і духу”. „Людина є дух”, але не логічний, а життєдіяльний, алогічний. С.К'єркегор вважав тезу Декарта невірною і дав їй інше звучання: „Оскільки я існую і є мислячим, тому я мислю”. Тобто, чисте мислення не має нічого спільного з існуванням, „існування”, „екзистенція” – це звільнення від припнутості до об'єктів.

Надмірність знань призвела до того, що забули, „що означає існувати і яке значення має зверненість всередину”. „Дійсність є внутрішній світ”, самовідношення свого Я до свого Я. Внутрішній світ не може бути об'єктом пізнання, тим більше наукового. Про себе не можна говорити, ні думати в третій особі. „Я” завжди рефлексивне, а не споглядальне. Воно постійно постає, тому його не можна пізнати – воно парадоксальне. Його охоплюють категорії: *існування, парадокс, страх, мить, перехід, стрибок, рішення, кінечність-безкінечність, можливість-дійсність, Я, особистість, історія, рефлексія, страждання, провина, гріх* – це категорії життя, а не логіки мислення.

Ці категорії є синоніми духовної одиничності, особистих переживань. „Існування – це завжди одиничне, абстрактне не існує”. Це „Я” конкретної особистості. Людське – це пристрасть, а не мислення: вона є вершиною суб'єктивності. Людина не може бути визначена. Вона сама себе робить тим, що

вона є. „Я повинен знайти істину, що є істиною для мене” [7; 105].

„Визначення істини таке: об'єктивна невпевненість, що зберігається в засвоєнні пристрасного внутрішнього устремління, є істина, доступна існуючому” [7; 106]. Подібна суб'єктивність є основою релігійності. Релігія істинна в сенсі суб'єктивності, а не науковості: це протест проти об'єктивності. Тож її не слід вивчати як об'єкт науки. „Віруючому його розсуд не приносить жодної користі”. Логічні докази буття Бога абсурдні: „Віра не є знання, але акт свободи, прояв волі”. Де немає віри, Бога також немає.

„Буття Бога стверджують не доказами, а обожненням”. Віра – це внутрішній стан душі, її енергія; інтелект не може вторгтись в душу, він лише руйнує її. „Гріх розуму” в тому, що він руйнує віру, руйнує існування. „Завдання не в тому, щоб зрозуміти християнство, а в тому, щоб зрозуміти, що, зрозуміти його неможливо. В цьому священна справа віри...” [7; 121]. А тому має бути воля до віри.

Віра пізнається через парадокс. Християнство і є абсолютний парадокс; істина є парадокс. „Найвище, до чого може мати устремління думка людини, – це вийти за свої власні межі, прийшовши до парадоксу”. „Коли парадокс і розсуд зіштовхуються у взаєморозумінні своєї відмінності, їх взаємне спілкування щасливе, подібно до розуміння в любові, в схильності, якій ми ще не дали назви і дамо лише потім” [7; 126, 127].

Як пристрась, парадокс пов'язаний з ризиком. Ризик великий, адже парадокс є абсурд. „Абсурд якраз і є предмет віри, і єдине, в що можна вірити”. Щоб повірити, треба „закрити очі і з повною довірою зануритись в абсурд” [7; 127].

Екзистенція – це сфера етичного змісту. Його суть: „Як жити? Чим бути? До чого йти?”. „Існування” – це пошуки відповідей на ці питання, їх вибір і його здійснення. Треба знати: „Що я повинен робити!”, а не що я можу знати, а в чому моє призначення. „Етичне – ворог пізнання” – це особистий вибір. Етичне має зробити з людини особистість, тотожну собі. Тому етичне протилежне історичному: особистість не дбає про загально-історичне.

С.К'єркегор виділяє три стадії етичного. На першій діє безпосередній чуттєвий спосіб життя за принципом „лови день, лови мить”. Це естетична стадія, де домінує *сексуальна насолода*. Але врешті настає нудьга, безнадія, відчай. Друга стадія є власне етичною – тут *виконується обов'язок*. Людина стає цілком для себе самої, вона хоче відбутись, підпорядкувавшись загальному. Тут головне – шлюб, подружня вірність. Третя стадія – релігійна, яка не має чогось спільного з першими двома. Тут головним є покірність Богові, це – *етика жертвоприношень, страждань*. Це „телеологічне відречення від морального”, це – аморальна, позаетична стадія. Лише на ній може відбутись добро як прояв свободи вибору. Але для цього треба діяти не згідно філософської максими „пізнай самого себе”, а згідно релігійної „Вибери себе в жертву!”. Це справді нелегко...

У ХХ столітті екзистенційна філософія без усіляких перебільшень стала провідною. Фактично всі напрямки філософської думки тією чи іншою

мірою розвивають проблематику сутнісних основ буття людини, здійснюють пошук сенсу буття саме у властивих екзистенціалізові вимірах і визначеннях.

Серед найвидатніших мислителів – А. Камю, Ж.П. Сартр, М. Гайдеггер, К. Ясперс. Зупинимось на деяких позиціях цих авторів.

**Ж.П. Сартр** (1905-1980 рр.) обґрунтував екзистенціалізм як гуманістичне вчення. Його вихідна теза – існування передуює сутності, тому слід виходити із суб'єкта. В класичній філософії навпаки – сутність йде попереду існування, тому згідно неї твориться і світ в цілому, і людина, і спосіб матеріально-виробничої життєдіяльності.

Виходячи з цих відмінностей, екзистенціаліст не може визначити людину якимись загальними мірками, адже вона сама породжує себе в певних життєвих якостях, досить часто не відомих їй самій. Тому не можна говорити про наявність об'єктивної природи людини, як і природи Бога. Людина просто існує. Вона така, якою себе уявляє і якою хоче стати. Це і є суб'єктивність як перший принцип екзистенціалізму. Людина – це проект у майбутнє, який переживається суб'єктивно.

Людина стає такою, яким є проект її буття. Але не такою, як вона бажає. Бажання з'являється пізніше як свідомо мета. Ось чому буття належить людині і вона відповідальна за нього і буття інших людей. Обираючи себе, людина обирає й інших. Причому, те, що люди обирають, завжди благо, адже ніхто свідомо не обирає зло.

З іншого боку, вибір є для людини нестерпним, – за нього потрібно відповідати. Людині хочеться втекти від відповідального буття, тому буття сприймається як постійне відчуття й почуття „тривоги”, „відчаю”, „закину тості” у світ. Хочеться існувати „як всі” і не хочеться „бути собою”.

Отже, людина – це істота, яка мусить вибирати, але боїться відповідальності. Тому має бути Бог як засіб пом'якшення життєвої долі; без Бога людина самотня, одинока, вільна від залежності. Її всі покинули і вона приречена на свободу. Вона присуджена долею, яку не обирала, але вільна у своїй відповідальності. Чому? – Пристрасть не настільки засліплює людину, щоб вона могла позбавити її усвідомлення власної відповідальності. Ніякі загальні моральні норми не можуть підказати людині спосіб її власної поведінки в завжди конкретній для неї життєвій ситуації. „Покинутість передбачає, що ми самі обираємо наше буття. Покинутість приходить разом із тривогою”, а тому „дійсність буде такою, якою її визначить сама людина” [39;331; 332]

Сутнісна ознака реальності – діяльність. „Людина існує лише постільки, оскільки себе здійснює. Вона є не що інше, як сукупність своїх вчинків, не що інше, як власне життя” [39; 333]. З огляду на це екзистенціалізм не робить із людини об'єкт, тому він проти матеріалізму; це – гуманізм. Він у тому, що людину за будь-яких умов не можна засуджувати: не існує такого загального, яке могло б відповідати її індивідуальній природі, отже, вимагати від неї відповідальності. Якщо суспільство обирає для себе якусь ціль, воно є фашистським, тому екзистенціалізм ніколи не робить із людини ціль – вона завжди не завершена, щоб бути нею.

Людина – це постійний вихід у зовнішнє, це постійне трансцендування, творення себе поза межами свого тіла. Вона „має знайти себе і впевнитись, що ніщо не може її спасти від себе самої, навіть достовірний доказ існування Бога. В цьому сенсі екзистенціалізм – це оптимізм вчення про дію” [39; 344].

Можливо, дещо незвичні речі пропонує Сартр. Але не будемо забувати про філософію як діалог із мислителями, про свободу мислення, для якого критика лише засіб розширення прав на свободу, а не її обмеження.

**А. Камю** (1913-1960 рр.) вважав головною проблемою, яку має вирішувати в найпершу чергу філософія, проблему самогубства. „Вирішити, варте чи не варте життя того, щоб його прожити – означає відповісти на фундаментальне питання філософії” [23; 223]. Питання про сенс життя найневідкладніше, але самогубство слід розглядати не як соціальний феномен, а в його найтіснішому зв'язку з мисленням конкретного індивіда. „Варто мисленню розпочатись і воно вже підточує. Спочатку роль суспільства незначна. Черв'як сидить в серці людини, там його й потрібно шукати” [23; 224].

Справді, людину творить мислення. Але це не означає, що воно робить її щасливою. „Світ, що піддається поясненню, нехай і найоманливішому, – цей світ нам знайомий. Але якщо Всесвіт несподівано позбавляється як ілюзій, так і пізнань, людина стає в ньому зайвою. Людина вигнана навіки, адже позбавлена і пам'яті про втрачену батьківщину, і надій на землю обітовану. Власне кажучи, почуття абсурдності і є цей розлад між людиною і її життям, актором і декораціями” [23; 224].

Втрачена батьківщина – це природний стан людини, який вона має в ранньому дитинстві; земля обітована – царина ідеальних сутностей мислення. І те й інше настільки ж реальні, настільки ж ірреальні, тому онтологія людського життя абсурдна. Людина прив'язана до світу значно більше, ніж його негаразди й лиха. „Ми звикаємо жити задовго до того, як звикаємо мислити” [23; 226]. Тобто, тіло бере участь у рішеннях не меншою мірою, ніж розум, тому відступає перед небуттям, хоче бути.

Чи призводить абсурд до смерті?

Найабсурдніше відкриття – це відкриття часу: на момент відкриття вже звикаєш жити. „Цей бунт плоті і є абсурд” [23; 230]. Що відкриває час? – Те, що життя своєю „внутрішньою сутністю має смерть”. „Але що дивно: всі живуть так, начебто „нічого не знають”. Справа в тому, що у нас немає досвіду смерті. У нас є досвід смерті інших, але це лише сурогат, який нас не переконує” [23; 231].

Тож чи має сенс життя, якщо воно закінчується смертю і забуттям?

Виявляється, що людина є істотою розумною, спрямованою на вічність, а світ ірраціональний, мовчазний, невідповідний *людському* розумові. „Абсурд народжується в цьому зіткненні між призначенням людини і нерозумною мовчанкою світу. Це ми повинні весь час утримувати в пам'яті, оскільки з цим пов'язані важливі для життя висновки. Ірраціональність, людська ностальгія і народжений їх зустріччю абсурд – ось

три персонажі драми, які слід простежити від початку до кінця всією логікою, на яку здатна екзистенція” [23; 240-241].

Головний висновок: щоб позбутись абсурду, слід змінити спосіб мислення. Людина є вічною жертвою своїх істин. Але ж немає **Істини**, є лише *істини*. Мислити – означає заново навчитись дивитись, не пояснювати, а описувати переживання. Треба жити за правилами – не існує завтрашнього дня, не існує часу взагалі. Тоді існування отримує сенс в якості буття, оскільки воно переживається, але ні до чого й нікуди не наближається і не завершується.

**Гайдеггер Мартін** (1889-1976) – чи не найвидатніший мислитель ХХ ст. Його творчий доробок настільки потужний, що доведеться зупинитись лише на проблемі онтології людини, оскільки його головна праця “Буття і час” має безумовне гуманістичне спрямування. Цим пояснюється те, що він протестував проти того, аби його філософію кваліфікували як екзистенціалізм. Значною мірою його творчість підпорядкована герменевтичному методу, тому це своєрідна філософія мови, яка досягає глибин розуміння найрізноманітніших філософських проблем.

Отже, онтологія людини – це не раціоналістичний, а людський (людяний) гуманізм. Перший не розрізняє буття і суще, тому не знає істину буття. Це – метафізика. Гайдеггер хоче дослідити і знати сутнісне існування людини. Воно дається такими категоріями буття суцього: „знаходження (перебування) на поблиску буття”, „знаходження в істині буття”, „ек-зистенція”, „пастир буття”, „близькість до буття”, „вітчизна”. Сущє без буття – безрідне, без вітчизни. Воно має бути разом із буттям людяності в самій людині, тоді з’явиться „буття свободи для людяності” як прояв і здійснення сутності суцього, коли вона стає „пастирем буття”, але не „володарем суцього”, яким людина не може бути, але вона може його знати. Володар суцього стає безродним у бутті.

„Буття” означає існування, а існування відрізняється від сутності суцього. Раціонально, науково, мисленням світ пізнається як наявне, як суще. Буттєво ж особливим способом, ще до того, як існує наукове мислення: це спосіб життя, в якому буття пов’язується з часом. Сущє, що в людині, ближче до буття, яким воно є в метафізиці. Це суще – „людське буття Dasein”. Воно завжди якоюсь мірою відкрите кожній людині, отже, доступне розумінню. Людина з себе самої може „запитувати про буття”: „Що є буття?” Це, з одного боку, те і те. З іншого, в „є” вже *існує* певне розуміння (рос. „понимание”), якщо є „внимание” (рос.), *повага* до буття, супроводжувана *увагою* до нього. „Це безпосереднє і невизначне розуміння буття є факт”.

Сущє буття завжди *при-сутнє* в людині, але поклик буття як суцього досить рідко стає для неї мотивом поведінки, тому вона „безродна”. Слухати буття суцього можна через мову, адже вона є для кожного сущим у ньому буттям. Пізнати людину означає ніщо інше, як пізнати систему її мовлення і самої мови в цілому. Адже „дар мови – навіть не якась *одна* з людських здатностей поруч із багатьма іншими. Дар мови визначає людину, тільки й роблячи її людиною. Цією рисою окреслена її сутність. Людина не була б людиною, якби їй було відмовлено в тому, щоб говорити, – безперестанку,

всеохоплююче, про все, у багатоманітних різновидах і в більшості випадків засобами „це є те”. Оскільки забезпечує все означене мова, сутність людини вкорінена в мові”.

Без слова буття існує як подразник для органів відчуттів; разом зі словом проголошується розум світу, що увійшов у тіло людини як сутність суцього буття і, природно, мовленням повертається в своє одвічне й безкінечне материнське лоно. Зі зміною форм світоглядної свідомості незмінною залишалась функція слова, – воно завжди надавало речам статусу буття в свідомості людини, поза якою речі дійсно не існують, бо нікому „про це” промовляти. „Де не вистачає слова, там немає речі. Лише наявне у віданні слово наділяє річ буттям”. Філософія як герменевтика і повинна розкрити людині суть її буття через вимовлення і висловлення її душевно-духовного суцього. „Відповідність буттю суцього і є філософія, одначе тоді.., коли ця відповідність здійснюється і саме тому розкривається й розширює своє розкриття”.

Філософія, яку вивчає європейська людність, є значною мірою метафізикою суцього тому, що це буття давньогрецької мови, висловлення суцього, властивого буттю еллінської культури. „Коли ми чуємо грецьке слово грецькою мовою, ми безпосередньо йдемо за промовлюваним ним змістом. Те, що воно викликає, знаходиться перед нами. Завдяки грецькою мовою почутому слову, ми безпосередньо перебуваємо біля самої покладеної перед нами речі, а не біля одного лише значення слова”. Звідси величезний вплив античної філософії на подальший розвиток західноєвропейської культури, буття якої, фактично, реалізує суще, як воно розроблялось у системі еллінізму. Філософія, аби бути присутньою/причетною до буття людини, має промовляти рідною діалектною питомою (не запозиченою) мовою, адже літературна мова – це вже метафізика суцього, його наука, абстрагована від буття людини в її допізнавальній безпосередності. Вона, таким чином, не може і не повинна бути наукою. „Філософія – останнє вимовлення і останній спір людини, що захоплюють її цілком і повністю. ... Останнє й граничне є найнебезпечніше, і все загострюється ще тим, що це останнє й граничне, власне, має бути таким, що саме собою розуміється і є найвірогіднішим для кожного, адже в такому вигляді філософія тільки й виступає”. Іншими словами, філософія – це своєрідний спосіб життя, в якому людина переживає його на межі останніх і граничних можливостей її буття, яке вона досліджує як своє власне, а не як здійснення якихось метафізичних сутностей. Філософія в такому вигляді – це одкровення буття суцього в кожній людині. Щоб вона відбулась, потрібно, по-перше, мати „елементарну готовність до внутрішньої небезпеки філософії”, і, по-друге, „підняти власну присутність і присутність інших до плідної запитальності”.

Що стосується часу, то він може розкрити свою сутність тільки відносно людини. Це – „первинний” час, а поза людським буттям час „похідний”. Попередня філософія помилялась, коли аналізувала „похідний” час, вважаючи його істинно сущим. Вирішення проблеми часу лежить у площині єдності суб’єкта і об’єкта, людини і буття. Час як „часовість” є характеристикою його

переживання людиною, хоча, можливо, що це „тимчасовість”. Людина живе в часі в стані „ек-стазу”, тобто виходу зі стану спокою (стазиз, статика) у минуле, сучасне, майбутнє, які, проте, є одночасними в ній. Домінує, звичайно, майбутнє як „буваюче – присутнє майбутнє”, тому воно і є „тимчасовістю”. Майбутнє несе людині смерть, тому воно і складає феномен „тимчасовості”. Минуле є те, що, доки людина живе, „буває” з нею у нинішньому. Вона живе, таким чином, у ситуації постійної „турботи”, яка є єдністю „екзистенції” (можливості, адже йдеться про вибір), „фактичності” та „розпаду”. Це три головні екзистенціали, або ж категорії людського буття. „Світовий час” стосується до природного довкілля, в якому живе людина. Через нього „тимчасовість” зустрічається із „внутрісвітовим сущим”. Воно співвідносне з людиною як „час для чогось” і „ще не час для чогось”. Його виміри – „тепер”, „тоді”, „потім”, які для людини складають ланцюжок „тепер – тепер – тепер” її „стурбованого” (постійно „турботливого”) буття, що продовжує тривалість „тимчасовості”, адже майбутнє постійно входить у „тепер”. „Суспільність” є головною рисою світового часу, оскільки людина „закинута” і в „сумісне буття з іншими” людьми і речами і перебуває в стані „спільної середньої зрозумілості”. Астрономічний час не може бути виміром людського буття.

**Ясперс Карл** (1883-1969 рр.) належить до класиків європейського екзистенціалізму. Вважав, що не може бути наукового пізнання людини, оскільки наука досліджує її як соціальну істоту, а філософія – як ірраціональну, асоціальну. Людина, пізнаючи себе, здійснює самостворювальну діяльність, тому не може мати усталеної постійної сутності, яку можна вивчити за допомогою законів. Наука – це вчення про природу, про об’єктивну предметність і всезагальність, якою людина не є. Треба вивчати людину „саму по собі”, в її „самобутності”, в „самості”. Вона завжди більша того, чим може бути як предмет пізнання, тому не є тим, чим її знають.

Наука про людину як об’єкт пізнання, для якого є закон загального, є гомінізм, а не гуманізм. У науці є родова людина, людина взагалі як якась загально-родова істота. Гуманізм – це визнання самобуття, самості людини, її індивідуальності, визнання асоціальності як істини індивідуального буття. Екзистенція – це прорив одноманітності соціального, середньостатистичного „на межі світу наявного буття” в „критичних ситуаціях”, в „абсолютній свідомості” і „безумовних діях”. Тут з’являється можливість пізнати в собі те, що не є соціальним. Людина в науці – особистість, у філософії – самість. „Людське буття, визначене різним чином, є все ж об’єктивно недосяжний, завжди єдиний і незамінимий спосіб самобуття”. Останнє визначається філософією, а не наукою. „Коли я пересвідчуюсь в людському бутті філософськи, я не можу залишитись у межах пізнавальності емпіричної людини в світі”.

Прояснене мислення не є мисленням про буття людини. Воно прояснює, висвітлює екзистенцію: „Екзистенційна філософія була б відразу втрачена, якщо б вона повірила в знання того, що є людина... Її смисл лише можливий, якщо вона в своїй предметності залишається бездонною. Вона пробуджує те, чого не знає; вона прояснює і приводить у рух, але не фіксує”. Якщо говорити,

стаєш на точку зору науки, тому не слід говорити, а відчувати, щоб не абстрагуватись, не ідеалізувати, не формалізувати. Філософія не повинна ділити на суб'єкт і об'єкт, тоді буде знання свого, а не загального. Вона раніше науки, раніше поділу. „Істина, правильність якої я можу довести, існує без мене самого”. „Екзистенція існує завжди в суб'єктивності й об'єктивності... щоб прийти до себе самої завдяки рухові напруги і єднання обох”. Без цього її немає. “Специфічне задоволення, яке знаходить екзистенція у віддачі себе об'єктивностям (природі, істині, державі, церкві тощо), має свою межу в самій екзистенції”.

Людина перебуває в бутті не тільки й не стільки загальному, скільки в бутті „власної ситуації”. Це – світ „суб'єктивного наявного буття”, а не буття, в якому немає людини. „Я перебуваю у світі тільки як у моїй ситуації”, тоді я відповідальна особа. Якщо я визначаюсь науково, є світ, а мене немає, адже я належу до визначення світу, а не до самовизначення. **Я** – це самовідчуття себе і світу в собі; якщо **Я** пізнається через мислення, тоді немає самовідчуття, а є схеми, план, напрями і т. п., є загальний соціум, є поняття людини певної епохи, а не сама людина якогось часу. Наука – це типове і загальне; філософія – індивідуальне і конкретно людське. Ясперс пише: „Я забуваю себе самого”, коли аналізую себе, „виходячи з цілого”, як „випадок цілого”. Щоб пізнати і впізнати себе, потрібна не наукова „орієнтація в світі”, а екзистенційна, життєво безпосередня, неповторна, яка б спонукала до вибору власного способу дії.

У сфері соціальної філософії Ясперс виступав із різкою критикою „масового суспільства”, яким його робить сучасна наукова технологія. Людина стає „гвинтком” у цьому механізмі постійного виробництва. „Мірою людини стає середня виробнича спроможність”. У зв'язку з цим, „де відчувалась би особистість, була б знищена діловитість”. Тобто, відсутня „радість праці”, яка деморалізує людину, робить її „безликою”. „Ремісник” дотехнологічної цивілізації не міг бути замінений, а сучасний „виробничник” є типовим „гвинтиком”, який не має самоцінності. В останні два століття загострилась боротьба між „субстанційною спільністю” і „технічним суспільством”, яка породила „тотальний нігілізм”, що постійно провокує „бунтівні настрої”. Нігілізм небезпечний тим, що „в духовній конституції бунтівників гору взяло просте бажання „проти”, бажання руйнування як такого, знищення традицій, порядків, масштабів, агресивність сама по собі ... Все має стати нічим, крім самого цього ні”. Тому потрібно знайти в технічній цивілізації позитив – технікою слід намагатись оволодіти, „одомашнити” її. „Людина живе в довколишньому світі як самототожна завдяки зв'язку пригадування і передбачення. Вона живе не в самотності, а вдома, в сім'ї, в дружній комунікації від окремого до окремого, в народі, належачи до історичного цілого”. Треба створювати „домашній” соціум, який би долав „жах покинутості”, відірваності від народних патріархальних основ. Без них людина не людина.

Ідеальне суспільство розділене на „масу” й „еліту”, на „безликих” і „особистостей”, „духовних аристократів”, яким властиві „індивідуально-



самостійні біографії”, а для маси – „схематичні біографії”. Крім високого рівня культури, духовним аристократам притаманні особливі властивості характеру, серед рис якого – „воля до влади, рішучість, обережність, окомір для дієвих конкретних реальностей, практичні навички і успіх”. „Духовний аристократ” той, хто, по-перше, має високоякісну академічну освіту, по-друге, є вихідцем із соціальних кіл, для яких культурне середовище є нормою повсякденного буття. Такі люди належать до „політичної аристократії”, а не до „безликої” маси, де індивід існує як „ми”, як „нестійка юрба нерозчлених людей”, яка „саму себе не усвідомлює”, „одноманітна і якісна”, „без традиції”, „безґрунтова і пуста”, „бездушна і нелюдська”. Адже такою „людською масою” легко маніпулювати.

**5. Психоаналітична філософія** фактично продовжує розвиток начал, започаткованих філософією життя та екзистенціалізмом. Це особливо помітно у творчості Е.Фромма. Взагалі, слід пам’ятати, що віднесення того чи іншого мислителя до певного напрямку відносне. Так, К.Маркс не вважав себе марксистом, а М.Гайдеггер – екзистенціалістом.

**З.Фрейд** (1856 - 1939 рр.) у своєму підході до людини виходив із того, що на мотивацію її вчинків впливають, насамперед, її природно-біологічні чинники. Всім людям властиві деструктивні риси і у значній більшості вони достатньо сильні, щоб визначати їх суспільну поведінку.

Культура будується на забороні природно-фізіологічних схильностей і бажань, тобто на примусі. Звідси постійний тиск на масу з боку меншості, оскільки маса інертна й недалекоглядна, спонукає один одного до всездозволеності і розпусти.

Інститути культури підтримуються примусово, адже: 1) люди не мають спонтанної любові до праці і 2) аргументи розуму безсилі проти їх пристрастей. Тому культура почала свій розвиток із заборон – це вирвало людей із природного стану – тваринного. Але тваринні імпульси відроджуються з кожною дитиною. Це імпульси інцесту – кровозмішування, канібалізму і кровожерливості – вбивства.

Структура свідомості людини включає в себе *підсвідоме* – „Воно”, *свідоме* – „Я” і *моральні норми* як систему заборон, „Над-Я”. Зовнішній примус поступово входить всередину і „над-Я” включає його до числа своїх заповідей. Так дитина залучається до моральності й соціальності. „Це підсилення над-Я є найвищою мірою цінний психологічний здобуток культури. Особистості, в яких воно відбулось, робляться із противників культури їх носіями” [41; 100]. Але цивілізованість народу, як не дивно, можлива лише під загрозою покарання: його послаблення призводить до проявів агресивної асоціальності. Причому з обох сторін; бідної маси – відкриті бунти, і менш чисельної еліти – прихована асоціальність у вигляді аморалізму.

Негативну роль відіграють ідеали – це прояв нарцисизму, прояв міфологічної героїки: культурний ідеал одного народу принижує всі інші як варварські. Причому, ідеал є основою агресії більшості, пригніченої в своєму суспільстві, – вона отримує санкцію на агресію проти всіх інших культур.

Культура – спосіб захисту від природи – в ній ще тяжче. Тому природа олюднюється, персоніфікується, окультурюється "культивуванням культу", завдяки цьому наближається до людини, її опір долається духовно-практичним чином.

Психологія, таким чином, перемагає природознавство. Початок соціальності (= моральності) йде від тотемізму, який встановлює табу на інцест і вбивство. Це видно в кожній родині на прикладі дитини: мати – перший об'єкт любові, але любов до неї витісняється повагою у вигляді страху до батька. Тобто, ставлення амбівалентне, суперечливе, драматичне, але саме такою є реальна історія людства: варварство, дикість в ній суміщаються із досягненнями цивілізації, особливо значними в галузі мистецтва. Тому не випадково З.Фрейд аналізував художньо-естетичну творчість найвидатніших митців з огляду на внутрішню амбівалентність їх свідомості.

Для розуміння психоаналітичної філософії важливе значення має зміст її вихідних понять,

„Над-Я”(super ego) – совість як компенсація інстинкту сина до матері; образ суворого батька.

*Нарцисизм* – (Нарцис – юнак, що помер від самозакоханості): а) джерело сексуальної розпусти, коли сама особа є для самої себе об'єктом сексуального бажання; б) самозакоханість на суспільному рівні – ми найкращі, культурний ідеал, ідеал зверхності взагалі.

*Едіпів комплекс* – провина за вбивство батька через ревності синів до матері як виключного сексуального об'єкта батька.

*Лібідо* – від лат.libido – бажання, пристрасть, потяг, устремління. Сексуальний потяг як основа всього психічного життя; локалізується в різних зонах тіла: спочатку свого – аутоеротика, потім – іншого.

*Заміщення* – замість витісненого образу формування іншого: вбитий батько – постійний тотем, вбивство якого ритуальне, духовно-культурне.

*Витіснення* – пригнічення, репресія – те, що не пропускає „над-Я” – цензура, витісняється в підсвідоме, але його енергія залишається і йде у свідомість – „Я” в якості „фобій” – страхів, мук сумління, провини.

*Сублімація* – трансформація енергії інстинктів у дії, що є позитивними для суспільства: культура, наука, спорт, мистецтво.

Звичайно, психоаналіз в інтерпретації З.Фрейда справді біологізує і тому спрощує вирішення і пояснення багатьох проблем. Але ж і надмірна соціологізація людської поведінки не дає вичерпних позитивних відповідей. Тому можна погодитись із оцінкою, яку дав психоаналізові Е.Фромм: „Головна мета психоаналізу – допомогти людям відрізнити істину від омани в самих собі, це терапевтичний метод як емпіричний додаток до тези „Істина зробить вас вільними”.

**Е.Фромм** (1900 - 1980 рр.) відійшов від суто біологічного підходу до людини. Людина – це соціальний характер, тобто взаємодія індивідуальної психосфери і соціоекономічної структури. Не можна випереджати можливості соціально-політичних і соціально-економічних впливів на

соціальний характер. Старе буде тягнути назад сильніше, ніж *бажане* нове.

Соціальний характер тісно пов'язаний із релігійними потребами – ними є будь-яка система поглядів і дій, якої дотримується певна група людей і яка служить їм схемою поведінки і поклоніння.

*Ми* – те, чому ми віддані, а те, чому ми віддані – це те, що мотивує нашу поведінку. Людині потрібні карти природного і соціального світу – без цього вона не здатна до цілеспрямованих дій. Тому релігійна потреба належить до психічних засад людського буття як буття соціального.

*Мати й бути* – головні координати розвитку людини. Мати – це домінанта міфологічної мотивації поведінки, система язичництва; бути – потреба релігійної людини, потреба мучеництва.

В Новий час започаткувала свою історію індустріальна релігія. Лютер, вважає Е.Фромм, витіснив *материнський* елемент із релігії – безумовну любов, побудовану на милосерді й жалісливості, і утвердив батьківську – обумовлену – любов як справедливість. Основа нової індустріальної релігії – новий соціальний характер: страх і підпорядкування могутній батьківській владі, культивування провини, розрив зв'язків природної солідарності. Тут священні – праця, власність, прибуток, влада. Гуманістичний протест спричинений тим, що відчуження дійшло крайніх меж: індустріальний спосіб життя робить людину нещасною. Постає завдання: *не робити те, що людина вміє робити*.

Е.Фромм запропонував програму формування нової людини, спосіб життя якої б утверджував її не як суб'єкт споживання (не мати), а як суб'єкт буття – *бути*. Основні структурні елементи характеру нової людини такі:

- готовність відмовитись від всіх форм володіння заради того щоб бути:

- почуття самоідентичності і впевненості в собі, засновані на вірі в реальність безпеки і неї самої, як і любові до світу, що змінює бажання мати, володіти, володарювати;

- радість від служіння людям, а не від жадності та експлуатації;

- звільнення від ілюзій і почуття ненависті;

- життя без ідолопоклонства;

- розвиток здібності до любові разом зі здатністю до критичного реалістичного мислення;

- всебічний розвиток людини та її ближніх як найвища життєва мета;

- розуміння, що без дисципліни й реалістичної самооцінки, мета не може бути досягнута;

- розуміння того, що розвиток відбувається в певній структурі, й того, що структура – це атрибут життя, а „порядок” – атрибут нежиттєвості, смерті;

- постійне поглиблене самопізнання;

- відчуття гармонії з природою;

- свобода не як довільність, а як можливість бути самим собою: не клубком пристрастей, а тонко збалансованою структурою, яка в будь-який момент може зіштовхнутися з альтернативою – розвиток або руйнація, життя або смерть;

- усвідомлення того, що зло і руйнація – неодмінні наслідки неправильного розвитку;

- усвідомлення того, що лише деяким вдається досягти досконалості зі всіх пунктів, і разом із тим відсутність амбітного намагання „досягти мети”, адже такі амбіції – лише інший вияв жадібності та орієнтації на володіння.

Чи можлива ця програма як практична життєва позиція? Так, але треба бути тверезим діяльним утопістом, а не утопічним мрійником. Потрібна Гуманістична Наука про Людину як основа Прикладної Науки і Прикладного Мистецтва Соціальної Реконструкції. Цього разу „метою є не панування над природою, а панування над технікою та ірраціональними соціальними силами й інститутами, що загрожують існуванню західного суспільства, якщо не всього людства” [42; 181].

Нове суспільство може бути наслідком свідомого творення нового соціального середовища, здатного подолати егоїзм і утвердити альтруїзм. У зв'язку з цим Е.Фромм пропонував змінити соціальний простір суспільства: воно має розселитись на невеличкі поселення чисельністю до 3-5 тисяч мешканців, що зробило б можливим вільний розвиток кожного як умову вільного і всебічного розвитку всіх. Мабуть, це можливо і ця програма нам знайома від теорії Маркса. Але Фромм вважав помилковим у марксизмі його намагання до усупільнення людини, що призводить до її омасовлення, до відчуження не лише від інших, але й від себе.

## **6. Філософська антропологія. М.Шелер, К.Лоренц, Е.Морен.**

У ХХ ст. філософія життя органічно трансформувалась у філософську антропологію. Її засновником вважається німецький мислитель **Макс Шелер** (1874-1928 рр.). Основна праця „Місце людини в космосі” вийшла друком у 1928 році і справила велике враження на європейських інтелектуалів.

Шелер вважав великою помилкою ту обставину, що наука звелась до природознавства та технологічного втілення його результатів. Між тим потрібно, особливо на тлі постійних воєн, що супроводжують історію людства, спрямувати зусилля на пізнання людиною того, що вона собою являє. Її погляди на себе сформовані трьома несумісними між собою колами ідей. А саме: іудео-християнською традицією про Адама і Єву, акт творення, проживання в раю та гріхопадіння; змістом античної філософії, згідно якої людина є розумно-пізнавальною істотою, здатною осягнути світ надприродних об'єктивних ідей; сучасним (на період життя М.Шелера) станом розвитку природознавства, в основному еволюційною теорією Ч.Дарвіна, згідно якої людина є всього лише вищим ступенем розвитку органічної природи.

Мислитель вважав, що „між цими трьома колами ідей немає ніякої єдності”, оскільки вони „не цікавляться одна одною, *єдиної ж ідеї людини ми не маємо*. Спеціальні науки, що займаються людиною і весь час зростають у своїй кількості скоріше *приховують сутність* людини, аніж *розкривають її*”. Звідси висновок про те, що „ще ніколи в історії людина не ставала настільки

*проблематичною для себе, як за нашого часу*” [58,81].

Свою концепцію він представив наступним чином.

Людину не можна визначати методом її порівняння зі світом тварин, як це властиво природознавчій біологічній класифікації, в контексті якої людину відносять до класу хребетних ссавців. „Те, що робить людину людиною, є *принципом, протилежним усьому життю взагалі*” [83]. Його можна співставити лише з тим, що вже давні греки позначали поняттям „розум”. Але не в його суто раціоналістично-пізнавальній спрямованості, але також і в сенсі чуттєво-споглядальному, емоційно-вольовому. Йдеться про поняття *дух*: „*Діяльний же центр*, в якому дух з’являється всередині конечних сфер буття, ми будемо називати *особистістю*, на відміну від усіх функціональних „життєвих” центрів, які, при їх розгляді з внутрішнього боку, називаються також „душевними” центрами” [58,83].

Дух як визначальний принцип людини також досить складно визначити. Загалом це те, що не належить самим речам, але без якого вони не мають буття. Між тим дух існує й поза межами предметно-речового світу. Людина і є істотою, здатною, будучи фізіологічно залежною від світу речей, не бути їх рабом. Навпаки, здатною бути духовною істотою без того, щоб створювати на основі духовних ідей світ речей і підпадати під їх залежність. Вже подвійну: перша – це залежність від природних об’єктів, друга – від створених нею самою. „Тільки людина – оскільки вона є особистістю – може піднятися *над собою* як живою істотою і, виходячи з одного центру немовби *по той бік* просторово-часового світу, зробити предметом свого пізнання *все*, в тому числі і саму себе” [58,84]

Цей центр духу/особистості, в той же час, не належить якомусь чітко визначеному часу й простору; він не „тут” і „тепер”, або ж не „там” і „колись”, але він всюди суцільний в собі самому. Прихильність і потяг саме до цього духу робить людину людиною і така спрямованість її життя визначає її як людину. „*Здатність до поділу існування та сутності складає основну ознаку людського духу, яка складає основу всіх інших ознак*. Для людини істотно не те, що вона володіє знанням, ...але те, що вона володіє *сутністю* апріорі або *здатна* оволодівати нею. При цьому не існує „постійної” організації розуму, як її передбачав І.Кант; навпаки, вона принципово підлягає історичним змінам. Постійним є лише *сам розум* як здатність утворювати і формувати – через функціонування такого *суттєвого* бачення – *все нові форми* мислення і споглядання, любові й оцінки” [58,85].

Звичайно, в даній концепції розглядається людина з, так би мовити, ідеальної точки зору. Тобто, це не будь-яка пересічна людина, навпаки – непересічна. Та, що хоче пізнати *все* і також *себе саму* як духовну родову істоту. Актами такого здійснення процесу *ідеації* є бажання розчинитись у *всьому*, бути *всюди суцільним духом* і, водночас, не бути чимось обмеженим у просторі й часі. Таку думку ми могли бачити у Святого Августина, який говорив про істину як відсутність у свідомості людини „примар простору і часу”. Шелер наводить думку Будди, який закликав до прекрасного *споглядання* будь-якої речі, але застерігав, „що страшно *бути* нею”. Буття

людини, з точки зору філософської антропології, як її розумів М.Шелер, в тому щоб „вірно вказати, як з основної структури людського буття... випливають всі специфічні монополії, звершення та справи людини: мова, совість, інструменти, зброя, ідеї праведного і неправедного, держава, управління, образотворчі функції мистецтва, міф, релігія, наука, історичність та соціальність” [58,86].

Хибність традиційних підходів до сутності людини, на переконання М.Шелера, зі всією очевидністю проявилась у наслідках першої світової війни, жертвами якої стали мільйони людей. Ми ж можемо говорити про десятки мільйонів жертв Другої світової війни та понад сотні мільйонів жертв тоталітарних політичних режимів у мирний час. Отож справді потрібно здійснювати перехід від „знань контролю” до „знань культури” і „знань спасіння”. Варто знати, що таке людина, яке її метафізичне місце в загальній картині світобуття і ним, а не земними умовами, визначати перспективи її існування. Тобто, слід йти від вселенських вимірів індивідуального буття людини, тоді, ймовірно, людство стане на гуманістичний шлях розвитку, коли буде цінуватись її *сутнісне існування*.

Народи по-різному відчують і сприймають довколишнє природне й суспільне буття, тому їх зближення на основі єдиної етики лежить на шляхах формування єдиного відчуття цінностей. Завдання філософської антропології полягає в синтезуванні філософського метафізичного розуміння людини з тими уявленнями про неї, які народжуються на основі конкретно-наукового знання.

Дух та інстинктивні психофізіологічні поривання – це два основних начала, які живуть в людині, як і в світі в цілому, але не зводяться один до одного. Дух покликаний спрямовувати їх, надавати їм певних сприйнятних для людини і суспільства форм. Однак власне творча сила впливає саме з цих вітальних (*vita* – життя) поривань. Людина виявляється тією точкою всезагального ірраціонального космічного процесу, в якому відбувається протиборство "духу" і "життєвого поривання". *Рухомі сили світу і людини виявляються не духовної властивості, а походять з нижчих, вітальних шарів природи*. Нижче – це насправді сильне, і чим далі просувається людина в своєму духовному розвитку, тим більше цієї життєвої сили вона втрачає. *Суто духовна істота втілює в собі абсолютну слабкість, неміч духу*.

Дух створює весь реальний зміст культур, однак у нього не вистачає сил для його здійснення в реальній історичній дійсності. „Дух” могутній у царині ідей, але слабкий у царині емпірично-чуттєвої природної та суспільної дійсності. Чим чистіші ідеї, тим менше вони захоплюють і визначають світову історію. У світі панують інстинктивні поривання – інстинкти самозбереження, розмноження і т.п. Лише там, де ідеї поєднуються з інстинктивними прагненнями, підкріплюються ними, вони набувають характеру творчої історичної сили. Звідси *основне завдання і мета людства – досягнення тимчасової гармонії, нехай і відносної, цих двох сил за визначальної ролі духовного начала*. Образ такої єдності даний в ідеалі „надлюдини”. Це образ людини великих протиріч і внутрішнього напруження, людини розбудженої

чуттєвості і ясного духу, глибокої відданості та прив'язаності до цінностей ідеального світу, людини, яка прагне втілити в собі гармонійне поєднання двох протилежних світових начал.

**К.Лоренц** (1903-1989 рр.), маючи, очевидно, досвід участі в другій світовій війні, чотири роки радянського полону, зовсім не ідеалізує людину. Його антропологія будується на домінуванні в людській поведінці природно-фізіологічних мотивацій. На подібні висновки його наштотували дослідження в галузі етології – науки про поведінку тварин.

Що, на його думку, заважає людині пізнати себе саму? – Хибне розуміння своєї природи, яке проявляється в: а) невизнанні факту своєї спорідненості з людиноподібними мавпами, особливо з шимпанзе; б) емоційно забарвленому невизнанні закону природної причинності, який, начебто, суперечить прояву свободи волі; в) спадщині, яка йде від ідеалістичної філософії з її презирливим ставленням до науки як форми природознавчих знань. Це призводить до того, що власну поведінку людина виводить зі сфери наукових досліджень, через що вона є не прогнозованою у своїх наслідках. „Людство перешкоджає самооцінці всіма засобами і воістину доречно закликати його до смиренності та всерйоз спробувати зруйнувати ці завали чванства на шляху самопізнання” [26; 10].

Якою ж насправді є природа людини? Вона не богоподібна, тобто не розумна, а природно-географічно, „біогеоценотично” визначена. Людина походить не зверху – від розуму та його сутності – моралі, а знизу (з низу, із низин), тобто від тварин, від властивого їм способу життя, який для неї є більш безпечним, ніж той, який вони погоршливо обрали, вважаючи себе подібними Богові в розумі. Сущим для людини, як і будь-чого іншого, є першооснова, в якій вона зароджується і з якої народжується. Це наближає її до природи і є визначальним для того, аби закони суспільного розвитку корелювали із законами природи, а не заперечували їх. З іншого боку, не можна вважати людину продуктом природи. Вона є її „останнім криком”, але не останнім словом і не останнім кроком в еволюції, яку, можливо, тільки людина й продовжує розвивати. „Для природознавця заборонені будь-які абсолютні формулювання, навіть в області теорії пізнання. Вони – гріх проти Святого Духу великого вчення Геракліта, що ніщо не існує статично, але все протікає у вічному становленні. Підносити до абсолюту й оголошувати вінцем творіння сьогоднішню людину на сучасному етапі її маршу крізь час... це для натураліста найбільш ганебні та небезпечні зі всіх необгрунтованих догм. Вважаючи людину остаточно подібною Богові, я помилюсь в Богові. Але, якщо я не забуваю про те, що ледь не вчора (з точки зору еволюції) наші пращури ще самі були звичайнісінькими мавпами з найближчих родичів шимпанзе, – тут я можу розпізнати якийсь проблеск надії. ..З'єднуюча ланка між тваринами та воістину людяними людьми, яку довго шукають і ніяк не можуть знайти, це ми!” [26; 12].

Що ж у сучасній людині тваринне, яке вона, якщо сприйме об'єктивно, зможе подолати? Це агресивна поведінка, спостерігаючи яку, надто складно визначити і визнати людину розумною істотою. Ось чому потрібно усвідомити, що „соціальна поведінка людей продиктована зовсім не

одними лише розумом і культурною традицією, але, як і раніше, підпорядковується ще й закономірностям, властивим будь-якій філогенетично проявленій поведінці; а ці закономірності ми достатньо глибоко пізнали, вивчаючи поведінку тварин” [26; 16].

Драматизм і трагізм людської історії в тому, що абстрактний розум перемиг і заперечує природний. „У символі Дерева Пізнання міститься глибока істина. Знання, що зросло на абстрактному мисленні, вигнало людину з раю, в якому вона, бездумно йдучи за своїми інстинктами, могла робити все, що їй заманеться. Народжене цим мисленням зацікавлено-запитальне експериментування з довколишнім світом подарувало людині її перші знаряддя: вогонь і камінь, стиснутий в руці. І вона відразу ж вжила їх для того, аби вбивати й підсмажувати своїх „братів”. ..Абстрактне мислення принесло людині панування над усім надвидовим оточенням і цим самим відпустило з ланцюга внутривидовий відбір. ..Давши людині словесну мову, абстрактне мислення наділило її можливістю передачі надіндивідуального досвіду, можливістю культурного розвитку; але це потягло за собою настільки різкі зміни в умовах її життя, що пристосувальна здатність її інстинктів зазнала краху” [26; 17].

Звичайно, здатність до абстрагування породжує також відповідальне розумне мислення, спроможне сформувати феномен відповідальної моралі. Бажано, щоб вона була у народних керманичів, тоді вони не спровокують народи на агресивні взаємини. Адже агресія йде від сприйняття іншого не як подібного й рівного собі іншого, а як чужого й тому ворожого. Якщо в природі „ворон ворону око не викльовує”, то люди, відпустивши з інстинктивного ланцюга внутривидові заборони, творять зброю масового знищення. Хоча їх спасає наявність розумної складової, яка дає можливість задати самим собі питання про можливі наслідки своїх дій, що дає людству певні перспективи в напрямку просування до людяної людини і людяного суспільства. Віру в це К.Лоренц пояснює тим, що людина, на відміну від тварин, не має „натури хижака”. Від цього й виникає небезпека внутривидового винищення, чого немає у тварин, які мають органи самозахисту. Безпека людини, таким чином, пов’язана з такою організацією суспільства, яка дає цивілізовані форми зняття внутривидової агресії.

Найперше, що може зняти агресію, це переорієнтація суспільства з життя в умовах мегаполісів на життя в умовах невеличких поселень (таку ж позицію знаходимо у Е.Фромма). „По-перше, для особистих уз шкідливо, коли їх стає занадто багато. Старовинна мудра поговорка каже, що посправжньому хороших друзів у людини багато бути не може. Великий „вибір знайомих”, який неодмінно з’являється в кожному більш крупному співтоваристві, зменшує міцність кожного окремого зв’язку. По-друге, скупченість багатьох індивідів на обмеженому просторі призводить до притуплення всіх соціальних реакцій” [26; 23].

Притяжіння й відштовхування у вимірах соціального простору й часу – це любов і ненависть, мир і агресія. Отже, агресія має трансформуватись у прояви любові й дружби між людьми. „Ця вимога не нова, розумом ми



усвідомлюємо її необхідність, почуттям ми сприймаємо її величну красу, але так вже ми влаштовані, що виконати її не можемо. Щирі, теплі почуття любові та дружби ми спроможні відчувати лише до окремих людей; і найчистіші наші наміри нічого тут змінити не можуть. Але Великі Конструктори – можуть. Я вірю, що вони це зроблять, тому що вірю в силу людського розуму, вірю в силу відбору і вірю, що розум приведе в рух розумний відбір” [26; 37].

Будемо вірити, що перспективи справді гуманістичної цивілізації пов’язані з тим, що людство навчиться робити внутривидовий відбір на засадах розуму. Це здійсниться тоді, коли його будуть здійснювати розумні Конструктори – мудреці. В такому разі ідеальна держава Платона стане реальністю, а теза Гегеля „все дійсне – розумне, тому що тільки розумне і є дійсним”, стане принципом суспільного життя.

Можна стверджувати, що ідеї німецько-австрійського етолога й філософа К.Лоренца знайшли продовження та підтвердження також у теорії людини французького дослідника **Е.Морена**, розробленої ним у праці „Втрачена парадигма: природа людини”. Сутність людини він розглядає під кутом зору структури, елементами якої є „вид – індивід – суспільство”; головним чинником формування людини є Культура, ядром якої є мова. Еволюція ланцюжка: клас ссавців – ряд приматів – родина гомінід – рід homo – вид *sapiens* закінчується утворенням системи подвійної артикуляції, складовими якої є гештальти (образи) та фонемі, які разом формують слово. Так ось: „Ця система подвійної артикуляції є настільки своєрідною, що було б цілком слушно сказати: *унікальною є не людина, а саме мова*” [34; 96]. Мова, таким чином, створила людину, але це мова гомінід.

Культура і є мова, оскільки засобами останньої вона „перетворюється на культурний капітал, стає носієм сукупності знань про суспільство і його навичок. Відтоді починається формування мови культури всередині системи суспільства” [34; 97]. Мова, будучи засобом комунікації і трансформації знань і навичок, породжує додаткові й до того ж безкінечні та універсальні зв’язки між людьми, оминаючи породжені безпосередні взаємини і стосунки. Це означає, що вона в якості і душі індивіда й народу „вибухає” словами, які її обслуговують, позначають її (душі) стани і переживання, стаючи для людини значимими, оскільки „усмішка, сміх і сльози властиві нам від народження” [34; 102]. Душевні переживання набагато різноманітніші від вражень, породжуваних суспільно-сумісним способом життя, тому дія людини непрогнозована у своїх проявах. Навпаки, у суспільному житті маємо „справжнє вулканічне виверження психоафективності, навіть просто суцільний надмір: *ubris*” [34; 104].

Ось ця надмірність і визначає природу людини, проявляючись як у Культурі, так і безкультурності, агресії. Внаслідок цього вона вносить у світ і світло природної гармонії хаос безладдя, який іде від проектування на зовнішнє середовище мороку й темряви власних психоафективних сновидінь і одкровень, а не світла розумно впорядкованого пізнавального мислення. Саме так „назовні проривається та подоба людини, яка таїлася за обладливим

поняттям *sapiens*. Йдеться про істоту, наділену інтенсивною і нестабільною афективністю – істоту, яка усміхається, сміється, плаче, непокоїться і тривожиться; істоту, яка насолоджується, є схильною до сп'яніння, екстазу, насилля, кохання й підвладною власним вигадкам; істоту, яка знає про смерть, але не може повірити в неї; істоту, яка породжує міфи і магію; істоту, одержиму духами і божествами; істоту, яка живиться ілюзіями і химерами; суб'єктивну істоту, чиї взаємовідносини з об'єктивним світом завжди позбавлені надійності; істоту, схильну до помилок і блукань; про істоту, яка під впливом своєї зарозумілості постійно породжує безладдя. Й оскільки поєднання ілюзій, непоміркованості, нестабільності, нечіткого розмежування реального й уявного, змішування суб'єктивного й об'єктивного, помилок, безладдя ми називаємо безумством, ми просто змушені визнати, *homo sapiens est homo demens*" [34; 106-107].

Людина, зазначає Е.Морен, є суперечливою істотою. Тому на шляху її історичного поступу ми бачимо як лад, так і безладдя. Через що й потрібно „запитати в себе, чи здійснюється прогрес складності, винахідництва, розумності й соціальності *всупереч* помилкам, безладдю і фантазіям, разом з ними чи *завдяки* їм. І відповімо ми так: водночас – *і завдяки, і разом, і всупереч*; бо правильна відповідь може бути тільки складно і суперечливою” [34; 109]. Мабуть, тому більш наближеною до суспільних реалій є філософська антропологія кінця ХХ ст., ніж початку, якщо брати М.Шелера, чи ХІХ ст., якщо мати на увазі антропологічний матеріалізм Л.Фейєрбаха.

### План семінарського заняття

1. Філософська класика: її можливості й потреба у некласичному філософуванні.
2. Філософія марксизму. Специфічні особливості ленінізму.
3. Філософія ірраціоналізму. Філософські концепції А.Шопенгауера і Ф.Ніцше.
4. Філософія ірраціоналізму. Екзистенціалізм С.К'єркегора – етична проблематика.
5. Екзистенційна філософія А.Камю і Ж.П.Сартра. Проблеми сенсу життя і свободи у філософії М.Гайдеггера та К.Ясперса.
6. Філософія ірраціоналізму: психоаналітична концепція людини, суспільства, історії З.Фрейда.
7. Соціально-психологічна філософія Е.Фромма.
8. Філософська антропологія ХХ ст.: М.Шелер, К.Лоренц, Е.Морен.

### Методичні поради до проведення семінарських занять

1. Зверніть найсерйознішу увагу на зміну напрямку філософських пошуків, пов'язану із переходом від раціонального типу світопізнавального мислення до так званого ірраціонального. Чітко визначтеся з тим, що саме стало об'єктом і предметом дослідження некласичної філософії.
2. Вивчення філософських „неокласиків” супроводжуйте кореляцією особливостей, по-перше, соціально-економічного, соціально-політичного,

духовно-культурного стану суспільства; по-друге, душевного складу мислителів, по-третє, власних душевних уподобань. Це допоможе бути об'єктивними в оцінках засобів вирішення тих проблем, які ними пропонуються, не стати апологетами звабливих у багатьох відношеннях одкровенень, зберегти власну розумну волю.

## Питання для закріплення змісту теми

### I

1. Які ознаки класичної філософії? Що таке класика взагалі?
2. Чому виникли некласичні філософські вчення?
3. Хто може визначити класичну якість будь-якої філософської системи?
4. Чому некласичне є ірраціональне?

### II

1. У чому полягає ірраціоналізм марксистської філософії?
2. Якщо істина – категорія пізнання, то чи може суспільна матеріально-виробнича практика бути її критерієм?
3. Чи може істина бути незалежною від специфічних особливостей людського світосприймання і світопізнання, тобто бути об'єктивною?
4. Як можливе колективне мислення?
5. Що таке колективний суб'єкт пізнання?
6. Як можна матеріалістично розуміти історію?
7. Чому В.Ленін, у супереч К.Марксові, розробляв революційний шлях розвитку суспільства?
8. Якщо згідно матеріалістичного розуміння історії рушійною силою розвитку суспільства є народні маси, то чому історія соціалістичного будівництва постійно у всіх країнах, які будували соціалізм, супроводжувалась культм особи?
9. Поясніть, чи може діалектика бути методом революційного перетворення соціальної дійсності?
10. Чи можна прискорити суспільний розвиток?

### III

1. Що таке „філософія життя” і чому вона відноситься до ірраціоналізму?
2. Яке значення у філософії життя мають суб'єктивні риси особистості мислителя?
3. Чи можна і як саме з уяви побудувати об'єктивну реальність?
4. Як розуміти головну тезу А.Шопенгауера: „Світ – це самопізнання волі”?
5. У чому полягає нежиттєвість раціоналістичної філософії?
6. У чому, на переконання А.Шопенгауера, головне завдання філософії? Чому мораль, заснована на розумі, є рабською, а на волі – гуманістичною?
7. Як розуміти положення про те, що сенс життя не в щасті, а в нещасті?

8. Яким чином можна позбутись бажань? Що це дає людині і суспільству?
9. Як можна співчувати, не співчуваючи, адже страждати за іншого неможливо?
10. Чому, на думку Ф.Ніцше, ірраціональна філософія є творчою?
11. Які саме моральні цінності слід переоцінити, щоб стати „надлюдиною”?
12. Що таке вершини духу? Де вони знаходяться?
13. Яким чином особливості характеру Ф.Ніцше позначились на його філософії?
14. Виділіть специфіку соціально-політичного і соціально-економічного розвитку німецького суспільства XIX ст. і визначте її вплив на зміст філософії життя.
15. Чому Ф.Ніцше звернувся до релігії зороастризму?
16. Чи погоджуєтесь Ви з образом надлюдини, змальованим Ф.Ніцше?
17. Як розуміє „волю до влади” Ф.Ніцше?
18. Який бог є для народу своїм?
19. У чому шкідливість віри в особисте безсмертя?
20. Чому Ф.Ніцше абсолютно не сприймає християнство?
21. У чому небезпека глибоких переконань?
22. Чи хотіли б Ви бути ніцшеанцем?

#### IV

1. У чому, на думку С.К’єркегора, хибність і шкідливість творення філософської системи?
2. Що таке людяна (екзистенційна) діалектика?
3. Що таке буття за С.К’єркегором? Гегелем?
4. У чому полягає „злодійство” науки?
5. Що є власне людським у людині?
6. Що таке віра і в чому полягає гріх розуму?
7. Як Ви зрозуміли сутність парадоксу і парадоксального?
8. Які стадії в своєму розвитку проходить етичне?
9. Як розуміти тезу Ж.П.Сартра про те, що існування передує сутності?
10. Що таке суб’єктивність?
11. Що таке проект людського буття?
12. Чому людина боїться відповідальності?
13. Як обґрунтовується гуманізм у філософії Сартра?
14. Що таке трансцендування? Як розуміє А.Камю основне питання філософії?
15. В чому суть почуття абсурдності людського буття?
16. В чому абсурдність відкриття часу?
17. Як Ви розумієте „нерозумну мовчанку світу”?
18. Як можна реально позбутись сприйняття часу?

#### V

1. Який підхід до людини обрав З.Фрейд і чому?
2. Чи означає, як це можна бачити, що З.Фрейд не сприймає культури?
3. Якою є схема свідомості у вченні З.Фрейда?

4. Що таке сублімація і як Ви розумієте процес сублімування лібідо?
5. Що означає поняття „соціального характеру” в концепції Е.Фромма?
6. Що таке „Ми” у філософському вченні Фромма?
7. Як Ви розумієте категорії „Мати” і „Бути”?
8. Як формується індустріальна релігія?
9. Що Ви можете сказати про концепцію нової людини Е.Фромма?
10. Як Ви вважаєте, чи можна практично реалізувати ідею організації невідчужуваного соціального простору Е.Фромма?

## VI

1. Як Ви розумієте поняття „метафізичне місце” людини у світі?
2. Як стати на шлях вічних сутностей (згідно М.Шелера)?
3. Які душевні стани людини складають емоційне апіорі і чому?
4. Що таке особистість у теорії М.Шелера?
5. Який шлях становлення особистості?
6. Як М.Шелер розуміє дух?
7. Що означає відкритість людини світові?
8. Які фактори і чому, на думку К.Лоренца, заважають об’єктивному самопізнанню людини?
9. Які чинники є визначальними для людської поведінки?
10. Чому людину не можна вважати богоподібною?
11. Чому людина є агресивною істотою?
12. У чому небезпека здатності людини до абстрагування?
13. Як К.Лоренц розуміє відповідальну мораль?
14. Яким чином К.Лоренц пропонує зняти агресивну поведінку людини?
15. Хто такий „Великий Конструктор”?
16. Що, за теорією Е.Морена, є ядром Культури?
17. Яка функція мови і чому Е.Морен надає їй такого значення? У чому полягає надмірність людської природи?
18. Яким чином можна приборкати надмірність людських діянь?

### **Поставте якнайбільше запитань до поданих нижче висловлювань**

„Закон, який карає за спосіб мислення, *не є закон, виданий державою для її громадян, це – закон однієї партії проти другої.* Закон, який закріплює таку тенденцію, знищує рівність громадян перед законом. Це – закон не єднання, а роз’єднання, а всі закони роз’єднання реакційні. Це не закон, а *привілей*” (К.Маркс).

„Оскільки людська сутність є *істинною суспільною сув’яззю* між людьми, то люди в процесі діяльного здійснення своєї *сутності створюють*, виробляють людський *суспільний* зв’язок, суспільну сутність, який не є якоюсь абстрактно-всезагальною силою, що протистоїть окремому індивідові, а є сутністю кожного окремого індивіда, його власною діяльністю, його власним життям, його власною насолодою, його власним багатством. Тому означена *істинна суспільна сув’язь* виникає не внаслідок рефлексії; вона виступає як продукт *нужди* та *егоїзму* індивідів, тобто як безпосередній продукт діяльного здійснення індивідами свого власного буття. Від людини не залежить, бути чи не бути цьому суспільному зв’язку; але доти, доки людина не визнає себе в якості людини і тому не організує світ по-людськи, цей *суспільний зв’язок*

виступає в формі *відчуження*. Адже *суб'єкт* цього суспільного зв'язку, людина, є відчужувана від самої себе істота. Люди – не в абстракції, а в якості дійсних, живих, особливих індивідів – суть це співтовариство. Які індивіди, таким є і сам цей суспільний зв'язок” (К.Маркс).

„Краще проявляти свій розум у мовчанні, ніж у розмовах” (А.Шопенгауер).

„Звичайні люди думають лише про те, щоб убити час; у кого є хоч якийсь талант, ті хочуть використати цей час. Якщо обмежені голови так піддані нудьзі, то це пояснюється тим, що їх інтелект служить виключно лише *посередником* мотивів для їх волі. Якщо ж сприймаючій здібності немає їжі в жодних мотивах, то воля залишається у спокої, а інтелект у бездіяльності. Як наслідок – страшний застій усіх сил у всьому організмі, нудьга” (А.Шопенгауер).

„До людини звернене моє жадання, ланцюгами я себе прив'язую до людини, бо мене пориває вгору, до надлюдини: адже то моє друге жадання. І тому я й живу серед людей мов сліпий, ніби не знаю їх зовсім: треба, щоб руки вірили, що буде тверда опора. Я не знаю вас, люди, – ця пітьма й ця потіха часто западає довкруг мене. Я сиджу біля брами, доступний кожному пройдисвітові, й питаю: хто мене хоче обдурити?” (Ф.Ніцше).

„Ніколи не приховуй і не замовчуй того, що може бути мислиме проти твоєї мислі! Обіцяй собі це! Це – основа чесності мислі. Кожен день ти зобов'язаний здійснювати похід проти самого себе. Перемога, отримана тобою, належить не тобі, а правді, – але ж і твоя поразка – вже не твоя” (Ф.Ніцше).

„Вибір сам по собі має вирішальне значення для внутрішнього змісту особистості: роблячи вибір, вона вся наповнюється вибраним, якщо ж вона не вибирає, то чахне і гине. Всюди, де тільки йдеться про вибір, там висуваються й етичні питання, і єдиний абсолютний вибір, це – вибір між добром і злом, завдяки якому людина повністю вступає у сферу етики” (С.К'єркегор).

„Для екзистенціаліста людина тому не піддається визначенню, що з самого початку нічого собою не являє. Людиною вона стає лише потім, причому такою, якою зробила себе сама. Таким чином, немає ніякої природи людини, як немає й бога, який би її задумав. Людина просто існує, і вона не тільки така, якою себе уявляє, але така, якою вона хоче стати. І оскільки вона уявляє себе вже після того, як починає існувати, і проявляє волю вже після того, як починає існувати, і після цього пориву до існування, то вона є лише те, що сама з себе робить” (Ж.П.Сартр).

„Самосвідомість, розум і уявлення порушили „гармонію” тваринного існування. їх поява перетворила людину в аномалію, в каприз універсуму. Людина – частина природи, підлегла фізичним законам і нездатна змінити їх; але все ж вона виходить за межі природи. Вона відділена, будучи часткою; вона бездомна, проте прикута до оселі, в якій живе разом зі всіма іншими істотами. Закинута у цей світ у визначене місце і час, вона таким же випадковим чином виганяється з нього. Усвідомлюючи себе, вона розуміє свою безпомічність і обмеженість власного існування. Вона передбачає кінець – смерть. Вона ніколи не звільниться від дихотомії свого існування: вона не може позбутись розуму, навіть коли б захотіла; вона не може позбутись тіла, яке примушує її бажати життя” (Е.Фромм).

„Всі люди – „ідеалісти”, вони прагнуть до чогось, що виходить за межі фізичного задоволення. Різняться люди саме тим, в які ідеали вони вірять. Як кращі, так і сатанинські прояви в людині суть прояви її „ідеалізму”, її духу, а не порухів тіла. Тому релятивізм, згідно якого цінним виявляється будь-який ідеал і будь-яке релігійне почуття, небезпечний і

помилковий” (Е.Фромм).

## ТЕМА 8. ФІЛОСОФСЬКА ДУМКА В УКРАЇНІ

### ПЛАН

1. Специфічні особливості української філософської думки. Філософські ідеї Києво-Руської доби.
2. Філософія в Києво-Могилянській академії: Ф. Прокопович.
3. Філософія серця: Г. Сковорода, П. Юркевич.
4. Соціальні та філософсько-правові ідеї: М. Драгоманов, І. Франко, Б. Кістяківський.

1. Сучасні українські філософи І. Бичко та А.Бичко до специфічних особливостей вітчизняної філософії відносять такі її риси.

Перша. **Антеїзм** – сакрально-благоговійне, майже священне ставлення до матінки-Землі, до неньки-України. Не випадково, що українська культура на загал носить чітко виражене селянське забарвлення – це культура, в якій сформувалась і поки що зберігається мудрість села з властивою йому хліборобською ментальністю.

Друга. **Космізм** – універсальний погляд на Всесвіт згідно відомої авторської, що стала народною, пісні: „Дивлюсь я на небо, та й думку гадаю”. На користь цього свідчить те, що серед першовідкривачів теорії літакобудування й ракетобудування чільне місце належить людям, які народились і вирости на українській землі та сприйняли казково-міфологічні особливості народної свідомості з її космічно-земною детермінацією.

Третя. **Кордоцентризм** – сердечність думок, чуттєвість, людяність, індивідуалізація загальних положень, які пропонуються народному й загальнолюдському загалу. Оскільки серце характеризує індивідуальне начало в людині, можна говорити про **екзистенціальне** начало, властиве народній українській мудрості. Щодо індивідуалізму, то він зовсім не означає егоцентризму. Навпаки, це прояв впливу античної філософії з властивим їй принципом єдності мікро- й макрокосму, тобто людини і природи. Звідси побудова громадського життя на основі врахування особливостей кожного члена соціуму, відстоювання ним своєї власної гідності й достоїнства. Звичайно, не без крайнощів, зумовлених або взаємним приниженням, оскільки досить часто „гірше ляха свої люди тебе розпинають” (Т.Шевченко), або ж приниженням з боку колонізаторів.

Погоджуючись із наведеними особливостями філософування, можна додати, що вітчизняна філософія тяжіє до **емпірично-сенсуалістичного** напрямку світопізнання й водночас людинопізнання. Визначальною ознакою філософських міркувань, представлених філософами й мудрецами, вченими, письменниками, композиторами, науковцями різних часів, є святість сердечно пережитих думок, їх щирість, релігійність. Не випадково, що саме князі Київської Русі прийняли християнство як сердечну версію античної філософії з її тяжінням до раціоналізму. Серед християнських блаженств і чеснот найбільшою мірою у філософській творчості проявляється наступне положення Нагірної проповіді: „Блаженні чисті серцем, бо вони Бога побачать”.

Звідси органічно випливає демократизм і плюралізм філософських вчень і поглядів, несприйняття загального поза індивідуальною життєвою долею людини. Але звідси ж і: „Дай серцю волю – заведе в неволю”, тобто хаос індивідуалізму в суспільному житті, який без системно-цілісного теоретичного знання справді досить часто породжує недолю і неволю.

Специфічною ознакою української філософської думки є також те, що вона виражена переважно в народних думках, у формі народної пісенної творчості. Звідси відоме „Наша дума, наша пісня – не вмре, не загине. Ось де, люди, наша слава – слава України!” (Т.Шевченко за порадою П.Куліша). Така жанрова форма філософії стала можливою завдяки нерозривній єдності світоглядних установок міфу, релігії і власне філософсько-поетичної афористичної мудрості, що знайшло своє втілення в думках, баладах, легендах, казках, переказах, епосі тощо. Загалом це філософська романтика з тісно переплетеними мотивами

туги, журби, суму, але й нестримних оптимістичних мотивів.

Це також плюралістична філософська рефлексія, яка допускає розмаїття думок і жанрів, їх широкі відкритість світу. Тому вона досить, а то й надмірно самокритична. Це також суб'єктивно-ідеалістична філософська мудрість, яка породжує і сприяє практиці індивідуалізму й демократизму суспільного устрою. Домінуючі мотиви в українській філософії – морально-релігійні, іноді містичні, але переважно зрозумілі народу: щастя, віра, надія, любов, правда, воля, справедливість, Бог та ін.

Всі зазначені особливості яскраво проявились у добу Київської Русі, населення якої було обізнане зі здобутками античної міфології і філософії, а також християнства. Але вони супроводжують всю історію існування українського народу і властиві також філософським пошукам XX і XXI століть. На користь такої думки той об'єктивний факт, що невмирущою є схильність українців до пізнання на основі зазначених вище особливостей, адже на цю рису південних слов'ян звертали увагу ще літописці XI ст.

Важливою особливістю вітчизняної філософської думки є її інтернаціональна спрямованість. Це зумовлено, серед інших причин, геополітичним становищем України: впродовж понад 1,5 тисячоліть на її землях мирно співіснували багато народів, що залишили свій духовний слід і в українській душі. З іншого боку, це має і свій досить суттєвий недолік: нелегким є процес самоідентифікації українського народу, що знаходить свій відбиток у схильності філософської думки до заглиблення в психологічні дискурси щодо трагічної долі та загубленості української душі.

Щодо культури Київської Русі, то, як зазначають її дослідники (В.С.Горський), вона **софійна**: не знання головне, а уподібнення нижчого вищому, людини – Богові. Звідси культ святих як „преподобних”: „добре діло” вище „істинного слова”. Світ складається із протилежностей: „свої – чужі”, „порядок – хаос”, „світ – темрява”, „верх – низ” тощо. Основа поділу – образ світового дерева: верх – життя, низ – смерть. Людина – це єдність тіла і душі; душа має ім'я, а померле тіло – безіменне: небіжчика покинув Бог – душа, дух, світло. Душа, яка бачить світло – **око**; душа, що бачить темряву, почуття – **серце**. Поділ на *своїх* і *чужих* лише на війні, але полонені вже *свої*. Простір вимірювався мірками людини – сажень, п'ядь, лікоть, крок, ступня. Час – змінами пір року.

Філософські глибинні роздуми з'явилися разом із писемністю. Це твори „Повість временних літ” містить „Промову філософа” паро створення світу (X ст.); „Слово про Закон і Благодать” Іларіона, „Ізборники Святослава” 1073 та 1076 років. Великий вплив християнської літератури, яка вчить сакральньо-благоговійному ставленню до Слова і, отже, до метафізичних роздумів. Звідси й до цього часу „боротьба” щирих українців за мову – адже в ній сутність людини і самого Бога, якщо людина вважає себе релігійною православною істотою. На жаль, цього не розуміють українці за прізвищем, а не за суттю. Адже мова будь-якого народу – це і є його релігійна сутність. Звідси знання щирими (справжніми) багатьох мов і нерозуміння ними того, як можна цього розуміти освіченим людям. М.Костомаров, П.Куліш, М.Драгоманов, І.Франко, Л.Українка, М.Грушевський, А.Кримський володіли майже всіма європейськими мовами. Завдяки знанню багатьох мов народні уявлення з'єднувались з мудрістю історичних народів.

Але специфіка залишилась народна – поетична, метафорична, душевна, біблійна, конкретно-чуттєва, екзистенційна, а не „платонівсько-аристотелівська” – абстрактна. Тому філософія і філософ – це одне ціле. Філософ – мудрець, святий. Зміст античної філософії був відомий у Київській русі завдяки книгам „Пространне житіє Костянтина-Кирила Філософа” та „Діалектики” Іоанна Дамаскін. Філософія – це *шість* визначень:

- пізнання сущого, оскільки воно суще, як пізнання його природи;
- пізнання речей Божих та людських;
- роздум про смерть: самогубну й природну;
- уподібнення Богу;
- мистецтво мистецтв і наука наук;
- любов до мудрості та її носія – Бога.

Земний світ нижче світу небесного, трансцендентного, тому формувалася культ життя



святих і зневажливе ставлення до земних радощів. Але це відносилось до монастирського життя і монастирської філософії. У світському житті земне життя освячувалось як споріднене з небесним, Божим. Тому земне життя поетизується разом із небом, зірками, місяцем.

Гносеологія пов'язується із книжністю. Книги – це ріки духовні, до яких людина припадає, як бджола до нектару квітки. У текстах міститься „сокровенне” – Божа істина, через що тлумачення текстів – основа пізнання. Святі мають одкровення через благодать, прості – через тлумачення. Центр пізнання, в якому зосереджені розум, воля, чуття – *серце*. Культивується також *мовчання* як засіб акцентуації утаємниченості та непроголошеності сутності буття, засіб істинної комунікації з Богом. Тобто, було розуміння Бога як носія і символу мудрості, як виразника Святого Письма, святості записаного слова.

Людина розумілась як посередник між Світом і Богом. Тому вона ціннісна особа. „Державна сила” душі – розум; але він також і „цар” почуттів. Гріховне начало не в тілі, а в плоті, зіпсованій гріхопадінням. Тілесне не гріховне, тому що воно пронизане й просякнуте душею. Плоть – це втрачена для душі частина тіла. Опозиція „людина – суспільство” була нерозвиненою, адже людину поглинала „колективна особа”, а також традиція, ієрархія дій.

Святий – посередник між людьми, з якими він лише тілесно-просторово, оскільки за сутністю – він із царства Божого. Святість – це жертовність, моральний приклад, людина „не від світу цього”. Він „божевільний” – в ньому діє божа воля, а не людська.

Погляд на історію – всесвітній. Історія Русі подається як частина і продовження світової історії. „Повість временних літ” охоплює час від У-УІ ст. і простір від Британії до Індонезії. Сюди включена й священна історія – від створення світу „Шестиднів” до Адама і Єви, Ноя і його синів. „Слово про Закон і Благодать” Іларіона – це прихід християнства в Київську Русь як благодатну землю, яка має продовжити світову історію. Хрещення Русі – її спасіння. Це означало, що потрібно відходити від ізольованості, яку зумовлює орієнтація свідомості на виключно земні, тілесні потреби, на „мед і пиво”, що лились рікою на знак закінчення якоїсь справи. А має бути невичерпна ріка мудрості, яку принесли християнські тексти. Це так звана агіографічна література: від „агіос” – священний, „графо” – пишу, яка описувала „життя” святих, тобто людей „не від світу цього”, не від поганського, язичницького, а від світу Божого, морального. Пантеон святих включав у себе: рівноапостольних людей, святителів, мучеників, преподобних, праведних. Вони являли собою чудо явлення святості, чудо зцілення тих, хто вірить у можливість для себе бути праведником.

**2. Прокопович Феофан** (1677/81 - 1736) ректор і професор Києво-Могилянської академії, головний ідеолог реформ Петра I. Філософські погляди коливались між пантеїзмом і деїзмом. Бог був раніше від світу як досконалий розум, в якому були всі ідеї речей. Бог – особа і водночас „невидима сила”. Він у речах і поза ними. Спочатку обожнюються природні стихії, потім окремі люди, нарешті – моральні якості. Бога можна пізнати, йдучи від природи, від „тварі” до творця.

Предмет *теології* – одкровення; суть *філософії* – логічні операції, *фізики* – природні тіла, *моралі* – поведінка людини в суспільстві. Тобто, позиція „дуалістична”: деїзм – Бог створив світ, пантеїзм – Бог у природі, тому немає акту творіння. Філософію поєднував із фізикою, яка дає нові методи пізнання – майстерність, експеримент. Бог творив світ не довільно, а по закону, тому він пов'язаний з природою законом. Чудо є справою інтерпретації, а не прояв закону. В нього не слід вірити, а розуміти. Чудеса беруться зі снів, які є сферою неправди, а не істини. Тому Біблія є джерелом інтерпретації.

Матерія пізнається через тіло, його геометрію. Головне не в тому, як вона відчувається, а в якій формі дається відчуттям. Тобто – єдність матерії і форми. Матерія головна, форм без матерії не буває; але проблема – звідки беруться нові форми. Його відповідь – із внутрішнього „жадання”, „устремління”, „спраги” матерії бути оформленою, отримати буття з небуття. Форма – це принцип індивідуації, а матерія існує сама по собі як субстанція. Вона вічна і однорідна у всіх речах; вона і субстрат і суб'єкт змін.

Рух – це всі зміни, а не тільки переміщення. В основі мінливості – боротьба

протилежностей, їх заперечення, а не єдність. Простір – це тіло, а не щось безтілесне, адже пустоти немає. Час – це міра руху тіла. Безкінечність актуальна – тут всі частини існують одночасно, і потенційна – це вся природа. Жива природа характеризується вегетативністю, чуттєвістю і розумністю. Пізнання починається з чуттєвості, головним чином – зору, який і створює пізнавальний досвід. Досвід і умоглядність – це „дві ноги” вченого, але досвід домінує. Зміст мислення – дані досвіду; уявлення – основа творчості. Розум пробуджується об’єктом, як і відчуття. Об’єкт – те, що чинить опір пізнанню і має бути пізнаним, щоб не було опору. Об’єкти науки не створюються науками. Об’єкт є предметом різних наук. Метод – це уміння діставати з об’єкта знання. Метод має відкрити незмінне в речах – закони. Метод – проблема логіки, а не наук.

Наука логіки – діалектика, яка виробляє інструменти пізнання законів. Діалектика є *природна*, стихійна, що виникає без навчання як прояв здорового глузду, і *штучна*, логічна, яка розвиває розум. Для розвитку пізнавального інтересу математика – найкраща наука. Істина – відповідність судження об’єкту; правильність – засіб до істини, це – виконання правил пізнання. Істинне те, що діє з необхідністю, адже вона є закон. Істинне знання – очевидне, чітке і визначене, чого немає у вірі.

Мова – засіб фіксації, переробки і передачі знання. Наука про мову – логіка і діалектика. Мова повинна бути науковою, літературною, а не протонародною. Остання повинна прагнути до норм літератури, але бути стислою, чіткою і зрозумілою. Освіта повинна бути загальною, грамоту зобов’язані знати всі (Московія в добу Петра I була майже неписьменною, а Україна майже повністю грамотною). Література для народу – драми, комедії, трагікомедії його мовою і персонажами з його життя. Виховання слід починати з раннього дитинства, адже в дитячому віці – корені добра і зла. Має бути народним, а не становим. Зло в народі від невихованості в дитинстві. Головне – прищепити розум, добро, честь, гідність, а не готувати до кар’єри. Створив власну школу для простого люду: в ній вчили наукам і співу, музиці, малюванню. Був проти забобонів: коли є наукові знання, місця для віри не повинно бути. Звідси його просвітительство.

Ідеал людини – гармонія душі й тіла, розуму і волі. Зло і гріх – від порушення міри пристрасті, які мають підпорядковуватись розуму. Безпристрасність також велике нещастя. Всі почуття і пристрасті мають бути гармонійно завершені в *любві й дружбі*. Звідси певні конституційні нормативи, запропоновані ним: шлюби з іновірцями, широка свобода і рівність сторін при розриві шлюбу, осуд чернецтва як потаємного стимулу до розпусти.

Нещастя і зло від того, що людина порушує закон природний, моральний, громадянський, божественний. Причина порушення – в незнанні законів, яке – знання – дається вихованням і формується в процесі спільного життя, а також незнанні людиною самої себе. Немає єдиного щастя, воно відносне. Тому так важливо знати себе, міру власної духовності й душевності, міру свого розуму й розуміння: „найголовніша причина зла в тому, що людина саму себе не знає”.

**3. Сковорода Григорій** (1722–1794рр.) – найвидатніший мислитель в історії України. У всій своїй творчості реалізував ідею самопізнання, яка є головною для філософії. Людина пізнає світ, а світ – себе через людину. Це потрібно для визначення сенсу свого буття – природного й соціального, що змінює мотивацію поведінки і спрямовує на самовдосконалення. Сенс буття: а) пізнання здібностей і б) споріднена з ними діяльність. Основне – пізнати Бога, що через людину бачить самого себе; це – всесвітні „господні” очі. Господь бачить людину тим же оком, яким людина бачить Господа. Проміння Господа – це світло очей людських. Людина, на жаль, зупиняється на півдорозі й тому блукає в темряві.

Макро- і мікросвіт тотожні. Єдине око уособлене в Христі – він Бог і людина, яку піднято до Бога, а той побачив себе в ній. Це і є самопізнання світу, Всесвіту. Христос розп’ятий тому, що треба покинути тлінний світ і його псевдоцінності, щоб увійти в світ істини – духовний, вічний. У цьому сенс самопізнавального буття людини, адже Христа немає, кожна людина в собі – Христос, якщо вона так розуміє сенс буття.

Три світи (малий, великий і біблійний) мають дві натури – зовнішню (матеріальну) і внутрішню (духовну). Йдучи все життя шляхом пізнання, людина стає „очитою”, „зрячою”, а

не сліпою. Потрібно побачити в собі „безодню”, „лествицу” – сходинки до неї і „преобразитись”, обминути покривало плоті. Людина, що бачить безодню духу, воскресає від плоті і бачить істину, царство Боже в душі своїй. Тільки така людина є людиною по істині, а не за формою. Душевні стани, що ведуть до істини – страх, любов, почуття чудесного, розуміння світу як символу, простота бачення – є умовою прозріння, стежкою, що веде до філософської мудрості. Опановуючи чуття вічності, людина здійснює своє *друге* народження. Біблія сприяє цьому.

Те, що людині потрібно, народжується поволі і пізно. Спочатку тілесне – потім духовне. До нового серця людина є твариною. Стан екстазу як стан всеосяжної прозорості й істинного сенсу буття є станом, що розділяє два етапи в житті людини. В ньому – повна істина, просвітлення, ніщо не відчужено, око Боже й око людське співпадають. Екстаз є припиненням пошуку, переживанням набутого, оглядом душевної безодні, тому ніякі земні проблеми життя більше не хвилюють людину.

Головою людських справ є дух, думка, серце. Мету мають всі, але цілі – не всі, не кожен робить те, що йому належить. Філософія дає життя духові, благородство серцю, світлість думкам. Коли дух у людини веселий, думки спокійні, серце мирне, то й все є світлим, щасливим, блаженным. Саме таке людське життя і є жива філософія. Життя людини проходить між „минаючим” і „вічним”. Минаюче робити вічним – у цьому розум і сенс буття, увічнення і радість життя.

Гра є загальною основою, що перешкоджає зводити людину до справ, вона – протофеномен чистого діяння. „Працювати граючи” – значить бути вільним від мети праці, від корисливості, що може бути від продукту праці, від прибутку. „Природа и сродность значит врожденное Божие благоволение и тайный закон его”. Людиною „воліє” її природа – небесна й земна. Сковорода не „ходить в народ”, не вчить „маси”. Він говорить: „Всяк ходи своим путем”. Він ходив шляхом філософа, громадянина неба і землі. Носячи в собі духовну повноту, він „працював граючись” у мандрах, оскільки дух не може бути прикутим, приземленим. Духовна повнота не дає душі смутку, нудьги, дає „веселие сердечное”, робить життя святковим, наповнює його святом і святістю. Такі люди вже не „раби”, а „діти Божі”. Свято душі – усмішка, а не сміх.

Говорити слід щиросердно, адже серце – душа думки. Бог чекає від людини щиросердного милосердя; віри, страху, любові, знання; істини, правди, мудрості; доброзичливості, простоти, чесності. Той, хто має ці якості, стає Богом, уподібнюється природі. Всі ці якості складають категорію *щирості*, яка творить людину – живу, вічну, нетлінну, духовну. Світ існує за законами щирості, тому це – онтологічна категорія. Щирість витікає із антропного принципу світу, який є світом для людини. Її завдання – повернути втрачену єдність і цілісність з Богом і природою, стати щирою. Людина – „гірня” істота, спрямована духом до Бога: тіло належить землі, життя – небу. Людина „сродна” духу, її родова сутність духовна. Щирість дає славу не людську, а божественну, тому вона є основою моралі.

Світ земний, людський „ловить” людину тлінними цілями. Сковороду не впіймав, бо він жив не за його законами, а за законами щирості, єдності Природи і Бога. Засіб – філософія. Жив згідно кредо Платона: „Немає нічого важливішого, ніж бути кращим”. Але не за інших, а за себе вчорашнього. До щирого йдуть люди – і до нього йшли. Світ ловив його, але не впіймав. А він „впіймав” цілий народ – створив українців – щирих серцем, чистих, правдивих, істинних.

**Юркевич Памфіл** (1827–1874рр.), видатний український і російський мислитель, вихователь блискучої плеяди релігійних філософів у Росії другої половини XIX ст., послідовник вчення Г. Сковороди у формі „філософії серця.”

Основні форми пізнання: 1) *Уявлення* – створюється суб’єктивно-психологічними асоціаціями, тому не дає об’єктивної картини світу, не має необхідності; 2) *Поняття* – свідомість необхідності зв’язку і відношень між елементами об’єкта, зняття суб’єктивізму й суб’єктивності; 3) *Ідея* – пізнання внутрішньої сутності, яка з необхідністю охоплює всю цілісність явища, дає йому життя, є його душею і серцем, його розумною сутністю.

Філософські питання – основа і мета світу, як світ і людина ставляться до Бога – *не можуть бути вирішені без передбачення ідеї і постають раніше від наукового інтересу*. Вона має бути науковою, але їй заважає: а) відсутність бажання проникати в сутність речей – ідею; б) задоволення від сфери обмеженого чуттєвого досвіду. Без ідеї нічого не може бути пізнане – вона допомагає **почати** пояснення. Сліпа необхідність це та, в якій мислення не знаходить себе. Ідея є основою гармонії мислення і буття і в цій якості постає необхідною передумовою будь-якої науки. Тому ідея являє собою єдність пізнавального і того, хто пізнає.

Ідея – це не визнання апріорної думки, вона є об'єктивною сутністю речей, – без цього просто неможливо собі уявити світовідповідної діяльності людини, прогресу її духу. Ідея є суттю феноменального світу, основою його буття і пізнання. ***Істинна сутність предмета пізнається не у погляді на світ, а в ідеї предмета, тому сама вона ідеальна.*** Ідеальні зв'язки й ідеальні відношення між речами і подіями мають бути явищем і фактом, апріорні ідеї тільки гіпотези. Тобто, ідею ми повинні знаходити в дійсності як щось дане, позитивне, відкрите і пізнаване.

Серце має вирішальне значення в духовному житті людини. Сутність душі не зводиться до волі і мислення, до її зосередженості в голові. ***Орган душі – все тіло людини.*** Душа отримує враження не від просторових рухів мозку, а від доцільності її ідеї. Біблейське вчення про серце вище фізіологічних вчень про нервову систему. Всі душевні переживання позначаються на роботі серця. Тому думки, бажання, слова і діла народжуються від сердечної діяльності. ***Вони не є відображеннями зовнішніх речей, а загального душевного почуття.*** Все, що входить у душу із зовні, „переробляється” відповідно до нього. У серці людини знаходиться основа її особливого особистісного начала, основа індивідуалізації. Якби сутність людини визначалась тільки мисленням, то свідомість була б правильною, але виключно математичною, фактично мертвою. Душа є способом переживання зовнішніх вражень і внутрішньої реакції на них.

Сердечні істини інтуїтивні, стрімкі, спрямовані у вічність, а розум і мислення відстають від сердечних одкровень. Щоб світло знання стало світлом теплоти і життєвості духу, воно має досягти серця, тільки сердечна істина облагороджує і кличе до звитяжності. Серце не сприймає абстрактних істин. Цим слід пояснювати двуручність, лицемірство, розлад особистості. Ось чому тільки чисті серцем побачать Бога; сердечні стосунки засновані на дружбі, братстві, любові.

Серце продовжує всі загальні умови й закони, проте воно не втискує в них увесь свій зміст: в його *глибині* є джерело нового життя, недосяжне аналізу, джерело вічності душевних поривань. Через серце людина стверджує себе як щось індивідуальне. Тож серце є способом прояву безпосередньої самосвідомості особливостей індивідуальної душі. Це й зумовлює специфічність історичного процесу суспільного розвитку.

Основа релігійної свідомості людського роду міститься в серці людини: релігія не є щось потойбічне для його духовної природи, вона стверджується на природному ґрунті. Хотіння й воля визначаються безпосередньо сердечними потягами й потребами. Серце – джерело моральності: воно *любить* добро і притягується до нього. Воно вільно визначає себе любов'ю, а не теорією морального обов'язку.

**4. М.П. Драгоманов** (1841–1895 рр.). Цей видатний, енциклопедично освічений вчений належить до так званого громадівського руху в Україні.

Якщо особистість є найвищою цінністю, то потрібна така держава, яка б не обмежувала свободу її індивідуальної волі. Держава, на його думку, є інструментом обмеження свободи, тому історичний поступ реалізується на шляху обмеження державної влади. Це приводить його, фактично, до анархічної ідеології, згідно з якою на місце держави мають прийти самоврядні громади, в яких не повинно бути „начальства”, обмеження творчої ініціативи гармонійно розвинених особистостей, мінімум елементів примусу в суспільному житті.

Ліберально-анархічний підхід до організації суспільства визнає і визначає громаду в якості первинної клітинки соціуму. Основа для створення громади – воля індивідів до її існування й функціонування як найефективнішого засобу самоствердження тих цінностей,

які для членів громади складають спільний інтерес. Це шлях утворення суспільства знизу, в той час як державу він вважав політичним інститутом, який накладається людині зверху. Проте для створення й ефективного функціонування такого типу суспільства потрібно мати високоякісний рівень освіченості. Ним він вважав рівень філософський і водночас державно-правовий, що є „продуктом складного міжнародного політичного і розумового прогресу”.

Це не означає, що він був прихильником теорії відмирання держави, на якій стояли марксистки. Для нього республіканський устрій був найближчим за суттю до громадянського як громадянського. Тому його соціально-філософські міркування просякнуті змістом „хартій вольності”, які панували в історії певних країн і впливали позитивно на монархічно-деспотичні режими. У праці „Старі Хартії вольності” він наводить відомий діалог: „Хто тирани сеї землі?” – питає посланець, прийшовши в Атени, а Тезей йому відповідає: „Сей город (держави) не править ся одним, він вільний! Народ тут царствує, не вважаючи багато на заможність, бо й бідний тут має рівне право!”

Визнаючи право українців на національно-культурне самовизначення, не підтримував прагнень до утворення власної держави. Загалом це позиція космополітизованого інтелектуала, мало придатна для дійсного життя. Просвітити народну свідомість до рівня визнання і пріоритету загальнолюдських цінностей просто протиприродно. По-перше, етнічний поділ на „своїх” і „чужих” існує на біологічному рівні, тобто індивідуальному, і погасити його освітою не те що не можна, але й непотрібно – у людини зникає стимул до життя. По-друге, освіта на рівні розуму також неможлива, адже якраз розумні люди і не об’єднуються в громади, вбачаючи в них спосіб обмеження свободи власної, як їм здається, розумної волі. Тому громади у вигляді етнічних груп, народів мають законне устремління до держави.

Відстоюючи федеративний устрій для Росії, М. Драгоманов, як і представники Кирило-Мефодіївського братства, спирались на досвід Римської республіки, ідеалізуючи наявну в ній систему права. Вони вважали, що достатньо було сенату допустити до свого складу представників провінцій, і людство мало б приклад вселенського представницького правління. Проте реальна історія Росії й Радянського Союзу вже після смерті цього видатного просвітителя показала, що ніяке представництво в Думі чи Верховній Раді націоналів на врятувало ці держави від занепаду й розпаду. Адже громадянське виростає з громадського як первинно народного, етнокультурного.

**І.Я. Франко** (1856 -1916 рр.). Маючи філософську освіту і ступінь доктора філософії Віденського університету, видатний поет і громадський діяч не писав метафізичних філософських праць. Але в безлічі поетичних, політичних і публіцистичних творів його соціально-філософська і політико-правова позиція проглядається досить виразно.

Історія, на його переконання, не розвивається лінійно і однозначно як світова і загальнолюдська. Її поступ хвилеподібний, нерівномірний. Тому народи знаходяться на різних щаблях економічного, політико-правового, духовно-культурного розвитку. Відтак процес слід оцінювати з точки зору „емансипації людської одиниці”, а не досягненнями виробництва, науки, мистецтва. Вільний розвиток людської індивідуальності в умовах розвитку родини, громади, нації має бути визначальним напрямком суспільного процесу. Отже, слід гарантувати державно-правовий статус суспільства, який би сприяв такому розвитку.

Не сприймав марксизм як ідеологію абстрактного пролетарського інтернаціоналізму, адже людина органічно належить до певного народу, певної культури, історії, а вже потім може стати носієм якоїсь доктрини, наприклад, соціал-демократичної. Був противником примусової форми соціалізму як влади над людиною інших людей (не тільки гнобителів-експлуататорів, але й адміністративних керівників і партноменклатури, як це мало місце в СРСР), суспільства, держави. „Соціалізм, на думку його перших апостолів, кладе своєю основою право кожної людини до свободи без обмежень, до повного і гармонійного розвою; він противиться особливо системі плати за роботу. Плата є основою капіталізму. Допускаючи її до своєї держави, ви, панове, зфальшували основну думку соціалізму; замість емансипації ви бажаєте завести дисципліну і субординацію, замість солідарності – порядок і

тісноту казарми, замість економічної рівності – привілеї, і через се ви зрадили справу народів, домагання терплячої людськості” [103;68-69].

Особа, зростаючи духовно, не може зраджувати тому суспільному осередку, в межах якого сформувалась її душа, її духовне серце. Етнос як природна суспільна одиниця має піднятися до нації, що є „суспільним культурним організмом”. На цьому шляху особа якраз і усвідомлює себе як вільну особистість у вигляді наявності у неї *ідеалу* національної і загальнолюдської єдності та *віри, яка* робить ідеал сердечним покликанням, а не вимогою партійної програми.

В історії людства важливим є не матеріальні стосунки в процесі виробництва матеріальних благ, а суб’єктивний чинник, який привносять у неї різні народи. Особлива місія в такому поступі належить „будителям” мас, їх свідомому служінню народу, включно до страждальницько-героїчного.

Людина – це душевна і духовна істота, суб’єктивна. А суб’єктивність, як ми неодноразово зазначали, не змінюється революційно, як це можна спостерігати у сфері технічній і технологічній, науково-природничій. Саме вона є базисом суспільного буття народу, який і треба окультурити, облагородити до рівня нації, а тоді вже вона – нація – стане носієм правових відносин.

Вкрай важливо відзначити, що його оцінка духовності українців не була псевдопатріотичною, а виключно об’єктивною. Говорячи про галичан, зазначав, що півстолітнє перебування під Австрією в першій половині XIX ст. не цивілізувало їх, не сформувало почуття національної ідентичності. Навпаки, домінувало звичне „глухе відчуження своєї кривди”. Аналогічно й нечисленна „руська” інтелігенція „або зрікалася своєї національності і робилася німцями та поляками, або хиталася в поглядах на суть своєї національності” [102;51]. Проте в другій половині століття під впливом революційно-демократичних перетворень у Європі українська інтелігенція *пробудилася* до усвідомлення „утилітарного принципу”, який вимагав замінити „стрибаюче дилетантство” на „просвіту народну, на пізнання економічного, соціального і духовного стану народу, на освідомлювання того народу в його національних, політичних і горожанських правах” [102;51].

**Б.Кістяківський** (1869 – 1920 рр.). Великий патріот України і знавець історії, широко відомий у Європі мислитель і громадський діяч, один із активних засновників Української академії наук та її дійсний член. Цього було достатньо, щоб на весь період існування держави „пролетарських інтернаціоналістів” його творча спадщина була забута.

Тип держави, яку має Росія, формує у людей негативне ставлення до неї взагалі. Проте це не є підставою для того, щоб заперечувати її необхідність: „справді, все культурне людство живе в державних об’єднаннях. Культурна людина і держава – це два поняття, що взаємно доповнюють одне одного. Тому культурна людина просто немислима без держави” [43;141].

Основний принцип держави полягає в тому, що державна влада в ній обмежена визнанням за кожною особистістю невід’ємних, непорушних і недоторканих прав. Тобто, особистість має право на власне самовизначення без того, щоб його зміст визначала держава. На першому місці має стояти свобода совісті. Всі інші є похідними від неї, насамперед, свобода слова у всіх його проявах.

„Всі права особистості разом із її недоторканістю складають присутній зміст політичної свободи, без якої не може обходитись жодне культурне суспільство” [43;145]. Якщо ж особистість безправна, то процвітає адміністративне свавілля і поліцейське насилля.

Влада у правовій державі за принципами і формами своєї організації суттєво відрізняється від тієї, яка панує в абсолютній монархії. Головна відмінність – народ як сукупність рівноцінних і рівнозначних між собою в гідності й достоїнстві людей є *суб’єктом* влади, а не її об’єктом у винятковому значенні. Уряд і народ взаємодіють у напрямку взаєморозуміння і взаємопідтримки зусиль один одного на встановлення й утвердження правової основи держави. Класова боротьба, що існує в суспільстві, не є політичною основою держави, а належить до її соціальних основ.

Основа організації правової держави – органи народного представництва як політичного інституту, в якому виробляється спільна солідарна воля. Суспільство, в такому разі, має бути просякнуте політичними (партійними), професійними, громадськими об'єднаннями, щоб через них можна було репрезентувати як інтереси окремих осіб, так і зміст загальнонародної правосвідомості. Для цього потрібно, щоб народ мав загальне, рівне, пряме і таємне виборче право. Це з одного боку. З іншого – народна свідомість має бути правовою, тобто саме правосвідомістю. Принаймні вона повинна мати безумовний пріоритет порівняно з іншими формами, що побутують у свідомості народу.

Завершуючи курс філософії, можна побачити, що історія української філософської думки, як її презентували наші духовні провідники, тотожна європейській. А європейський соціалізм, на чому наголошував Л.Фейєрбах, йде від людини до об'єктивних для її гармонійного розвою (І.Франко) форм суспільства. Тому якогось особливого російського варіанту соціалізму не існує: це, фактично, комунізм грубо-зрівняльного характеру, проти намагань побудувати який виступав і К.Маркс, і, як щойно ми відзначили, Б.Кістяківський. Важливо, врешті-решт, як закликав до цього Гегель, взяти урок історії, а не просто долучитись до неї, знати її, але не діяти відповідно.

### **План семінарського заняття**

1. Специфічні особливості української філософської думки.
2. Філософські ідеї Києво-Руської доби.
3. Філософія в Києво-Могилянській академії: Ф. Прокопович.
4. Філософські погляди Г. Сковороди.
5. Філософія серця П. Юркевича.
6. Соціальні та філософсько-правові ідеї: М. Драгоманов, І. Франко, Б. Кістяківський.

### **Методичні поради до проведення семінарського заняття**

1. Зверніть особливу увагу на відмінності української філософської думки від класичної та сучасної філософії, яка тяжіє до ірраціоналізму. Це потрібно для перевірки власної української ідентичності.

2. Використайте отримані знання з навчальних предметів „Історія України” та „Українська та зарубіжна культура” для більш глибокого розуміння специфіки вітчизняної філософії. Корисно прочитати праці митрополита Іларіона (І.І.Огієнка) та М.І.Костомарова, в яких дається порівняльний аналіз ментальності українського й російського народів.

3. Спробуйте проаналізувати творчість українських поетів під міфо-поетичним як філософським кутом зору.

### **Питання для закріплення змісту теми**

#### **I**

1. Пригадайте міф про Антея та зіставте його з антеїзмом в українській літературно-філософській думці.

2. Чому наведена пісня пронизана сумом і тугою? Як можна проінтерпретувати такі рядки: „І ласки у Сонця, у зірок прохать, і в світі їх яснім себе показать”?

3. Яким чином серце може мати філософське значення? Як Ви розумієте сердечність мислення?

4. Чи відчуваєте Ви дискомфорт через екзистенціальний індивідуалізм своїх товаришів? Чи властивий він сучасному українцю?

5. Українською мовою говорять: „Ти маєш сенс”. Яким чином це пов'язано з емпірично-сенсуалістичною ментальністю?

6. Чому серце неволить? Як Ви це розумієте? Чи можна зрозуміти серце?

7. Спробуйте написати свої міркування щодо назви давньоруської казки „Піди туди, не

знаю куди, принеси те, не знаю яке”. Куди слід йти і що принести? Звичайно, не перечитуйте самої казки.

8. Чому Т.Шевченко в досить ранньому віці звертався до жанру думи? Чому писав: „Думи мої, думи мої. Лихо мені з вами”? Чи тому, що думи „лихі”?

9. Чим можна пояснити факт існування понад 300 тисяч українських народних пісень? Жоден народ у світі навіть не наближається до такої кількості.

10. Чим можна пояснити нерозвиненість в українців почуття етнічної/народної єдності? Чому любов і прихильність до представників інших народів переважає?

11. У чому причина благоговійного ставлення українців до мови?

12. Чому „добре діло” краще „істинного слова”? Чи немає тут хибного протиставлення?

13. Які ознаки святості та її носіїв?

14. Чому роздуми про смерть спрямовані на її самогубну й природну форми?

## II

1. Як розуміє Бога Ф.Прокопович?

2. Чи сумісні між собою позиції пантеїзму й деїзму? Чи можна це пояснити специфікою української ментальності?

3. Що таке „спрага” матерії?

4. Як відбувається процес пізнання? Які „дві ноги” має вчений?

5. В чому корені зла людини?

## III

1. Як розумів Г.Сковорода суть самопізнання?

2. Дайте характеристику кожного з трьох світів, про які веде мову Г.Сковорода.

3. Які дві натури властиві кожному з трьох світів?

4. Як розумів Г.Сковорода сутність символічного світу?

5. В чому єдність людини і Христа?

6. В чому різниця між людиною і твариною?

7. Яким чином можна знайти споріднену працю?

8. Яка істина є сердечною?

9. Чому світ не вловив Г.Сковороду?

10. Які форми пізнання П.Юркевич вважав головними?

11. Що заважає формуванню наукової ідеї?

12. Як розуміє „серце” П.Юркевич?

13. Яким чином душа людини пов’язана з її тілом? Серцем?

14. Серце – це фізіологічний орган?

## IV

1. Яку характеристику державі дає М.Драгоманов?

2. Що створює громаду? Які риси людини потрібні для цього?

3. Чи можна вважати М.Драгоманова ідеологом анархізму?

4. Чому М.Драгоманов не визнавав права народів Росії на створення власних держав?

5. В чому причина, згідно І.Франка, нерівномірності соціально-економічного, політичного, духовно-культурного розвитку народів?

6. Який критерій суспільного прогресу пропонував І.Франко?

7. В чому І.Франко вбачав хибність марксизму?

8. Чому І.Франко також відстоював філософію серця, адже його освіта й виховання проходили в інших суспільно-політичних і соціокультурних умовах?

9. Кого І.Франко вважав „будителями мас”? Кого в історії України Ви б віднесли до них?

10. Чим народ відрізняється від нації? Як Ви вважаєте, чи сучасний український народ є нацією?

11. Які аргументи наводив Б.Кістяківський для обґрунтування необхідності існування держави?



12. В чому сутність правової держави, як її розумів Б.Кістяківський?

13. В чому різниця народу як суб'єкта держави і як її об'єкта?

### **Поставте якомога більше запитань до поданих нижче висловлювань**

„Серце твоє є голова зовнішностей твоїх. А коли голова, то й сам ти суть серце твоє. Але якщо не наблизиться і не з'єднається з тим, що/хто є твоєї голови голова, то залишиться мертвою тінню і трупом” (Г.Сковорода).

„Рідна веселість сердечна перебуває в праці спорідненій. Тим вона приємніша, чим більш споріднена” (Г.Сковорода).

„Коли дух в людині веселий, думки спокійні, серце мирне, то все світле, щасливе, блаженне. Це є філософія” (Г.Сковорода).

„Людина споконвіку спрямована до однієї мети – до щастя. Щастя це вона здобуває лише тоді, коли наука і праця зіллються для неї воедино, коли будь-яка її наука і праця стане працею, корисною для суспільства, а вся праця буде проявом розвиненої нею думки, розуму й науки” (І.Франко)..

„В історії людства ми бачимо два великих факти, що дивують нас своєю незвичайною силою і разом із тим вони такі важливі для прогресу, як ніякі інші. Це: винайдення письма і друку. Обидва ці факти стоять, як величні верстові стовпи, на гранях великих історичних епох” (І.Франко).

„Наші думки, слова і справи суть *найперше* не образи зовнішніх речей, а образи або вираження загального почуття душі, породження нашого сердечного настрою” (П.Юркевич).

„Світ як система явищ життєвих, сповнених краси і знаменності, існує й відкривається *найперше* для *глибокого* серця і звідси вже для розуміючого серця” (П.Юркевич).

## **ПІСЛЯМОВА**

Знайомство з історією філософської думки є головною школою мислення. Це – *найперший* урок, який слід засвоїти, читаючи запропонований матеріал.

Звичайно, мислити, як і відчувати, за іншу людину неможливо. Але якщо мислення це здатність знаходити єдність різноманітного, єдність протилежного і навіть полярного, то наявність в активній пам'яті найрізноманітнішого духовного матеріалу з необхідністю приводить до відповідної психологічної дії, а саме: автономного пошуку цієї єдності, оскільки вона є основою світобуття. Пошук єдності і є мислення не лише як властивість окремої людини, але й онтологічна сутність Всесвіту. Але останній „не мислить” тільки тому, що є вічним у єдності своєї різноманітності. Що стосується людини, то її буття тимчасове і саме через це його сенсом має бути охоплення вічності часом, тобто мисленням.

Це – другий із найважливіших уроків залучення свідомості до історико-філософського знання. Аксіомою після такого знайомства має стати давно відома істина-аксіома про тотожність мікрокосму і макрокосму, людини і світу, що те ж саме, – буття і мислення. Якщо ця тотожність стане аксіоматичною, то філософія справді набуде в свідомості статусу мудрості, а відсторонено-пізнавальне ставлення до неї як об'єкта пізнання заміниться на „любомудрість”, на любов до мудрості, суть якої в мудрості самої любові. Оскільки відкриється жива безпосередня в своїй конкретності істина любові

як основи єдності, отже, любов стане самим мисленням, а мислення – проявом любові. Але вже не до чогось як відстороненого від неї, а в ній самій, перманентно вагітній мисленням.

Якщо подібна трансформація свідомості відбудеться, з'явиться усвідомлення того, чому саме філософії в історії пізнання надається найвищий духовний титул – бути матір'ю всіх наук, не завжди вдячних по відношенню до неї, але завжди нею прощених. І того також, що не знання текстів – сила, а стан постійної обтяженості „мислелюбієм” і „любомислієм”, „вагітний” знаннями, для яких сама людина є батьком і матір'ю, оскільки вони душевно і духовно, „кровно” споріднені з муками їх народження. І хоч муки – мислення – справді тяжкі й обтяжливі, але народжені в любові і з любов'ю, сприймаються як радість залучення до основ буття. Ось чому філософія, шукаючи ці першооснови, неодмінно знаходить людину. В дійсності ж через філософію людина знаходить саму себе як усесвітню в собі істоту, духовно осягаючи весь світ як Всесвіт. Основою такої єдності є любов і її рідна дитина – мислення. Таким чином народжена людина відчуває себе відродженою для вічності, для вічного життя. Коли ж людина народжує /відкриває/ себе без мук мислення, тобто, любить себе поза-пізнавально, поза-духовно, впізнаючи себе за своїм фізично-тілесним віддзеркаленням, вона від такої любові-впізнання помирає, не народившись, як це було з міфічним персонажем Нарцисом.

Є така життєво-практична порада: „Не говорити красиво”. Я думаю, що не слід говорити зі свідомими прикрасами – потрібно говорити щиро. Сказане вище і є проявом щирості, яка, за Конфуцієм, є шляхом Неба і шляхом істини. Не можна написати того, чого не відчуваєш сердечно сприйнятим розумом. Але тільки такий спосіб сприйняття здатний відкрити те сокровенне значення, яке має сам термін „філософія” як „любов до мудрості”. Цілком очевидно, що вона була народжена в любові і з любові, для утвердження самої любові і тому отримала саме таку назву.

Яке це повинно мати значення для нас – сучасників. Безпосереднє: її не треба вивчати, її потрібно полюбити. Вона та наречена, з якою кожен може одружитись, не вважаючи її при цьому блудницею і не маючи ревнощів до всіх інших із нею одружених.

Як її полюбити, не вивчаючи? Так, як ми любимо наречену чи нареченого, – постійною присутністю. Читає той, хто перечитує. Відома й мудра порада. Перечитуючи, по-перше, постійно перебуваєш у змісті тексту, по-друге, запам'ятовуєш його, по-третє, він поступово перетікає й переливається у зміст власної свідомості, по-четверте, стаючи своїм, він не забувається, по-п'яте, після цього пізнання стає самопізнанням, заснованим на пригадуванні, по-шосте, мудрість знання стає знанням мудрості, а сама людина стає мудрою любов'ю до себе самої і водночас до мудрості історичної і всесвітньої, адже забути першоджерело самонародження неможливо. Ось чому курс вивчення історії філософії закінчується розглядом української філософії як такої, що побудована на щиросердній любові українця до знання. Причому, навіть більшої, ніж любов до співвітчизника.

Звичайно, що це не найкраща риса освіченої української людини. Але зауважимо на справедливую думку Дм. Донцова, який вважав, що розвиток нації залежить від енергії, яку має його провідна верства. Якщо вона втрачена, а її духовно й фізично нищила царська і радянська влада, або ж її не вистачає на якісь творчі звершення, нація не об'єднається і, отже, не реалізує себе як політико-культурна одиниця. „За моральним упадком еліти слідує, як його тінь, заслужена кара нації. Бо Бог „люті зла не діє **без вини** нікому.” Де провідна каста забуває „коритися богам”, там перестає їй „коритися світ”, там стає вона в службі фальшивим богам нікчемна, труслива і дурна, а суспільність, не зціплена зсередини міцними нитками морального закону, тратить опірну силу і стає легкою здобиччю демагогів і наїзників, пасивним страждальником, над яким не зглянеться Справедливість”.

Звідси остання порада: читайте й перечитуйте з любов'ю до мудрості і вона віддячить тим, на що Ви сподіваєтесь. А саме: уміння самостійно мислити і дати плід любові – наукову свідомість, від якої один крок до наукової роботи і творення провідної волелюбної верстви, якої так не вистачає Україні на нелегкому державотворчому шляху.

Нехай щастить!

## МЕТОДИЧНІ ПОРАДИ

1. Правильно, уважно, декілька разів прочитайте зміст.
2. Виділіть у ньому незрозумілі для себе слова, словосполучення, поняття.
3. Попрацюйте зі словниками, що дозволить Вам наблизитись до розуміння змісту понять і тексту загалом.
4. Зробіть усний і письмовий переказ прочитаного змісту і порівняйте, чи так його зрозуміли Ваші колеги.
5. Зафіксуйте на папері основні положення і також порівняйте їх із аналогічними у своїх товаришів.
6. Проведіть толерантне (без критики і образ) обговорення.
7. Не вирішуйте розбіжності в засвоєнні з точки зору „перемога – поразка” – винесіть їх на обговорення під час занять.
8. Занотуйте власне розуміння окремих слів, понять, суджень із тими, які Ви знайдете в підручниках, монографіях, словниках, енциклопедіях.
9. Заведіть власний словник філософських термінів, поставивши собі за мету не тільки занотовування їх змісту із декількох сучасних енциклопедичних видань, але й практику їх включення до активного лексичного мовного вжитку. Це і буде практика поступового переходу слововжитку в слово розуміння, про яке йшлося у викладі з посиланням на авторитет Конфуція.
10. Ніколи не задовольняйтесь прочитанням, по-перше, одноразовим, по-друге, про себе, по-третє, без запису усвідомленого і незрозумілого. Пам'ятайте, що наукова і навчальна робота потребує не лише дослідницької, але й літературної практики, уміння перевести предметно-знаряддеву діяльність в мовлене вголос мислення. Філософська література не є легкою прогулянкою по тексту, ось чому зазначені рекомендації виконують функцію розуміння його змісту: декілька раз перечитаний про себе і в голос, записаний в усвідомлених місцях, він починає роботу саморуку, започатковану процесом тотожності „духу”(розуму) тексту з „духом” (розумом) пізнавальної установки свідомості саме на це розуміння (взаєморозуміння). Для цього потрібне вольове зосередження уваги на метафізиці (сутності) тексту, яке дозволяє переключити свідомість із процесу в процес розуміння, процесу мовлення тексту в мислення читача.

11. Розумінню допомагає постановка запитань до тексту. Адже допитливість генетично властива людині. Тому потрібно розвивати в собі навички допитливості, уміння ставити запитання і якісно, і кількісно. Поставлене питання – вже початок пошуку відповіді, оскільки суще гармонійне і поза запитанням до нього. Тут такі поради: по-перше, якомога більше поставити запитань, по-друге, не поспішати давати відповіді, по-третє, намагатись давати різноманітні відповіді, по-четверте, не критикувати будь-які з них – на шляху до істини вони всі рівноцінні і рівнозначні. Особливо ж слід дослуховуватись до першого поштовху душі на відповідь. Він найближче до істини, але за наявності головної умови, про яку вже йшлося: мети (цілі) звернення до філософії. Якщо заради неї самої перше почуття буде істинним і послужить першим кроком на шляху до істини; якщо заради чогось іншого, можливі вгадування, але не буде шляху, не буде приємних мук мислення, що супроводжують його перебування в лоні істини, добра і краси.

12. Протягом всього курсу налаштовуйте себе на вироблення інтересу до першоджерел. Зараз існує достатня кількість видань, в тому числі хрестоматій, щоб відійти від орієнтації лише на коментуючи літературу.

13. Зважаючи на різноманітний за змістом матеріал, проведіть його аналіз під кутом пошуку в ньому:

а) спільних ідей, які його єднають в якості філософських текстів;

б) різних ідей, які, на Вашу думку, суперечать одна одній;

в) знайдіть ті ідеї, які справили на Вас найбільше враження і у Вас з'явилося бажання вступити з ними в діалог, щоб розвинути їх або ж заперечити.

14. Порівняйте свої відповіді щодо першоначал, які Ви давали у попередніх темах, з тими, які Ви змогли дати після ознайомлення зі змістом цієї теми. Чи збіглись вони?

15. Не намагайтесь йти шляхом заперечення тих визначень, які вам видаються хибними, помилковими, невірними. Пам'ятайте, що Ваше завдання полягає не в критиці, а в умінні зрозуміти текст і як продукт певного часу, і як те, що належить вічності, будучи духовним фундаментом для цивілізованого розвитку людського суспільства.

16. Використовуйте попередні поради при підготовці.

17. При підготовці до заняття звертайте увагу як на спорідненість філософської проблематики впродовж майже двох тисячоліть, так і на специфічні способи та глибину її вирішення. Не налаштовуйте себе на хибну думку щодо того, що начебто якихось суттєвих змін у духовно-пошуковому поступі не відбувається. По-перше, духовна субстанція світобудови незмінна, по-друге, пізнання духовного відбувається повільно, еволюційно – лише в такому разі воно набуває статусу істинного і може стати методом індивідуальної та суспільної життєдіяльності.

18. Продовжуйте, особливо при вивченні проблеми універсалій, співвідношення субстанцій та акциденцій, уважно фіксувати щонайменші відмінності й нюанси в аргументації мислителів. Адже схоластична філософія стала справжньою школою уважно-вольового й відповідального мислення, якому заборонялась апеляція до свідчень почуттів як таких, що не мають відношення до першооснов буття.

19. Не забувайте виконувати методичні поради до попередніх занять – правознавець просто зобов'язаний бути дисциплінованим у своїй увазі до букви й духу законів. А практика повторювань якнайбільше сприяє формуванню звички до методично й нормативно спрямованої діяльності.

20. Попрацюйте над терміном „Відродження”, знайдіть якнайбільше визначень епохи, яка отримала таку назву. Це потрібно тому, що сучасний стан нашого суспільства потребує відродження. Знайдіть певні аналогії європейського Відродження і нинішнього українського.

21. Знайдіть можливість прочитати оригінальні твори Н. Макіавеллі та спробуйте визначити, якою мірою його аналіз методів управління державою і суспільством придатний для сучасності. Використайте знання попередніх тем для здійснення власного філософського аналізу тих же ситуацій, які аналізує Н. Макіавеллі.

22. Оскільки деякі питання включають до себе методологічно-пізнавальні та соціально-правові аспекти, зосередьте свою увагу на тому, як саме онтологія й гносеологія конкретним

філософом трансформується в площину суспільно-політичних проблем.

23. При підготовці до відповідей намагайтесь втілювати у зміст методологічні принципи, про які йдеться у творах зазначених мислителів і про які Ви будете розповідати. Адже методологія існує не для сприйняття „до відома” (перцепції), а до виконання (аперцепції), не для пам’яті лише, а для духовно-діяльного збагачення.

24. Продовжуйте використовувати методичні поради до всіх попередніх семінарських занять. Випишіть у словничок всі нові й незнайомі Вам терміни й поняття.

25. Зверніть особливу увагу на принципові відмінності в підході до визначення об’єкта і суб’єкта пізнання, завдань філософії та її функцій у мислителів Нового часу та представників німецької класики. Класика – це зразок, взірць. Твердо засвойте суть класичної методології пізнання, адже вона фактично перетворила філософію в строгу науку.

26. Чітко позначайте для себе поступ у вирішенні проблем методу від Канта до Гегеля і Фейєрбаха. Зафіксуйте відмінності у вирішенні ними проблеми об’єктивного, необхідного і всезагального знання та методології його отримання і викладу.

27. Вивчаючи теоретико-правові Концепції Канта і Гегеля, намагайтесь спроектувати їх зміст на сучасну проблематику. Спробуйте визначити ті моменти, які, на Вашу думку, можуть бути використані в процесі розбудови української державності на основі громадянського суспільства.

28. Зверніть найсерйознішу увагу на зміну напрямку філософських пошуків, пов’язану із переходом від раціонального типу світопізнавального мислення до так званого ірраціонального. Чітко визначіться із тим, що саме стало об’єктом і предметом дослідження некласичної філософії.

29. Вивчення філософських „неокласиків” супроводжуйте кореляцією особливостей, по-перше, соціально-економічного, соціально-політичного, духовно-культурного стану суспільства, по-друге, душевного складу мислителів, по-третє, власних душевних уподобань. Це допоможе бути об’єктивними в оцінках засобів вирішення тих проблем, які ними пропонуються, не стати апологетами звабливих у багатьох відношеннях одкровенень, зберегти власну розумну волю.

**Пам’ятайте: успіх у навчанні дає система підготовки до занять, яка повинна діяти впродовж усього періоду отримання освіти.** Саме система підготовки трансформує знання в спосіб життєдіяльності індивіда, а не вони самі по собі. Наука – це, насамперед, системно викладені й системно засвоєні знання. Якщо система залишиться в оперативній пам’яті, якихось надзвичайних труднощів із виявленням забутого не виникатиме.

## ЦИТОВАНА ЛІТЕРАТУРА

1. Антология мировой философии. В 4-х томах / Философия древности и средневековья. Ред. коллегия: В.В.Соколов (ред.составитель первого тома и авт. вступит. статьи) и др. – М., „Мысль”, 1969. – Т.1. – ч. 1 и 2. – 936 с.

2. Антология мировой философии. В 4-х т. / Европейская философия от эпохи Возрождения по эпоху Просвещения . Ред коллегия: В.В.Соколов (ред.составитель второго тома и автор вступит. статьи) и др. – М.,

«Мысль», 1970. – Т. 2. – 776 с.

3. Антология мировой философии. В 4-х т. / Буржуазная философия конца ХУШ– первых двух третей XIX в. [Ред. Коллегия: И.С. Нарский (ред.-сост. Третьего тома и авт. Вступит. статьи) и др.] – М., „Мысль”, 1971. – Т.3. – 760 с.

4. Аристотель. Метафизика / Аристотель. Сочинения. В 4-х т. – М., „Мысль”, 1976. – Т.1. – С.50-367.

5. Боэций С. „Утешение философией” и другие трактаты. – М., „Наука”, 1990. – 415с.

6. Быховский Б.Э. Шопенгауер / Б.Э. Быховский. – М., „Мысль”, 1975. – 201 с.

7. Быховский Б.Э. Кьеркегор / Б.Э. Быховский. – М., „Мысль”, 1972. – 238 с.

8. Бэкон Ф. Новый органон / Ф.Бэкон. Сочинения. В 2-х т. – М., „Мысль”, 1972. – Т.2. – С.5-222.

9. Бекон Ф. Великое восстановление наук / Ф. Бекон. Сочинения. В 2-х т. – М., „Мысль”, 1971. – Т.1. – С.57-546.

10. Гегель Г.В.Ф. Феноменология Духа / Г.В.Ф. Гегель. – М., 1959. – Т.4. – 440 с.

11. Гегель Г.В.Ф. Наука логики. В 3-х т. / Г.В.Ф. Гегель. – М., „Мысль”, 1970. – Т.1. – 501 с.; М., „Мысль”, 1972. – Т. 3. – 371 с.

12. Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет. В 2-х т. / Г.В.Ф. Гегель. – М., „Мысль”, 1970. – Т.1. – 668 с.

13. Гегель Г.В.Ф. Философия права / Г.В.Ф. Гегель. – М., „Мысль”, 1990. – 524 с.

14. Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет / Г.В.Ф. Гегель. – М., „Мысль”, 1974. – Т.2. – 573 с.

15. Гегель Г.В.Ф. Политические произведения / Г.В.Ф. Гегель. – М., „Наука”, 1977. – 439 с.

16. Гельдерлин Ф. Гиперион / Ф.Гельдерлин. – М., „Наука”, 1988. – 719 с.

17. Григорьянц Б. Философская антропология: Критический очерк / Б.Григорьянц. – М., „Мысль”, 1982. – 188 с.

18. Декарт Р. Первоначала философии / Р. Декарт. Сочинения. В 2-х т. – М., „Мысль”, 1989. – Т.1. – С.297-422.

19. Древнекитайская философия. В 2-х т. – М., „Мысль”, 1972. – Т.1. – 363 с.

20. Древнеиндийская философия. – М., „Мысль”, 1972. – 212 с.

21. Древнекитайская философия. В 2-х т. – М., „Мысль”, 1973. – Т.2. – 384 с.

22. Камю А. Миф о Сизифе / А.Камю // В кн.: Сумерки богов / Сост. и общ. ред. А.А.Яковлева: Перевод. – М., „Политиздат”, 1989. – С.222-318.

23. Кант И. Критика чистого разума / И.Кант. – М., „Мысль”, 1994. – 591 с.

24. Локк Д. Два трактата о правлении / Д.Локк. Сочинения. В 3-х т. [Пер. с англ. И лат. / Ред и сост., авт. Примеч. А.Л. Субботин]. – М., „Мысль”, 1988. – Т.3. – С.135-406.

25. Лоренц К. Агрессия (так называемое Зло) / К.Лоренц // Вопросы философии. – 1992. - №3. – С.39-53.

26. Лосев А.Ф. Дерзание Духа / А.Ф.Лосев. – М., 1988. – с.

27. Лосев А.Ф. История античной философии / А.Ф.Лосев. – М., 1989. – 287 с.

28. Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии / Г.Г.Майоров. – М., „Мысль”, 1979. – 431 с.

29. Макиавелли Никколо. Государь. Рассуждения о первой декаде Тита Ливия. О военном искусстве / Н.Макиавелли. (Предисл., коммент. Е.И. Темнова). – М., „Мысль”, 1997. – 639 с.

30. Мамардашвили М. Сознание как философская проблема / М.Мамардашвили // Вопросы философии. – 1990. - № 10.

31. Маркс К. Капитал / К.Маркс. – М., Политиздат, 1973. – Т.1. – 907 с.

32. Монтень М. Опыты. Избранные главы / М.Монтень. [ПЕР. С ФР. / СОСТ., ВСТУПИТ. СТ. Г. КОСИНОВА; ПРИМЕЧ. Н. МАВЛЕВИЧ]. – М., „Правда”, 1991. – 656 с.
  33. Морен Е. Втрачена парадигма: природа людини / Е.Морен // Філософська і соціологічна думка. – 1995. - №№ 5-6. – С.90-109.
  34. Ницше Ф. Антихристианин / Ф.Ницше. // В кн.: Сумерки богов / Сост. и общ. ред. А.А.Яковлева: Перевод. – М., 1989. – С.17-93.
  35. Ницше Ф. Так казав Заратустра. – К.: Основи, 1993. – 415 с.
  36. Платон. Диалоги / Пер. с древнегреч.; Сост., ред и авт. Вступит. Статьи А.Ф. Лосев; Авт. Примеч. А.А. Тахо-Годи. – М., „Мысль”, 1986. – 607 с.
  37. Плотин. Эннеады / Плотин. – К., „УЦИММ-ПРЕСС”, 1995. – 393 с.
  38. Сартр Ж.П. Экзистенциализм – это гуманизм / Ж.П.Сартр // В кн.: Сумерки богов / Сост. и общ. ред. А.А.Яковлева: Перевод. – М., Политиздат, 1989. – С.319-344.
  39. Фейербах Л. К критике философии Гегеля / Л.Фейербах. Избранные философские произведения. В 2-х т. – М., Госполитиздат, 1955. – Т.1. – С.53-96.
  40. Фрейд З. Будущее одной иллюзии / З.Фрейд // В кн.: Сумерки богов / Сост. и общ. ред. А.А.Яковлева: Перевод. – М., Политиздат, 1989. – С.94-142.
  41. Фромм Э. Иметь или быть? / Э.Фромм. – М., Прогресс, 1990. – 543 с.
  42. Хайдеггер М. Время и Бытие / М.Хайдеггер. – М., „Политиздат”, 1993. – 483 с.
  43. Хрестоматия по философии: Учебное пособие по философии. – Р.-Д., „Феникс”, 1997. – 544 с.
  44. Чаньшев А. Начало философии / А.Чаньшев. – М., Изд. МГУ, 1982. – 184 с.
  45. Шопенгауэр А. Под завесой истины: Сб.произведений / А.Шопенгауэр. – Симф., „Реноме”, 1998. – 496 с.
- 46.**

#### ДОДАТКОВА ЛІТЕРАТУРА

1. Александрова О.В. Філософія середніх віків та доби Відродження. Підручник / О.В. Александрова. – К.: Вид. ПАРАПАН, 2002. – 172 с.
2. Андрущенко В.П. Сучасна соціальна філософія: Курс лекцій / В.П. Андрущенко, М.І. Михальченко. – К.: Генеза, 1996. – 368 с.
3. Антология мировой философии: Античность. – Мн.: Харвест; М.: ООО «Издательство АСТ», 2001. – 960 с.
4. Антология мировой философии: Древний Восток. – Мн.: Харвест; М.: ООО «Издательство АСТ», 2001. – 992 с.
5. Антология мировой философии: Возрождение. – Мн.: Харвест; М.: ООО «Издательство АСТ», 2001. – 928 с.
6. Батищев Г.С. Деятельностная сущность человека как философский принцип // Проблема человека в современной философии / Г.С. Батищев. – М.: Наука, 1969. – С. 73-144.
7. Батищев Г.С. Философия как работа человека над самим собой // Философское сознание: драматизм обновления / Г.С. Батищев. – М.: Политиздат, 1991. – С. 146-151.
8. Бердяев Н.А. Самопознание (Опыт философской автобиографии) / Н.А. Бердяев. – М.: Книга, 1991. – 446 с.
9. Бичко А. Леся Українка. Світоглядно-філософський аналіз / А. Бичко. – Київ: Український Центр духовної культури, 2000. – 208 с.
10. Вальяно М.В. Основы философии: Учебник / М.В. Вальяно. – М.: Изд. «Дело и Сервис», 1999. – 544 с.

11. Вернан Ж.-П. Происхождение древнегреческой мысли / Ж.-П. Вернан ; Пер. с фр. / Общ. Ред. Ф.Х. Кессиди, А.П. Юшкевича; Послесл. Ф.Х. Кессиди. – М.: Прогресс, 1988. – 224 с.
12. Возняк В.С. Співвідношення розсудку і розуму як філософсько-педагогічна проблема: Монографія / В.С. Возняк. – Дрогобич: Вид. ДДПУ ім. І. Франка, 2008. – 357 с.
13. Волков Г. Сова Минервы / Г. Волков. – М.: Мол. гвардия, 1985. – 255 с.
14. Волков Г.Н. Три лика культуры / Волков Г.Н. – М.: Мол. гвардия, 1986. – 335 с.
15. Воловик В.І. Вступ до філософії: Навчальний посібник / В.І. Воловик. – Зап., „Просвіта”, 2000. – 160 с.
16. Воронкова В.Г. Современный французский консерватизм / В.Г. Воронкова. – К., «Лыбидь», 1990. – 132 с.
17. Воронкова В.Г. Метафізичні виміри людського буття: проблеми людини на зламі тисячоліть / В.Г. Воронкова. – Зап., „Павел”, 2000. – 176 с.
18. Воронкова В.Г. Філософія: навч. посібн. / В.Г.Воронкова. – К: ВД Професіонал, 2004. – 464 с.
19. Всемирная энциклопедия. Философия XX век / [ главн. науч. ред. и сост. А.А.Грицанов]. – М.: АСТ, Мн.: Харвест, Современный литератор, 2002. – С.728.
20. Гейзінга Йоган. Ното ludens / Й. Гейзінга / [пер. з англ. О.Макровольського]. – К.: Основи, 1994. – 250 с.
21. Гольбах П. Система природы: Антология мировой философии: в 4 т. (Европейская философия от эпохи Возрождения по эпоху Просвещения / ред -сост.: В.В.Соколов) / П. Гольбах. – М.: Мысль, 1970. – Т.2. – С. 666-685.
22. Гольченко В.Н. Мудрость согласия (опыт философского исследования): Монография / В.Н. Гольченко. – Запорожье, 2005. – 372 с.
23. Горский В.С. Философские идеи в культуре Киевской Руси XI – начала XII в.: Монография / В.С. Горский. – К., «Наукова думка», 1988. – 214 с.
24. Горфункель А.Х. Философия эпохи Возрождения. Учеб. пособие / А.Х. Горфункель. – М.: Высш. Школа, 1980. – 368 с.
25. Григорьян Б.Т. На путях философского познания человека // Проблема человека в современной философии / Б.Т. Григорьян. – М.: Наука, 1969. – С. 5-72.
26. Грушин Б.А. Массовое сознание: Опыт определения и проблемы исследования / Б.А.Грушин. – М.: Политиздат, 1987. – 368 с. – (Серия «Над чем работают, о чем спорят философы»).
27. Гудінг Д., Леннокс Дж. „Людина та її світогляд: у пошуках істини і реальності” / Д. Гудінг, Дж. Леннокс ; [Перекл. з рос. зі звіркою з англ. оригінал. під заг. ред. М.А. Жукалюка]. – Київ, УБТ, 2005. – Т. 1. – 421 с.
28. Гудінг Д., Леннокс Дж. „Людина та її світогляд: у пошуках істини і реальності” / Д. Гудінг, Дж. Леннокс ; [Перекл. з рос. зі звіркою з англ. оригінал. під заг. ред. М.А. Жукалюка]. – Київ, УБТ, 2006. – Т. 2. – 376 с.
29. Гудінг Д., Леннокс Дж. „Людина та її світогляд: у пошуках істини і реальності” / Д. Гудінг, Дж. Леннокс ; [Перекл. з рос. зі звіркою з англ. оригінал. під заг. ред. М.А. Жукалюка]. – Київ, УБТ, 2007. – Т. 3. – 480 с.
30. Гуревич А.Я. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства / А.Я. Гуревич. – М.: Искусство, 1990. – 396 с.
31. Давыдов Ю. Этика любви и метафизика своеволия: Проблемы нравственной философии / Ю. Давыдов. – М.: Мол. гвардия, 1989. – 317 с.
32. Декарт Р. Правила для руководства ума: Сочинения: в 2 т. / Р. Декарт / [пер. с лат. и франц.; сост., ред., вступ. ст. В.В. Соколова ]. – М.: Мысль, 1989. – Т. 1. – С. 77-153.
33. Демокрит. Об обществе / Антология мировой философии: в 4 т. (Философия древности и средневековья / ред -сост.: В.В.Соколов) / Демокрит. - М.: Мысль, 1969. –Т.1. – Ч.І. – С. 341-346.



34. Демокрит. Учение о познании: Антология мировой философии: в 4 т. (Философия древности и средневековья / ред -сост.: В.В.Соколов) / Демокрит. - М.: Мысль, 1969. -Т.1. - Ч.1. - С. 330-335.
35. Долгов К.М. От Кіркегора до Камю: Очерки европейской философско-эстетической мысли XX века. - М.: Искусство, 1990. - 399 с.
36. Донцов Д. Дух нашої давнини / Д. Донцов. - Друге видання. - Дрогобич, Вид. „Відродження”, 1991. - 342 с.
37. Жадько В.А. Соціально-духовні виміри світоглядної свідомості. Наукове видання / І.А. Жадько. - Зап.: ЗДІА, 1997. - 166 с.
38. Жадько Ю., Жадько В. Мова як поліфункціональне духовне явище. Наукове видання / Ю.Жадько, В.Жадько. - Зап.: ЗІУІ МВС України, 1998. - 86 с.
39. Зарубіжна філософія XX століття: Читанка з історії філософії. У 6 кн. / Під ред. Г.І. Волинки. - К.: Фірма „Довіра”, 1993. - Кн. 6. - 239 с.
40. Ильенков Э. Философия и культура / Э. Ильенков. - М.: Политиздат, 1991. - 464 с.
41. Історія філософії. Підручник: У 2-х т. / За ред. В.І. Ярошовця. - К.: Вид.-полігр. Центр „Київський університет”, 2007. - Т. 1. - 472 с.
42. Історія філософії. Підручник: У 2-х т. / За ред. В.І. Ярошовця. - К.: Вид.-полігр. Центр „Київський університет”, 2007. - Т. 2. - 536 с.
43. Кистяковский Б.А. Государство правовое и социалистическое / Б.А. Кистяковский. - Вопросы философии. 1990. - № 6. - С. 141-159.
44. Конт О. Дух позитивной философии : Антология мировой философии: в 4 т. (Буржуазная философия конца XVIII – первых двух третей XIX в. / ред -сост.: И.С.Нарский ) / О. Конт. - М.: Мысль, 1971. -Т.3. - С. 553-580.
45. Лейбниц Г. Монадология: Сочинения: в 4 т. / Г.В. Лейбниц / [вступит. статьи и примеч. В.В.Соколов; перевод Я.М.Боровского и др.]. - М.: Мысль, 1982. - Т. 1. - С. 413-429.
46. Лифшиц М. Античный мир, мифология, Эстетическое воспитание: Мифология древняя и современная / М. Лифшиц. - М.: Искусство, 1979. - С. 10-140.
47. Локк Д. Опыт о человеческом разумении: Сочинения: в 3 т. / Д.Локк / [пер. с англ. А.Н. Савина; ред. И.С.Нарский]. - М.: Мысль, 1985. - Т.1. - 621 с.
48. Лосев А.Ф. Аристотель и поздняя классика / А.Ф. Лосев. - М.: Искусство, 1975. - 776 с.
49. Лосев А.Ф. Дерзание духа / Лосев А.Ф. - М.: Политиздат, 1988. - 366 с. - (Серия «Личность. Мораль. Воспитание»).
50. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Высокая классика / А.Ф. Лосев. - М.: Искусство, 1974. - 600 с.
51. Лосев А.Ф. История античной эстетики: Сочинения: в 4 т. / А.Ф. Лосев. - М.: Искусство, 1974. - Т.1. - 765 с.
52. Лосев А.Ф. История античной эстетики: Сочинения: в 4 т. / А.Ф.Лосев. - М.: Искусство, 1975. - Т.2. - 705с.
53. Лосев А.Ф. Эллинистически-римская эстетика I-II вв. н. э. / А.Ф.Лосев. - М.: Изд-во Моск. ун-та, 1979. - 416 с.
54. Маланюк Є. Книга спостережень. Фрагменти. Від Кобзаря до нації. Студії і роздуми / Є. Маланюк . - К.: АТКА, 1995. - 238 с.
55. Марсель Г. К трагической мудрости и за ее пределы // Самосознание европейской культуры XX века: Мыслители и писатели Запада о месте культуры в совр. обществе / Г. Марсель / [пер. и примеч. В.В.Бибихина]. - М.: Политиздат, 1991. - С. 352-366.
56. Межуев В.М. Философия – способ человека быть самим собой // Философское сознание: драматизм обновления / В.М. Межуев. - М.: Политиздат, 1991. - С. 160-166.
57. Мир философии: Книга для чтения. В 2-х ч. Ч. 1. Исходные философ. проблемы, понятия и принципы. - М.: Политиздат, 1991. - 672 с.
58. Мир философии: Книга для чтения. В 2-х ч. Ч. 2. Человек. Общество. Культура. - М.: Политиздат, 1991. - 624 с.

59. Михайлов Ф.Т. Немота мысли (Эссе) / Ф.Т. Михайлов // Вопросы философии. - 2005. - №2. - С. 39-55.
60. Морен Э. Утраченная парадигма: природа человека / Э. Морен / [пер. с франц., введение, послесловие М.Собуцкого]. - К.: КАРМЭ – СИНТО, 1995. - 240 с.
61. Нарский И.С. Западно-европейская философия XVIII века. Учебное пособие. - М., „Высшая школа”, 1973. - 302 с.
62. Нарский И.С. Западно-европейская философия XVIII века. Учеб. пособие / И.С. Нарский. - М., „Высшая школа”, 1974. - 379 с.
63. Нестеренко В.А. Вступ до філософії: онтологія людини / В.А.Нестеренко. - К.: Абрис, 1995. - 336 с.
64. Ойзерман Т.И. Философия как история философии / Т.И.Ойзерман. - Санкт-Петербург: Алетейя. - 1999. - 448 с.
65. Ортега-и-Гассет Х. Человек и люди // «Дегуманизация искусства» и другие работы. Эссе о литературе и искусстве. Сборник / Х. Ортега-и-Гассет. - М.: Радуга, 1991. - С. 267-386.
66. Ортега-і-Гасет. Бунт мас: Вибрані твори / Ортега-і-Гасет.; [ пер. з іспанської В.Бурггардта, В.Сахна, О.Товстенко]. - К.: Основи, 1994. - С.15-139.
67. Оруджев З.М. Способ мышления эпохи и принцип априоризма / З.М. Оруджев // Вопросы философии. - 2006. - №5. - С. 18-33.
68. Основы философии в вопросах и ответах. Учебное пособие для высших учебных заведений. - М.- Р.-на-Дону, Изд. «Феникс», 1997. - 448 с.
69. Охріменко О.Г. Фундаментальні філософські проблеми. Конспект. Виклад курсу лекцій / О.Г. Охріменко. - К.: Вид. ПАРАПАН, 2002. - 112 с.
70. Петрусенко В.Л. Філософія: Курс лекцій. Навчальний посібник для студентів вищих закладів освіти III-IV рівнів акредитації. 2-ге видання, виправлене і доповнене. - Львів: „Новий Світ-2000”, „Магнолія плюс”, 2003. - 544 с.
71. Платон. Государство / Платон. Сочинения: в 3 т. / [пер. с древнегр. под общ. ред. А.Ф.Лосева и В.Ф.Асмуса]. - М.: Мысль, 1971. - Т.3. - Ч.1. - С. 89-454.
72. Попов М.В. Аксиология і медицина (Проблема цінностей і медицина) / М.В. Попов. - К.: Вид. ПАРАПАН, 2003. - 284 с.
73. Проблема человека в современной философии. - М., Изд. „Наука”, 1969. - 432 с.
74. Сартр Ж. Буття і ніщо / Жан-Поль Сартр ; [пер. з франц. В.Лях, П.Таращук]. - К.: Основи, 2001. - 854 с.
75. Сартр Ж. Тошнота / Жан-Поль Сартр. - М.: АСТ, 2003. - 416 с.
76. Сенека. Моральні листи до Луцілія / Сенека ; [ пер. з латин. А.Содомора]. - К.: Основи, 1995. - 603 с.
77. Сковорода Г.С. Діалог. Назва його – потоп зміїний: Твори: в 2 т./ Г. Сковорода. - К.: АТ „Обереги”, 1994. - Т.2. - С.140-178.
78. Сковорода Г.С. Наркис. Розмова про те: пізнай себе: Твори: в 2 т. / Г. Сковорода. - К.: АТ „Обереги”, 1994. - Т.1. - С.150-195.
79. Сковорода Г.С. Сад божественних пісень: Твори: в 2 т. / Г. Сковорода. - К.: АТ „Обереги”, 1994. - Т.1. - С.49-81.
80. Сковорода Г.С. Симфонія, названа книга Асхань, про пізнання самого себе: Твори: в 2 т. / Г. Сковорода. - К.: АТ „Обереги”, 1994. - Т.1. - С.196-262.
81. Словник античної міфології / [ уклад. І.Я.Козовик, О.Д.Пономарів; вступ. стаття А.О.Білецького; відп. ред. А.О.Білецький]. - К.: Наук. думка, 1989. - 240 с.
82. Современная западная философия: Словарь / Сост.: Малахов В.С., Филатов В.П. - М.: Политиздат, 1991. - 414 с.
83. Соловьев Э.Ю. Критико-верификационная функция философии // Философское сознание: драматизм обновления / Э.Ю. Соловьев. - М.: Политиздат, 1991. - С. 241-271.

84. Соловьев Э.Ю. Философия или псевдофилософия? Вступительное слово // Философское сознание: драматизм обновления / Э.Ю. Соловьев. – М.: Политиздат, 1991. – С. 71-83.
85. Соловьев Э.Ю. Прошлое толкует нас: (Почерки по истории философии и культуры) / Э.Ю. Соловьев. – М.: Политиздат, 1991. – 432 с.
86. Спиноза Б. Этика: Избранные произведения: в 2 т. / Б. Спиноза ; [ пер. Н.А.Иванцова]. – М.: Госполитиздат, 1957. – Т. 1. – С. 359-618.
87. Степанов В. Філософія для студентів та аспірантів медичного фаху. Навчальний посібник / В. Степанов. – 3-тє вид., випр. І доп. – Вінниця: „Видавництво „Тезис””, 2001. – 292 с.
88. Табачковський В.Г. Життєвий світ людини і пізнання: персоналістична інтерпретація / В.Г. Табачковський // Філософська думка. – 2006. – №2. – С.14-33.
89. Тайлор Э.Б. Первобытная культура / Э.Б. Тайлор; [ пер. с англ. ]. – М.: Политиздат, 1989. – 573 с.
90. Таранов П.С. Многоликая философия / П.С. Таранов. – Д.: Сталкер, 1998. – 432 с.
91. Торчинов Е. Пути философии Востока и Запада: Познание запредельного / Е. Торчинов. – СПб.: «Азбука-классика», «Петербургское востоковедение», 2007. – 480 с.
92. Федотова В.Г. Философия – средство связи индивидуального и всеобщего // Философское сознание: драматизм обновления / В.Г. Федотова [отв. ред. Н.И.Лапин; сост. Е.Н.Шульга]. – М.: Политиздат, 1991. – С. 170-173.
93. Фейербах Л. Вопрос о бессмертии с точки зрения антропологии: Избранные философские произведения: в 2 т. / Л. Фейербах; [общая ред. и вступит. статья М.М. Григорьяна]. – М.: Госполитиздат, 1955. – Т.1. – С.275-441.
94. Філософія / [Є.М.Причепій, А.М.Черній, В.Д.Гвоздецький, Л.А.Чекаль]. – К.: ВЦ Академія, 2001. – 576 с.
95. Філософія: Курс лекцій: Навч. посібник / І.В.Бичко, В.Г.Табачковський, Г.І. Горак та ін. – К.: Либідь, 1993. – 576 с.
96. Філософія. Підручник / За загальною редакцією Горлача М.І., Кременя В.Г., Рибалка В.К. – Харків: Консул, 2000. – 672 с.
97. Філософія: Навчальний посібник / І.Ф. Надольний, В.П. Андрущенко, І.В. Бойченко, В.П. Розумний та ін.; За ред. І.Ф. Надольного. – К.: Вікар, 1997. – 584 с.
98. Філософія: Навчальний посібник / За ред. В.А. Буслинського. – Київ: Видання Київського славистичного університету, 2002. – 316 с.
99. Філософія: світ людини / [В.Г.Табачковський, М.О.Булатов, Н.В.Хамітов та ін.]. – К.: Либідь, 2004. – 432 с.
100. Фіхте И.Г., Шопенгауэр А. Немецкая классическая философия. Том 2 / И.Г. Фихте, А. Шопенгауэр. – М.: ЗАО Изд-во ЭКСМО-Пресс, Харьков: Изд-во Фолио, 2000. – 832 с.
101. Франко І. Із секретів поетичної творчості: Твори: в 50 т. (Літературно-критичні праці (1897 – 1899). / Іван Франко. – К.: Наукова думка, 1981. – Т.31. – С.45-119.
102. Франко І. Ukraina irredenta / У кн.: Політологія. Кінець ХІХ – перша половина ХХ ст.: Хрестоматія / За ред. О.І. Семківа. – Львів: Світ, 1996. – С. 48-61.
103. Франко І. Соціалізм і соціал-демократизм / У кн.: Політологія. Кінець ХІХ – перша половина ХХ ст.: Хрестоматія / За ред. О.І. Семківа. – Львів: Світ, 1996. – С. 61-69.
104. Цицерон. Философские трактаты. – М., „Наука”, 1985. – 383 с.
105. Шинкарук В.И. Единство диалектики, логики и теории познания. Введение в диалектическую логику / В.И. Шинкарук. – К.: Наукова думка, 1977. – 367 с.
106. Шлемкевич Микола. Загублена українська людина / Микола Шлемкевич. – К.: МП Фенікс, 1992. – 168 с.
107. Шпенглер О. Закат Европы / О. Шпенглер // Самосознание европейской культуры ХХ века: Мыслители и писатели Запада о месте культуры в совр. об-ве; [ пер. С.С.Аверинцева]. – М.: Политиздат, 1991. – С. 23-68.
108. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление / А. Шопенгауэр. – М.: Харвест, 2007. – 848 с.

109. Энгельс Ф. Диалектика природы / Ф. Энгельс ; [пер. с нем. ]. – М.: Политиздат, 1982. – 359 с.
110. Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии: Избранные произведения: в 3 т. / К. Маркс, Ф. Энгельс ; [пер. с нем. ]. – М.: Политиздат, 1979. – Т. 3. – С. 371-415.
111. Энциклопедический словарь. Философия и литература. Мифология и религия. Язык и культура / [ Блокгауз Ф.А., Нефрон И.А. ]. – М.: Издат Эксмо, 2004. – 592 с.
112. Энциклопедия мудрости. – М.: Буколика. – 2007. – 815 с.
113. Юнг К.Г. Воспоминания, сновидения, размышления / Карл Густав Юнг; [ пер.с нем. Булкиной]. - К.: Airland, 1994. – 405 с.
114. Юркевич П.Д. Вибране / П.Д. Юркевич. – К.: Абрис, 1995. – 416 с.
115. Юркевич П.Д. Идея // Философские произведения / П.Д. Юркевич. – М.: Правда, 1990. – С. 9-68.
116. Юркевич П.Д. Из науки о человеческом духе // Философские произведения / П.Д. Юркевич. – М.: Правда, 1990. – С. 104-193.
117. Юркевич П.Д. Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению слова Божия // Философские произведения / П.Д. Юркевич. – М.: Правда, 1990. – С. 69-103.
118. Ясперс К. Смысл и назначение истории / Карл Ясперс ; [пер. с нем. М.Левина]. – М.: Республика, 1994. – 527 с.
119. Ящук Т. І. Філософія історії: Курс лекцій. Навч. посібник для вузів / Т. І. Ящук. – К.: Либідь, 2004. – 536 с.

## З М І С Т

Вступ

Тема 1. Філософія, її походження, проблематика та функції

Тема 2. Філософія стародавності. Зародження основних філософських шкіл

Тема 3. Філософія Середньовіччя

Тема 4. Західноєвропейська філософія епохи Відродження

Тема 5. Західноєвропейська філософія Нового часу

Тема 6. Німецька класична філософія

Тема 7. Виникнення некласичних філософських вчень сучасності

Тема 8. Філософська думка в Україні

Післямова

Методичні поради

Додаткова література