

Міністерство освіти і науки України
Вінницький національний аграрний університет



Макаров З. Ю.

ФІЛОСОФІЯ

Ч. 1. Історія розвитку філософської думки

Навчальний посібник

ВНАУ

2020

УДК 101/141 (091) (075.8)
М–15

*Рекомендовано Вченою радою
Вінницького національного аграрного університету
як навчальний посібник
для студентів освітнього рівня молодший спеціаліст усіх спеціальностей
(Протокол № 13 від 26 червня 2020 року)*

Рецензенти:

Марчук Михайло Георгійович – доктор філософських наук, професор кафедри філософії Чернівецького національного університету ім. Ю. Федьковича;

Вергелес Костянтин Миколайович – доктор філософських наук, професор кафедри філософії та суспільних наук Вінницького національного медичного університету ім. М.І. Пирогова.

Ведмедєв Михайло Михайлович – доктор філософських наук, доцент кафедри філософії Сумського державного педагогічного університету.

Макаров З. Ю.

М–15 **Філософія. Ч. 1. Історія розвитку філософської думки:** навчальний посібник – Вінниця: Видавець ФОП Кушнір Ю.В., 2020. 232 с.

Навчальний посібник «Філософія. Частина перша», складений на кафедрі історії України та філософії факультету менеджменту та права, містить необхідні матеріали для освоєння перших розділів дисципліни «Філософія» під керівництвом викладача.

Видання призначено для студентів денної та заочної форм навчання освітнього рівня *молодший спеціаліст*.

УДК 101/141 (091) (075.8)
М–15

ISBN 978-617-7721-17-7

© З.Ю. Макаров
© ВНАУ, 2020

Зміст

Передмова.....	4
Тема 1. Предмет філософії. Основні філософські проблеми та функції	7
Фрагменти першоджерел	22
Тема 2. Філософія Стародавнього Сходу	30
Фрагменти першоджерел	45
Тема 3. Філософія античного світу	50
Фрагменти першоджерел	75
Тема 4. Філософія епохи Середньовіччя та Відродження	89
Фрагменти першоджерел	119
Тема 5. Філософія Нового часу та епохи Просвітництва	130
Фрагменти першоджерел	161
Тема 6. Класична німецька філософія	176
Фрагменти першоджерел	189
Тема 7. Некласична філософія ХІХ ст.	196
Фрагменти першоджерел	213
Перелік використаних першоджерел	220
Додаткова література	222

Передмова

Один із недоліків, що закидають філософії, полягає в неможливості її як навчальної дисципліни. Мовляв, інші галузі можуть надати загальнозначуще знання або помічні фахові вміння, а у філософії все є відносним або пустим. Цю думку іноді підживлюють самі філософи, коли нарікають на невідворотне вихолощення *особистісного* складника при нормативній організації навчання з філософії. Насправді вони мають на увазі лише неможливість звести філософські питання до «навчального матеріалу» і разом з його обліком проконтролювати розуміння вихідних питань. Адже філософія вимагає *нерозривності* знання й розуміння, засвоєння здобутих результатів мислення і відтворення його процесу (і це стосується не лише чужої думки, а й власної).

Однак на високому рівні освіти це нарікання справедливе і для інших галузей, що стикаються з необхідністю добору, адаптації і вкладання в «прокрустове ложе» навчальних форм власного фахового змісту. А проте, ніхто не заперечує потреби передавати цей зміст наступним поколінням. Отож у філософів і їхніх критиків ідеться про різні речі: особистісність як небайдужість і особистісність як варіативність. Звісно, варіативність під час навчання філософії не відкидається, однак вона має сенс лише за умови небайдужості того, хто навчається, інакше весь навчальний матеріал розсиплеться на трюїзми, на зразок, «що первинне – матерія чи ідея», «існує доля чи людина – сама творець свого життя» і т.д.

Ураховуючи, що предметна відмінність філософії від інших галузей полягає у відтворенні світу загалом, а не якогось окремого його аспекту, нехтування філософією наражає на занедбання саме особистісного начала, яке єдино й спроможне складати з окремих аспектів світу ціле. І тут філософська навчальна дисципліна дає можливість не лише випробувати себе, а й ознайомитися з видатними зразками світоглядного самовизначення (які, до речі, завжди були пов'язані із нагальними суспільними проблемами) та отримати інструменти для пошуку чи вдосконалення власного світогляду. І так само, як сьгоднішні суспільні проблеми виникли не на пустому місці та рідко долаються самотужки, філософські способи їх розуміння та вирішення також багато в чому впливають з минулого та спираються на віковий досвід філософствування. Останньому і присвячена перша частина цього посібника.

Абсолютизація сучасних знань означала б обмеження світового масштабу предмета філософствування, однак для навчальної дисципліни без певних компромісів із сучасністю не обійтись. Звиклий до таких компромісів в інших дисциплінах, новачок у філософії зазвичай сприймає історичну відкритість її змісту як незручне ускладнення, а також як велике історичне підтвердження спостережуваної в міжособистому спілкуванні відносності світоглядних принципів («те, що одному біле, іншому рябе»).

Професійні ж філософи вміють отримувати з цих «недоліків» зиск. Окрім відстеження зв'язків сучасного світогляду з минулим, вони знаходять в історичних епохах та оригінальних постатях філософії зразки зведення світового безмежжя до розумово осяжних та випробовуваних основ, які в такий

спосіб можуть слугувати дороговказом у сьогоденні чи майбутньому. Збереження відповідних текстів з їхніми різноманітними стилями філософствування (афористичним, сюжетним, діалектичним, системним тощо) забезпечує ресурси критичного ставлення до сучасної культури, а включення їх до навчальної дисципліни в ролі першоджерел – розвиток того самого особистісного ставлення, що уможливило розуміння філософських питань та відповідей.

У цьому навчальному посібнику зазначена гуманістична настанова набуває безпосередньої мети допомогти студентам оволодіти фактичним матеріалом стосовно загальних уявлень про предмет філософії та історію філософії до кінця XIX століття. Зокрема, у першій темі з'ясовується, що таке світогляд (його визначення, структура, типологія), аби, з одного боку, продемонструвати співвідношення філософії з іншими типами світогляду, а з іншого – порівняти її з наукою. На цій основі розкриваються не лише характерні риси філософського мислення, а й способи існування філософії та причини різноманіття функцій філософського знання.

Друга тема посібника передбачає сформувати уявлення студентів про сенс вивчення історії філософії та умови виникнення філософії в Східній і Західній цивілізації. Зокрема, тут зазначаються вихідні джерела філософської думки Ст. Індії, Ст. Китаю та Ст. Греції, розкриваються найперші проблеми, які ставила та вирішувала давньосхідна і давньогрецька філософська думка, аналізуються умови зародження та особливі форми вираження східного та західного філософствування (а також їхню певну взаємодоповнюваність).

Надалі структура посібника вилаштована в хронологічному порядку: теми з третьої по сьому рекомендується вивчати послідовно зі збереженням значення засвоєних термінів та концепцій. Наприклад, концептуальний та категорійний внесок античної класики виявляється необхідним для вивчення періодизації середньовічної філософії та проблеми відношення віри і розуму в ній. Значення ідей середньовічних патристики і схоластики для подальшого розвитку європейського світогляду особливо даються взнаки під час з'ясування суперечностей гуманізму й Реформації за доби Відродження. Останні ж, зі свого боку, становлять світоглядне підґрунтя формування вихідних принципів класичної науки і т.д.

Отже, це видання охоплює перші розділи програмного змісту нормативної навчальної дисципліни «Філософія» і слугує належним фундаментом для подальшого вивчення основних проблем систематичної філософії. При цьому передбачається через виклад основних учень з історії філософії сформувати світоглядну культуру студентів, прищепити загальнолюдські цінності, озброїти логічним та категорійним інструментарієм дисципліни.

Змістовною особливістю видання є зміщення уваги з персональних віх історії філософії (відомостей про видатних філософів) на аналіз внутрішніх зв'язків філософських ідей у їхній історичній тягlostі. Для того, щоб запобігти поверхневому засвоєнню тем, кожна з них містить фрагменти текстів-першоджерел, пропуски в тематичних системах уявлень заповнюють глосарії – визначення категорійно-понятійного апарату з дослівним перекладом

оригінальних термінів. Вибірковість навчального матеріалу, викликана дидактичними моментами та авторськими вподобаннями, компенсується детальним переліком аналогічних навчальних видань з кожної теми, а також загальним переліком актуальної наукової літератури з історії філософії в рамках навчальної програми дисципліни.

План

- 1. Філософія як світогляд і навчальна дисципліна.**
- 2. Поняття світогляду і способи його класифікації.**
- 3. Рефлексія, світогляд і філософські категорії.**
- 4. Суспільно-історичний розвиток світогляду: міф, релігія, філософія.**
- 5. Порівняльна характеристика філософії і науки.**
- 6. Функції філософії.**

1. Філософія як світогляд і навчальна дисципліна

Виникнувши одного разу в VII ст. до н.е., філософія спочатку існує лише в професійному вигляді, передаючись наступним поколінням філософів безпосередньо в закритих школах. Надбанням звичайних людей, які після навчання повертаються до повсякденного життя, вона стане згодом – у IV ст. до н.е. Таким чином, філософія має ту ж долю, що й інші галузі знання, розщеплюючись принаймні на два *різновиди*, що існують паралельно, – внутрішньо-професійний («науковий») і навчальний. Відмінності між ними можуть вражати. Порівнюючи навчальні *курси* філософії в різні часи для різних спеціальностей, неважко зробити висновок, що до їхнього складу потрапляє лише *частина* реально існуючої філософії. Крім того, залежно від освітніх та суспільних завдань ця частина адаптується до студента. Відтак у народній свідомості філософія за 2,5 тис. років свого існування обросла різними асоціаціями, які в ізольованому вигляді можуть надавати геть спотворене уявлення про неї.

Основні стереотипи щодо філософії сформувались у XIX ст., коли було встановлено право загального доступу до вищої освіти. У свідомості новачків з'являються такі живучі аж до сьогодні образи філософії як чогось туманного, закладного, рідкісного, чудернацького, непрактичного, ледарського чи багатослівного. Водночас залежно від рівня філософської освіти в деяких країнах цих стереотипів не було. Наприклад, у Німеччині більшість філософської лексики було вироблено власними спеціалістами та ще й уплетено в поезію, журналістику, шкільні курси, тому враження щодо туманності чи чудернацькості не виникало. У Франції не виникало враження непрактичності, бо філософськими ідеями та аргументами були пересипані політичні дебати, що супроводжували французькі (контр)революції. У Великій Британії не виникало враження непрофесійності, бо до філософських аргументів вдавалися вчені під час громадських обговорень нагальних питань.

При збільшенні масштабів сприйняття, навіть якщо обмежитися навчальним різновидом філософії, можна помітити, що її предметом завжди були якісь основи (лат. «принципи»). На сьогодні їх чітко ідентифікують: основи світоустрою («онтологічні»), основи пізнання світу («гносеологічні»), основи світу людини («антропологічні»), основи суспільності («соціологічні»), основи

належного («аксіологічні») та ін. Філософію вивчають для набуття та розвитку основоположень щодо *світу загалом*, а відтак і для інших навчальних дисциплін, професійної діяльності, керівних дій чи особистого життя. Це підтверджується тим, що спеціальна і часто навіть авторська філософська термінологія («категорії») – «сутність», «час», «енергія», «цінність», «істина», «добро», «гідність», «інтерес», «вплив»... – використовується де завгодно за межами філософії.

Таким чином, філософія є *донором* багатьох термінів для дочірніх наук, які надають їм власного вузькоспеціального значення, що провокує новачків плутати ці значення і приписувати філософії удавану *неоднозначність*. Це враження посилюється тим, що через розвиток культури обсяг категорій, використовуваних у філософських текстах, а отже і їхній смисл, від епохи до епохи поволі змінюється залежно від їхньої затребуваності. Насправді ж професійна філософія відзначається такими рисами:

- *універсальності* (відсутності служіння чиймось інтересам), оскільки справжні *основи* мають бути *всеохопними* (всезагальними);
- *систематичності* (відсутності еклектики й суперечності), оскільки відображуваний філософією світ є *цілісним*;
- *раціональності* (відсутності голослівних тез), оскільки цілісності на відміну від їхніх складових не представляються в елементарному досвіді;
- *конкретності* (відсутності обірваних думок), оскільки всезагальні розмисли виходять та повертаються до реальних окремих речей;
- *критичності* (відсутності неконтрольованих меж, умов, джерел, цілей, засобів, динаміки), оскільки посередником між знанням окремих речей і альтернативами розуміння їхньої цілісності є особа.

2. *Поняття світогляду і способи його класифікації*

Що таке «філософія» можна до певної міри зрозуміти, якщо перекласти це слово з давньогрецької: *φιλία σοφίας* – любов (прагнення, потяг) до мудрості. Однак до етимології такого складного й древнього поняття потрібні додаткові роз'яснення. Зокрема, мудрість хоча й схожа на розумність, проте містить якийсь смисловий відтінок, що примушує протиставляти її необізнаності, ерудиції; пристрасності... У європейській традиції всі ці тлумачення підсумовані у XVIII ст. І. Кантом, який запропонував філософську категорію «світогляд» (*Weltanschauung*) у ролі структури філософствування. Здавалося б, німецький філософ нічого особливо не вигадав: замість двох слів «погляд» на «світ» – одне слово «світогляд». Однак його зміст значно глибший, і на цьому прикладі можна зрозуміти специфіку філософських категорій взагалі. Варто лише спочатку пригадати знайомі всім речення, де вживаються ці слова – «світ» і «погляд». Адже «погляд» підкреслює певну вибірковість (просторову точку зору, мету спостереження, вираження ставлення), а «світ» – окремішність, самодостатність, незалежність від складу, системність параметрів...

Специфіка світогляду полягає у встановленні *відношення* людини зі світом: воно може бути актуальним інтуїтивним або ж зафіксованим *postfactum*

дискурсивно. Одночасно виникає таємнича суперечність, що надає світогляду інтелектуальної нескорюваності, свободи: протиставляючи себе світові, людина насправді перебуває в ньому, і відтак існує двічі (паралельно) – як скінченна частина світу і як нескінченна *подоба* світу. Друга об'єктивно має визначати першу, і відтак людина – визначати себе.

Що саме при цьому визначенні підлягатиме збереженню, а що відкиданню? Часто маса біографічних подій спливає, не справляючи жодного впливу, а деякі з них, що нічим не кращі, закріплюються в характері особистості. А чи не так само у світі? Це означає, що обидві сторони світогляду перебувають у відкритому становленні. Відтак світоглядні *переживання* й *знання* мають ваду відносності і перевагу розвитку, що дається знаки при спробах їх охопити і впорядкувати. З-поміж багатьох класифікацій світоглядів відзначимо три найбільш поширених:

- за *масштабом носія* – індивідуальний, груповий, загальнолюдський;
- за *рівнями та способами відображення світового обсягу* – емоційно-психологічне світовідчуття, образно-символічне світосприйняття, системно-інтелектуальне світорозуміння;
- за *історичною послідовністю* – міфологічний, релігійний, філософський.

3. Рефлексія, світогляд і філософські категорії

Різноманіття міфів, релігій та філософських вчень зумовлюється багатством модифікацій взаємин Людини і Світу (Суспільство – Я, Реальність – Мислення, Життя – Культура, Буття – Свідомість, Природа – Розум, Суцце – Належне та ін.). Однак до останніх іноді неправильно зараховують часткові відношення – у межах лише Людини або самого лише Світу (Мудрість – Глупота, Матерія – Рух, Добро – Зло, Товар – Вартість, Чоловіче – Жіноче та ін.). Тож для добору саме тих відношень і питань, які розв'язуються філософськими засобами, потрібно вдаватися до реконструкції, власне, «механізму» світогляду – *рефлексії*, що зв'язує актуальне самоусвідомлення особи (екзистенцію) і доступні для цього уявлення.

У її витоках лежить «рефлекс» – описана Р. Декартом здатність активного відображення *дійсності*: з усієї сукупності її ознак будь-яка особа сприймає лише деякі – відповідно до їхньої об'єктивної доступності та своєї суб'єктивної організації. Далі вона кваліфікує їх як частину відомої їй реальності і проектує назад цей «зцілений» *образ*, реагуючи в такий спосіб ще до того, як його прототип виявився і вплинув повністю (рис. 1).

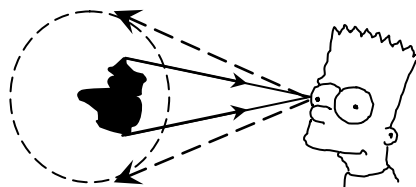


Рис. 1. Схема рефлексії

Переведений Дж. Локком і І. Кантом з тілесного плану м'язової реакції в ментальний план цей процес стає *«рефлексією»* – опосередкуванням даної гадки чи дій особи змістом власних *передумов* – одинично-образних (1) чи загально-понятійних (2). У першому випадку роль особи мінімальна: передумови виникають за *об'єктивно-психологічними* механізмами, коли реакція диктується будовою нервової системи та перебігом психічних процесів або звичкою, у яку закріпилася попередня успішна реакція. Така в широкому сенсі слова рефлексія зв'язує *однорідні* незалежні від суб'єкта сторони і не має свідомого творчого характеру.

У другому випадку риштування суб'єктної сторони рефлексії становлять *поняття*, що забезпечують *предметний зміст* цього процесу, в першу чергу, через їх узагальненість – здатність відповідати не лише відомому досвіду. Щобільше, самі поняття теж можуть у такий спосіб і далі опосередковуватися, доходячи до найзагальніших (*категорій*), які відкривають можливість адекватно відтворювати реальний світ або створювати проект кращого. Щоправда, за недосвідченості результати понятійної рефлексії *поступаються* образній, як у відомій притчі про багатоніжку: та безпорадно запинається, щойно починає замислюватися про порядок переставляння своїх численних ніг. Однак повернення до «безпосередньої реакції на дійсність» оплачується її *спонтанністю* (коли не вдається довільно відтворювати) і *некомунікабельністю* (коли не вдається довільно обмінюватися).

При будь-якій рефлексії опосередкування дійсності все-таки залишиться. У його основі лежить життя особи, яке концентрується в досвіді, цінностях, екзистенції. Вони налаштовують на певне сприйняття дійсності, проте й самі програмуються *загальноновживаною* мовою та соціальними інститутами. Через це рефлексія завжди містить *сплав* одиничного і загального, емоційного і пізнавального, відтак виявляється не суто науковими засобами, а через *порозуміння*. На основі розглянутої внутрішньої структури в розумінні *світогляду* можна сполучити вищезазначені інтуїтивну і дискурсивну форми існування: неповторне життя, надане людині в особистих переживаннях, може бути піддане рефлексії для розрізнення в ньому об'єктивного і суб'єктивного і, як наслідок, – подане у системі категорій.

Категорії, або поняття світоглядного масштабу, характеризують *буття* (матеріальне, ідеальне, простір, час, необхідність, можливість, сутність, явище, єдине, множинне...), *пізнання* (істина, хиба, облуда, імовірність, раціональність, доведення, критерії, методи), *цінності* (бажане, духовне, поважне, невідворотне, призначення, належне, прекрасне, ідеал) та інші аспекти світу. Кожна з них є ниточкою, що пов'язує особу із суспільним організмом, життя якого так само як і особисте концентрується – в історію, культурні цінності, суспільну свідомість та цивільні інституції. Через це чужі люди однієї епохи матимуть ближчий світогляд, ніж родичі з різних часів. З іншого боку, нащадки мають більше шансів зрозуміти предків, бо в суспільно-історичному плані пізнавальна функція категорій підпорядковується спроможності трансляції культурного досвіду наступним поколінням.

Крім того, що світоглядні категорії виступають *передумовою* життєвого, виробничого чи наукового досвіду і постійно отримують від нього зворотний зв'язок (семантика), вони ще й пов'язуються між собою, комбінуючись у відому або нову понятійну систему (синтаксис). Відомий приклад синтаксичного аспекту понять – це іноземна мова, яка має власну граматику: навіть знаючи переклад усіх слів (семантичний аспект), без знання правил їхнього поєднання людина не в змозі зрозуміти повідомлення цією мовою або виправити помилку. Узагалі, оволодіння синтаксичним аспектом певного словника (філософського, морального, медичного чи водійського) є запорукою правильного *розуміння* його термінів незалежно від спеціальних практичних навичок, які, зі свого боку, без зазначеного розуміння обмежуються тільки відтворенням затямлених шаблонів.

Філософія ж завдяки синтаксичним зв'язкам *подовжує* рефлексію, опосередковуючи спонтанний світогляд категоріями і нарощуючи в їхніх комбінаціях *новий* можливий досвід. Класична філософія (метафізика) намагалася скласти апріорну систему таких категорій, начебто здатну випереджати *будь-який* особистий чи глобальний досвід стосовно природи, Бога, людини чи суспільства. Тому серед проєктованих на всю філософію недоліків метафізики дотепер відзначають надмірну абстрактність, загальність, відчуженість, консервативність... Так чи так, філософія як *навчальна дисципліна* надає ці категорії, а також загальні методи та авторські приклади їхнього зв'язування в модель світорозуміння. Проте саме лише їхнє вивчення в будь-якому обсязі не надає жодного світогляду, а того, хто навчається, не робить філософом. Для цього потрібно особисто пов'язати ці категорії з власним досвідом та екзистенцією і в такий спосіб вступити в світоглядне відношення.

Звісно, сучасна людина і без вивчення філософії знає якісь категорії та перебуває у якомусь світоглядному відношенні, проте для наближення до зазначених вище рис справжньої філософії варто дотримуватись принаймні таких настанов:

- з'ясовувати походження будь-чиїх світоглядних переконань, бо вони можуть не відповідати особистій екзистенції;
- уявляти альтернативи до цих переконань, бо особиста екзистенція може вдосконалюватися;
- надавати перевагу теоретичним аргументам за зразком теорем, бо жоден досвід не охоплює всього світу і може як розкривати, так і обмежувати його можливості;
- випробовувати будь-які аргументи на несуперечливість, бо спосіб їхнього з'єднання може бути випадковим і відтак ні до чого не зобов'язувати.

В такий спосіб, жива філософія є постійним удосконаленням світогляду, а отже і власного Я, в напрямі об'єктивності через раціонально-критичні реконструкції світоглядного переживання, що з огляду на варіативність таких побудов називають «можливими світами» (рис. 2).

Варіативність «можливих світів» не є самоціллю, що могла б виправдовувати невігласну довільність філософствування. Вона спричинена

тим, що предмет філософствування – «буття», тобто дійсність як така, що існує незалежно від того, що ми про неї думаємо, – ширший за авторські версії і припускає певну свободу свого розуміння та реалізації. Це підтверджується тим, що уявлюваний авторами світ повсякчас змінюється (зокрема, і під впливом його свідомого відтворення), а автор і читач часто перебувають у різних умовах або мають відмінні ставлення до тих самих речей. Відтак різні раціональні побудови «можливих світів» виявляються затребуваними для різних потреб, верств, станів, ситуацій. Імовірно, що вони можуть *накладатися*, виявляючи багатокладність буття і вимагаючи від людини неможливих рішень. Крім того, навіть ті побудови, які захоплюють саме буття, можуть мати непричетні до нього частини – «слабкі місця», що грішать нелогічністю або партикулярністю.

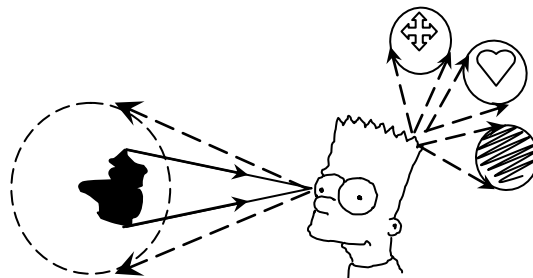


Рис. 2. Схема філософської рефлексії

4. Суспільно-історичний розвиток світогляду: міф, релігія, філософія

Звідки ж береться впевненість, що *раціональна рефлексія* наближає світогляд до об'єктивності? Від початку завдяки Р. Декарту вона була призначена не просто опосередковувати примусові реакції, а вивищувати людину як зв'язану своїм об'єктно-речовим оточенням до статусу вільного суб'єкта, здатного в такий спосіб «представляти» себе, а відтак і весь світ, покладаючи їм межі. Тоді, у XVII ст., можливість такої позиції Зовнішнього Спостерігача, у якого «точка зору» не має недоліку однобічності чи то вибірковості, спиралась на релігійні зразки.

Релігійний тип світогляду справді історично старший за філософський. Уже за нього особа здатна на добір істотного та загального (це виявляється, наприклад, у розрізненні «природного» і «надприродного»), але сприймає цю категоризацію не як власний історично мінливий витвір, а лише як опосередковане поцейбічним досвідом («розум») або пряме благодатне («віра») *відображення* первинного вищого Світу. Відповідальність за його ідентичне *відновлення* (religare) покладається на особисту духовну практику, що передбачає містичні переживання вищого Світу і їхнього втілення в добрих справах повсякдення. Зазвичай цей шлях поділяється з відповідними інститутами, які закріплюють систему категорій у традицію священних текстів, наочних ритуалів та абстрактної теології. Водночас вихідні надрозумні характеристики вищого Світу оформлюються в авторські вчення, які на рівнях світосприйняття та світовідчуття регламентують здійснення прямого зв'язку з вищим Світом (теософія), а на рівні світорозуміння становлять принципи

влаштування решти релігійного змісту (релігійна філософія). Іноді теософія і релігійна філософія знаходять своє місце в традиції.

Філософія може приймати й світські *гарантії об'єктивності* рефлексії, які до того ж будуть відносно незалежними від обсягу особистого досвіду і логічної витонченості категорійних побудов: з античних часів вони відомі під назвами «макрокосм» і «мікрокосм». Ідеться про те, що коли вже світ уявляється цілісним, зв'язним та гармонійним (космос), це має відбиватися на окремих його частинах, так само як на органах відбивається належність до певного організму. Людина переймає це відношення, виробляючи не лише частковий досвід, а й структуру особистості (Я). Щоправда, остання може помітно спотворюватись неповноцінними умовами існування (рабством, неробством, ізоляцією, надмірною спеціалізацією) і неадекватно репрезентувати світову гармонію. Однак це можуть компенсувати напрацьовані філософією правила, методи і світоглядні категорії, у яких особа здобуває *надіндивідуальну* точку опори.

Якщо філософський світогляд буває лише на рівні світорозуміння, а релігійний світогляд повсякчас намагається олюднити цей рівень образами і переживаннями, то *міфологічний* – ніколи його не досягає. Традиційно міф перекладається з давньогрецької як «переказ» і визначається як «*фантастичне* відображення дійсності первісною свідомістю». Та чи приречений він на збитковість, нездатність пізнавати реальність?

Справді, первісна людина не знає понятійного мислення і всіх вигод синтаксису, тому схильна до абсолютизації безпосереднього образного досвіду, коли той забезпечує *аналогіями* сприйняття будь-якої нової дійсності, що загалом перешкоджає розрізненню *сутності і явищ, об'єктивного і суб'єктивного*. У найпростішому випадку це виглядає як нерозрізнення («синкретичність»), а відтак випадкове змішування людського і природного, тілесного і духовного та ін. Так, наприклад, виникли генетичні міфи про походження природного світу від родинних стосунків перших богів або тотемні – про походження того чи того племені від певної тварини. *Розрізнення* ж сторін пізнання означало появу дистанції між об'єктом і знанням про нього, що відібрало в мовного переказу привілей бути тотожним буттю. Проте із розвитком цивілізації, дорослішанням людства і формуванням усіляких понять, що фіксують об'єктивні (не)можливості дійсності, міфологічний тип світогляду не зникає.

Справа в тому, що у звичайному людському досвіді об'єктивні властивості речей засвоюються поряд з їхнім психологічним та соціальним значенням, а отже предметний *зміст* наражається на підпорядкування психологічними схильностями та ритуально-символічними формам. Оскільки людина не розриває своєї пуповини із суспільством, міф під поверхнею пізнання чи практики, як завжди, виконує *соціально-антропологічні функції* визначення осіб, організації поведінки, ідентифікації афектів і самовідтворення. Відтак, осучаснене визначення міфу вказує на його некритичне сприйняття та передавання універсальних пояснювальних схем наочно-чуттєвого, антропо- і соціоморфного характеру. Звісно, *некритичність* можна сплутати з

переконаністю: у них є спільні ознаки відданості, категоричності та суспільного призначення. Але міфологічна некритичність – це ще й *нечутливість* до альтернатив, що можуть опосередкувати звичні аналогії і навертати до об'єктивної міри свободи (усвідомлення).

Окрім високого статусу суспільних ритуалів в житті окремої людини, міф продовжує жити у свідомості сучасної людини як «повсякденний» світогляд з низки причин:

- через надмірну спеціалізацію, коли людина не охоплює всієї структури, до якої належить, так що несподівані наслідки її власних дій сприймаються як втручання незбагненої сили, наприклад, «фортуни»;

- через неосвіченість, яку Г. Гегель свого часу описав як «абстрактне» мислення, коли людина виносить моментальні оцінки будь-чого лише через те, що вона може це чуттєво уявити відповідно до власного досвіду;

- через надмірну складність науково-технічних винаходів, якими користується сучасна людина, вона дистанціюється від їхньої сутності, надаючи їм повсякденних образів та асоціацій, наприклад, уявляючи клонування як копіювання;

- через бажання вийти за межі наявного досвіду, діючи за старими досвідними зразками, що на думку видатного етнографа К. Леві-Стросса, є наслідком винайдення писемності.

Попри всі ці відмінності не завжди легко відрізнити філософський світогляд від міфологічного чи релігійного: одразу для всіх них панівна для певного часу і регіону ментальність диктує схожі образи, традиційні книги – змістовні поняття, суспільні інститути – норми поведінки. Кожен з них перебуває на перетині *експресивних, когнітивних та комунікативних* аспектів свого існування, а ті багато в чому становлять власну логіку. Наприклад, запозичене китаїцями на межі нашої ери з Індії буддизм вчення під впливом місцевих міфологічних образів і державних ритуалів невдовзі набуло своєрідності «чань-буддизму», а його обрядові форми, своєю чергою, були долучені до попередніх філософських учень.

5. Порівняльна характеристика філософії і науки

Від початку філософію і науку майже не розрізняли: чимало наукових дисциплін походило з філософії і не відрізнялось експериментальним обґрунтуванням знання. Коли після Р. Декарта (1596 – 1650) ці дві сфери стали розрізняти, філософія посіла місце універсальної науки (що займається «першопричинами»), так що решта наук виступали лише як її додатки. «Тривалий час поняття “наука” застосовувалось до способу знання, що характеризується системою дискурсивного мислення. Астрологія, алхімія, котрі сьогодні неможливо віднести до науки, упродовж тривалого часу визнавалися за такі (стосовно астрології особливо повчальним є приклад Кеплера). У Середні віки теологія була беззаперечною царицею наук. За доби Декарта й Лейбніца метафізика була фундаментом наук і першою з наук»¹.

¹ Черняк В.С. Мифологические истоки научной рациональности. *Вопросы философии*. 1994. №9. С. 37–52., с. 38.

У ХІХ ст. завдяки романтизму у філософії стали підкреслювати мистецькі форми і гуманістичні значення, а в науці – експериментальну базу й *верифікаційні значення*. Останнє набуло розхожого виразу «позитивне знання»: малося на увазі, що наука намагається відкривати і стверджувати все, що пройшло випробування фактами, тоді як філософія в пошуках «першопричин» переважно критикує, зважує й заперечує все, що з них не випливає. Іноді таке «негативне знання» доходить до раціоналізації та систематизації позитивного знання, наприклад, пропонуючи компактну мову для його акумуляції та спільні методи для його комунікації, але загалом у філософії й науки відзначалися відмінні курси (табл. 1).

Табл. 1. Відмінності філософії і науки

	Філософія	Наука
<i>предмет вивчення</i>	абсолютний – буття як таке, світ загалом, світ особи	відносний – окремі сфери дійсності (кількість, рух, життя...)
<i>вид знання</i>	розумове ціннісне	розсудкове безстороннє
<i>походження</i>	суб'єктне	предметне
<i>призначення</i>	особисте	спільне
<i>сфера застосування</i>	універсальна	професійна
<i>діяльність</i>	пошук підстав і обґрунтування цілей	розроблення підстав і пошук засобів

У найближчій до науки позитивістській традиції філософія дотепер розглядається як порубіжжя («нічия земля») наукового (передусім природничого) і позанаукового (передусім релігійного), бо у філософії водночас містяться знання, що рано чи пізно відійдуть або до наукового, або позанаукового: «філософія є міркуванням про предмети, точне знання про які поки неможливе»².

Справді, історія свідчить, що філософія продукує категорійний лад мислення, який вживається в *будь-яких* галузях – і наукових, і позанаукових. Однак і після цього філософське знання залишається специфічним: *за змістом* воно збігається з позанауковим, бо в ньому переважно обстоюються неверифіковані світоглядні цінності; а *за формою* вираження й методом обґрунтування – більш схоже з наукою, особливо теоретичною. Зрозуміти цю двоїстість можна при залученні до уваги *структури* філософської рефлексії: на ділянці синтаксичних відношень категорій у справі пізнання філософія і наука збігаються як *духовно-теоретичні* способи освоєння світу. А от щодо походження та призначення пізнання – часто розходяться. Тут філософія як *духовно-практичний* спосіб освоєння світу опосередковує знання чуттєвим образом, суспільною нормою, моральним ідеалом або практичною метою. Відтак у часи панування в суспільстві *пізнавальної* настанови філософія виглядає чудернацьким *конкурентом* науки, коли ж люди більше переймаються

² Рассел Б. Что такое философия. Рассел Б. Искусство мыслить; [пер. с англ.]. Москва: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 1999. С. 83–88, с. 83

виживанням чи збереженням традицій більшої ваги набувають *спільні* риси філософії і науки.

Крім того, через значну розгалуженість філософія і наука мають змістовні відносини («спільну землю»):

- онтологія, космологія і натурфілософія перетинаються з природничими науками на території «картини світу»;

- соціальна філософія, філософія історії, культурологія – із суспільними науками на території соціальних проектів;

- антропологія, соціобіологія, антропософія – з науками про людину на території «глобальних проблем» земної цивілізації;

- гносеологія, етика, естетика, філософія релігії, права, історія філософії – з науками про свідомість і мислення на території моделей творчості та управління.

За останнє століття стали очевидними зустрічні курси: філософія виходить за межі суто духовних пошуків і, убираючись у наукові шати, прагне практичних втілень, наука ж прагне до теоретичних узагальнень і все більше підпорядковує істину цілям екології, демографії чи то національної безпеки. Проте не змінилося те, що знати, наприклад, фізику і бути фізиком відрізняється не так сильно як знати філософію і бути філософом.

6. Функції філософії

Роль і призначення філософії залежать від рівня її розвитку, спеціалізації та суспільного статусу, тож у різні часи в різних країнах вони могли зливатися із науковими, освітніми, моральними, релігійними, ідеологічними та іншими ролями. Проте знавці намагаються вилучити із цих контекстів власне філософські *функції*. Серед них здавна визначають одну головну, яку виводять від Аристотеля: «хоча від філософії ми не отримуємо безпосередньої користі, тим не менш вона – найцінніша з наук, бо, існуючи заради самої себе, спрямована на пізнання істини – першопричин, суцього та вічного; “таким чином, всі інші науки більш необхідні, ніж вона, проте кращої – немає жодної”»³.

Той же, хто призвичаїться до загальності «першопричин, суцього та вічного», зможе сповна зрозуміти аристотелівське поцінування філософії, коли замість суто інтуїтивного розуміння окремих категорій відкриє для себе теоретичні конотації між ними. Через їхню варіативність, свободу створення та добору людині відкривається можливість дістатися самого буття. Однак це не означає якогось раптового відкриття: жити за самостійно складеними уявленнями означає постійно їх випробовувати, отримуючи вихідні ідеї і повертаючи похідні дії до світу.

Вигоди цієї світоглядної свободи можна показати передусім від супротивного:

- важкі психічні патології супроводжуються розривами в структурі особистості, а відтак і у відображуваному *світі*, коли той втрачає сталі риси, самототожність;

³ Кессиди Ф. Х. Этические сочинения Аристотеля. *Аристотель. Сочинения в 4-х т.: [пер. с древнегреч.]*. Москва : Мысль. 1976 – 1983. Т. 4. 1983. С. 8–37.с. 9.

- психічно здоровий, але низький рівень самосвідомості зазвичай відзначається *мішаниною* світовідчуттів, яка призводить до імпульсивних і суперечливих рішень та їхньої запізнілої оцінки («заднім умом»);

- високий рівень освіченості часто задовольняється вузькою професійною спеціалізацією, що викликає світоглядні спрощення та неузгодженості, які легко використати для маніпуляцій суспільною думкою.

Аби досягнути весь потенціал функцій філософії, потрібно взяти за основу світоглядний диполь Світ – Я та його аналоги (табл. 2).

Табл. 2. Функції філософії

Світ – Я
людина здатна не лише до спонтанного, а й свідомого саморозвитку, що, слідуючи за «силовими лініями» світу, переходить у розвиток світу
функція світоглядна – експлікація та раціоналізація дійсності, що забезпечує волю людини сенсом і не дозволяє кожній новій ситуації цілковито диктувати їй дії; функція самовизначення – надання системи сталих життєвих орієнтирів для відповідальних рішень при сполученні особистих бажань людини і загальних «правил гри».
Суспільство – Я
багато відповідей на світоглядні запитання вже існують: закріплені в мові, традиціях, соціальних інститутах і потрібні особі для входження до суспільства
функція соціалізації – здорослішання особистого досвіду та надання смислів соціальним структурам через засвоєння їхніх категорій людиною для випереджальної організації власної поведінки; функція (анти)ідеологічна – викривання чи виправдання певних рішень через демонстрацію їх зв'язку із загальним інтересом залежно від того, чи виявлятимуть вони логічну зв'язність.
Реальність – Мислення
реальність опосередковується мисленням, тому її значення залежить від категоріального ладу, що попри загальну пристосованість до об'єктивного відображення реальності має й власні закономірності
функція рефлексивна – розуміння окремих речей, подій та явищ може урізноманітнюватись альтернативними системами категорій («можливими світами»), що підвищує шанси на істину в пізнанні реальності та свободу в поводженні з нею; функція (методологічна) – надання універсальних логічних правил та методів, що дозволяють створювати «можливі світи» філософії і стають зразком теоретизування (аргументації) для інших галузей пізнання.
Предмет – Мова
людина не лише маніфестує власний світогляд, а й перебуває щодо світу в запитальному <i>відношенні</i> , мовна структура якого визначає можливості самоусвідомлення та спілкування з іншими
функція осмислювальна – розкриття передумов та конотацій типових питань, що виникають у (не)пізнавальних контекстах людської діяльності; функція комунікативна – експлікація «можливих світів» учасників діалогу, що дозволяє перевести їхнє порозуміння в нормативний план незалежно від міри їхньої поінформованості у справі.
Життя – Культура
реалізація особистого світогляду здійснюється у формі культурних цінностей, у яких закріплено історично та регіонально добрані можливості людського життя
функція критична – з'ясування та зважування розбіжностей між абстрактними цінностями і їхнє втіленням у життя, що дозволяє уникнути крайнощів догматизму і релятивізму в людському мисленні;

функція **гуманістична** – розробка альтернативних «можливих світів», у яких може усвідомлюватись особиста світоглядна інтуїція, що дозволяє скласти конструктивний резерв вибору на випадок життєвих суперечностей.

Численні висловлювання щодо призначення філософії часто зводять до афоризму, що різні види філософії дозволяють *або пояснювати, або перетворювати, або ж витримувати* світ. Інакше кажучи, завдяки методу рефлексії філософія щонайменше відображає увесь світ в цілому, так само як портретист зображає душу особи, відносно незалежно від обставин її життя. Щонайбільше ж, філософія впливає на перебіг історії через особисті свідомості, що можуть розвиватися завдяки теоретичному форсуванню актуального досвіду. Тому вона, як й інші типи світогляду, виростає в специфічній соціальній інститут з інфраструктурою книг, журналів, конференцій, дослідницьких та освітніх організацій.

Глосарій

СВІТ – універсальна предметність: цілісна система всього, що виникає мірою того, як особа осягає буття і співпрацює з іншими; будучи предметом філософії, відрізняється від часткових предметів різних наук тим, що не пересвідчується емпірично і тому змінюється разом із суб'єктом пізнання; у науковому вжитку ця категорія зазвичай поляризується на *космологічне* (сукупність усіх скінчених речей як природних або сотворених) і *антропологічне* (цілокупність змісту можливого досвіду) поняття; на практиці – протиставляється партикулярним «точкам зору».

СВІТОГЛЯД – переживання особою усього попереднього досвіду одним цілим як власного місця у світі, що забезпечує найзагальніші *уявлення* про світ та *способи взаємин* із ним. Останні набувають власної організації (мовної, психологічної, логічної, комунікативної, нормативної) і здатні діяти в зворотній бік як *самовизначення* людини, утворюючи в такий спосіб в її свідомості «рефлексію». Поєднуючи актуальне («те, що випало на долю») з потенційним («тим, як може бути»), світогляд становить спільний *знаменник* для всіх інших видів знання та діяльності, відрізняючись від них тим, що залишається динамічним *відношенням* людини і світу, у якому балансують визначення особою світу і особи світом.

РЕФЛЕКСІЯ (від лат. «загинати») – здатність людської свідомості в процесі сприйняття предметної дійсності сприймати і себе саму («думка про думку»). Стосовно *змісту* рефлексуючої свідомості це означає відшукування та зіставлення окремої думки або вчинку з їхніми основами, тобто *концептуалізацію* знання або *окультурення* дій. У сфері філософії рефлексія здійснюється через послідовне запитування «чому?», що дисциплінує свідомість і відкриває їй власну структуру, а також можливість розуміти інших. В історії філософії процес рефлексії уявлявся як відбивання «світла розуму» від природного чи божественного джерела до людини. У сучасній філософії стосовно рефлексії вивчаються *проблеми* меж самоусвідомлення (чи є щось у змісті свідомості непідвладне рефлексії), творчості (чи надає

рефлексія людині суттєво новий зміст свідомості), рівності (чи припустимо розглядати мислення окремо від досвіду та життєвої практики людини).

ФІЛОСОФІЯ (від давньогрец. «любов до мудрості») – раціонально-теоретична та самокритична форма світогляду, що утворюється унаслідок гранично узагальнювальної *рефлексії* особою власної та суспільної життєдіяльності. Процес філософствування передбачає сприйняття окремих подій через універсальні категорії та взаємне пересвідчення в мисленні цілого і частин.

КАТЕГОРІЇ (від давньогрец. «ствердний вирок») – фундаментальні засоби унормування світогляду в типи відношень між речами, схеми діяльності, систему цінностей, картину світу, філософію. У функціональному розумінні – поняття граничного рівня узагальнення або вузлові поняття певної предметної галузі. Визначальна роль категорій пов'язана з їхньою здатністю концентрувати у своїх значеннях культурний досвід цілих поколінь або трансцендентних установлень, забезпечуючи тим самим історичну тяглість знань та понадособистий сенс діяльності.

ДИСКУРС (від лат. «перемови») – у класичному значенні протилежна інтуїції мовно-понятійна *артикуляція* думки, у якій підкреслено не стільки здатність *відповідати* певній зовнішній речі чи внутрішньому переживанню, скільки *маніфестувати* певний цілий зміст через послідовне наведення його частин; сучасні філософи, зневірившись, що таке оформлення думки здатне відповідати однозначному порядку речей, використовують «дискурс» для позначення тієї чи тієї практично-мовленнєвої стилізації реальності та її соціально-групової детермінації, філософська рефлексія чого надає здатність «подивитись на ті самі речі різними *словами*».

МІФ (від давньогрец. «переказ») – історично перший, але не зниклий тип світогляду, у якому безпосередній досвід діяльності відображається через спонтанні психологічні асоціації й соціальні аналогії, що закріплюються у вигляді переказуваних символів та повторюваних ритуалів; як наслідок думка вкладається в *мінімальну* рефлексію: безпосередній досвід і надається, і пересвідчується тим самим *переказом* про особливі *одиночні* причини для будь-яких речей. Розпад общинного життя і стратифікація суспільства призводять до *розриву* символу й досвіду: довільне тлумачення символів перестає відтворювати традиційну діяльність. Якщо натомість утраченим одиночним причинам шляхом розумових міркувань не добираються *загальні* причини (логос), сутність міфу переходить із переказу *форми* до переказу *змісту* і профанації культурних символів (маскультура).

Запитання для повторення й самоконтролю

1. Чим відрізняються такі форми існування філософії, як професійний світогляд і як навчальна дисципліна?
2. У чому полягає особливість філософії як навчальної дисципліни порівняно з іншими?
3. Яка функція навчального курсу філософії робить його обов'язковим у складі університетської освіти?

4. Наскільки віддалена професійна філософія від повсякденного філософствування?
5. Чим відрізняється світогляд від життєвого досвіду?
6. Чи можуть різні види світогляду перетинатися в одній особі? Чи є це справою вибору?
7. Що таке рефлекс і рефлексія?
8. Який складник в структурі рефлексії керує вибірковістю сприйняття?
9. Як співвідносяться між собою поняття світогляду і філософії?
10. Що таке категорії і які два типи значень вони мають?
11. Що означає вираз «можливі світи» у філософії?
12. Які спільні риси та відмінності релігійного і філософського типів світогляду?
13. Які особливості структури міфологічного світогляду?
14. У яких формах міф існує в житті сучасної людини?
15. У чому полягає складність визначення відносин філософії і науки?
16. Чому розрізняють декілька функцій філософії? Яка з них головна?

Література

- Андрос Є. І., Шудря К. П. та ін.* Світогляд і духовна творчість; [зб. наук. праць]. Київ: Наукова думка, 1993. 56 с.
- Гільдебранд фон Д.* Що таке філософія; [пер. з англ.]. Львів: Колесо, 2008. 244 с.
- Добронравова І.С.* Філософія – це страж раціональності // Філософська думка. 2002. №1. С. 3–4.
- Кульчицький О.* Основи філософії і філософічних наук / Упоряд. і наук. ред. А. Карась. – Мюнхен-Львів: Укр. Вільний ун-т, 1995. 164 с.
- Лавров П.Л.* Три беседи о современном значении философии // Мир философии. Книга для чтения. [в 2-х ч.] / Сост. Гуревич П.С., Столяров В.И. Москва: Политиздат, 1991. Т.1. С. 88–92.
- Мамардашвили М.К.* Как я понимаю философию. Москва: Прогресс, 1990. 368 с.
- Ортега-и-Гассет Х.* Что такое философия? Москва: Наука, 1991. 408 с.
- Петрушенко В.Л.* Філософія: [підручник]. Львів: Магнолія, 2011. С. 18-34.
- Причепій Є.М., Черній А.М., Чекаль Л.А.* Філософія ; [навч. пос. для студ. ВНЗ]. Київ: Академвидав, 2006. С.9–36.
- Філософський енциклопедичний словник / ІФ ім. Г.С. Сковороди; гол. ред. В.І. Шинкарук. Київ: Абрис, 2002. С. 401–402, 547, 569–570, 670– 674.
- Філософія: [навч. пос.] / За ред. Горлача М.І., Кременя В.Г., Рибалка В.К. / М.І. Горлач та ін.; [2-е вид.]. Харків: Консум, 2000. С. 8–32.
- Філософія: [підручник для студентів ВНЗ]. / Губерський Л.В. та ін. – [2-е вид.]. Харків: Фоліо, 2018. С. 10–24.
- Філософія: [навч. пос.] / За ред. І.Ф. Надольного. – [3-е вид.]. Київ: Вікар, 2002. С. 5–23.
- Хамитов Н.* Философия. Бытие. Человек. Мир: Курс лекций. Київ: КНТ, Центр учебной литературы, 2006 456 с.

Харитоновна Т.А. Джерела філософської термінології. Київ: Наукова думка, 1992. 112 с.

Шрамко Я.В. Філософія: наука или мировоззрение? / Я.В. Шрамко // Язык – знание – реальность – [сб. науч. ст.]. Москва: Альфа-М, 2011. С. 267–285.

Ясперс К. Введение в философию / К. Ясперс; [пер. з нем.]. – Минск: Пропилеи, 2000. 192 с.

Ясперс К. Психологія світоглядів/ К. Ясперс; [пер. з нім.]. Київ: Юніверс, 2009. С. 58–205.

М.А. Антонович

Дивне почуття оволодіває простим смертним, коли він першого разу входить, так би мовити, до самого святилища філософії, без будь-якої підготовки і попереднього знайомства з елементарними філософськими відомостями приступає до читання вчених творів або до слухання спеціальних лекцій із царини філософії. Філософський туман охоплює його з усіх боків і додає навколишнім предметам якогось дивного колориту, так що вони видаються йому абсолютно в неприродному вигляді і положенні. Опинившись серед філософів, він бачить, що це люди, які мислять, відчують і говорять надзвичайно оригінально, зовсім не так, як звичайні смертні, а з якоюсь особливістю, дуже, утім, ненатуральною і фантастичною навіть; на все вони дивляться по-своєму, і все у них виходить якимось навиворіт.

Звичайно, і в храмах інших наук непосвячені і профани почуваються в перший раз теж дуже ніяково; у математиці, наприклад, також дуже дивно і дико звучать для них різні гіперболи та параболи, тангенси та котангенси, і тут вони як ото в лісі. Але перше знайомство з філософією містить в собі ще більш дивні особливості і оригінальні положення. Профан в математиці сприймає самі лише звуки математичних термінів, а сенс їх для нього закритий і недоступний; він чує слова і фрази, але не розуміє, що саме і який реальний зміст у них закладено, а тому йому залишається лише жалкувати про своє невідання і перейнятися благоговінням до математичної мови, яка, як він упевнений, має виражати собою дуже здоровий і навіть глибокий зміст. Так іноді трапляється і з профанами у філософії, але іноді виходять історії більш потішні.

Той, хто читає в перший раз філософську книгу або слухає філософську бесіду, бачить, що в них термінів геть уже незрозумілих не так багато, а то все такі ж слова і вирази, які трапляються усюди, у всякій книзі, уживаються навіть в усній розмові; йдеться про Бога, божественне, безкінечне – це зрозуміло кожному, хто вірує; розмірковується про сутності, – але читач, можливо, сам на своєму віку зробив тисячі екстрактів та витягів, у яких полягали всі «сутності справ»; про суб'єкта, але він сам бачив безліч нервових і дратівливих суб'єктів; про представлення, яке теж йому відоме, бо він чи сам представляв, або був представлений до чинів, відзнак та нагород, або дивився на представлення в театрі; одним словом, йому попадається у філософському творі ціла сторінка, а мабуть, і більше, де вживаються слова і вирази для нього ясні, кожне слово не залишається для нього порожнім звуком, як гіпербола або абсциса, але викликає в його голові відому думку, відоме поняття; він розуміє зміст окремих фраз і речень, бачить їхній логічний зв'язок і послідовність, йому доступний самий сенс промови; унаслідок цього він отримує можливість судити про цей сенс, визначати його значення, ступінь його ймовірності та відповідності сутності справи і предмета, про які йдеться. І ось у таких-то випадках новачок в філософії часто відкриває, що сенс філософських промов надзвичайно дивний, що в них висловлюються думки хоч і зрозумілі, але часто надзвичайно дикі і ні до чого недоладні, особливо якщо він натрапить на якогось оригінального

філософа, та ще й ідеаліста; тут він вичитує стільки неочікуваних чудасій, що йому навіть здається ймовірним, ніби панове філософи – це якісь напівбожевільні люди, принаймні з розстроєною уявою; а інакше як же пояснити те, що вони говорять безглуздості, ні з чим не ладні, верзуть нісенітницю, у яких немає і краплі здорового глузду, побиваються і ламають голову над дрібницями, про які й розводитися не варто, які всякому відомі; скринька просто відкривається, а вони ось яку метушню і веремію піднімають! Та й за що їх називають філософами, за що шанують і звеличують їх? Подібну філософську галіматю легко можна вигадати й будь-кому.

Хто, одного разу скуштувавши філософії, відкине її в бік, з тим щоб ніколи не торкатися філософських творів, той і залишиться назавжди з такими невігідними і невтішними думками про філософію і філософів. Але хто, незважаючи на перше несприятливе враження, спричинене на нього філософією, стане все-таки продовжувати займатися нею, той мало-помалу втягується, вчитується у філософські твори, добере смаку філософії і філософських міркувань і через деякий час, на подив свій, помітить, що думки різних філософів, що здавалися йому із самого початку безглуздістю, неладністю із здоровим глуздом, навпаки, мають дуже серйозний зміст і важливе значення, що філософ, котрий висловив їх, має бути людиною з великою енергією і силою в розумовій спроможності і що, справді, якщо подивитися на справу так, як він каже, то природно і навіть необхідно прийти до його думок, до його способу поглядів на речі. Усі питання, що здавалися новачкові до знайомства його з філософією нецікавими і не потребуєчими розв'язку, тепер видаються йому у всій своїй привабливій принаді й у всій багатоскладовій заплутаності, що являє лише слабку надію на їх розв'язання, і чим більше він займається філософією, тим ясніше розуміє складність філософствування, тим більше поваги він відчуває до філософів, що створили самостійні оригінальні системи, і, нарешті, остаточно переконується, що не всяка голова, не всякий розум здатні на цю справу.

Чому ж це відбувається, від чого філософування і філософські системи, такі привабливі і захопливі при короткому знайомстві з ними, на перший раз представляються дивними і дикими? Філософське мислення надзвичайно загальне й абстрактне; воно використовує і слова звичайної повсякденної мови, але з'єднує з ними своє значення; воно бере для себе часто прості й загальноживані форми вираження, але надає їм більш загального й абстрактного сенсу, тоді як у звичайному слововживанні ці форми приймаються в сенсі конкретному, єдино в прикладанні їх до часткових і окремих предметів, як назви тільки самих цих предметів, а не як вирази для загального поняття, під яке ці предмети входять тільки як частини.

Людині, яка бачила кондукторів тільки на паровозах та в диліжансах, дуже дивно буває чути, якщо назвуть кондуктором металевий циліндр в електричній машині, бо вона і не уявляла, щоб це слово було загальне, мало значення відвернене, їй здавалося, що кондуктор – це неодмінно має бути людина з відомим призначенням. Так само філософ говорить, наприклад: абсолютне є дух; при слові «дух» у звичайному розумінні негайно виникає уявлення

конкретне про людину, про її дух або ж про якусь іншу істоту, про особистість з властивостями людського духу; тоді як філософ під словом «дух» розуміє не особистість, не істоту яку-небудь, а загальну якість або властивість, яка у відомому сенсі належить і людському духу. Це ось різне розуміння однакових слів і виразів і буває причиною кумедних непорозумінь, де дійсно філософія може представитися в смішному вигляді. Філософ, припустимо, розмірковує про «Я» і «не-Я»; не-філософ, що читає або слухає його, розуміє ці два слова неодмінно в значенні конкретному, у прикладанні до одного індивідууму, до особистості. «Я» – це значить я, Іван Іванович, такого-то звання і чину; а «не-Я» – це ось Петро Іванович або ось стілець, на якому я сиджу; і уявіть же собі, що вигадав філософ, каже якось там, що «Я» – джерело, початок і кінець усього, від «Я» сталося все і повинно знову повернутися в «Я», тобто це означає, ніби я, Іван Іванович, виробив на світ Петра Івановича і цей стілець і всіх ось цих нестерпних мух і комарів, і що це все знову повинно повернутися в мене, – ось вже нісенітниця, просто слід було б до божевільні цього філософа. Інший філософ каже, ніби нічого немає на світі, ми нічого не знаємо, нічого не можемо довести, може все, що не робиться навколо нас, є одне мара, мрія, так, наша уява лише й більше нічого. «Відшмагати б тебе гарненько, ти б дізнався, яка уява», – міркує Іван Іванович і з останнім презирством відвертається і від філософії і від філософів. А там ще знайдуться філософи, які кажуть, що у нас душі немає, що ми все одно як собаки якісь; це вже прикро навіть і не для одного Івана Івановича.

Подібні непорозуміння, тільки більш витончені і не в настільки грубій формі, трапляються дуже часто і вводять багатьох в оману стосовно філософії; цим же, здається, між іншим можна пояснювати неприхильність до філософії, яку плекають до неї люди розумні, але звиклі до конкретного й наочного способу мислення, нездатні піднятися раптом на висоту відволікання, щоб зрозуміти значення філософських питань, і тому які вважають філософію пустою грою і фантастичним групуваннями думок, абсолютно довільними і не підлягаючими ніякому контролю вигадками.

Усе це показує, наскільки є важливим перший крок у філософії і як важко знайомити з філософськими питаннями і особливо з філософськими системами людей, анітрохи до цього не підготовлених. Якщо викладати систему якогось філософа його словами, – а філософи не вважають за потрібне пристосовуватися до звичайного обмеженого розуміння, – то тут можна побоюватися, що читачі або зовсім не зрозуміють системи, або зрозуміють її по-своєму, тобто геть перекручено; якщо ж передавати систему своїми словами, не дотримуючись буквально виразів філософа, то для того, хто передає, існує небезпека припуститися багатьох неточностей, приховати від читача характерні відтінки та індивідуальний колорит системи. Але останній спосіб все-таки кращий для популярних творів; засвоївши собі дух і характер системи, автор у викладі її може бути цілком самостійним, придумувати свої формули і вирази; але одночасно він може майстерно провести своїх читачів через кілька щаблів відволікання; спочатку він може говорити, просто пристосовуючись до звичайного конкретного розуміння, щоб хоч як-небудь зв'язати думку читача з

ідеями системи, потім мало-помалу вивищувати це розуміння, заперечуючи конкретне значення формул і виразів, і роз'яснюючи їх абстрактний, філософський сенс, і, нарешті, зблизити свій виклад з власними словами і виразами переказуваного філософа; після цього читачеві буде не так важко читати і розуміти самого філософа. Тому людина, не знайома з філософією, набагато скоріше і краще впізнає всякого філософа за пособництва досвідченого керівника і посередника, зручніше і ясніше зрозуміє його у викладі, у чужій передачі, ніж у його власних творах.

Про гегелівську філософію (1861)

О. Кульчицький

Предмет філософії

Філософія, на відміну від інших наук, – це найглибше і найширше знання. А отже, вона не може своєю назвою, як, скажімо, географія (наука про землю), мінералогія (наука про мінерали), точно визначити групу предметів пізнання, які підлягають дослідженню. Філософія, каже Дойсен, скерована пізнавати узагальнення всього, що існує, – отож, і відрізняється від усіх інших наук своєю «всеохоплюючою спрямованістю». За філософією, таким чином, залишається особливий характер загальності, універсальності. А основною властивістю кожної окремої науки, навпаки, виступає спеціалізація, чітке розмежування ділянки дійсності та групи явищ, які ця наука охоплює і прагне дослідити. Проте потрібно розуміти, що, напевне, філософія – це не якась там невпорядковане зібрання довільно скупчених відомостей про «все, що існує», а це – синтетичне пов'язання їхньої суцільності. Отже, спрямованість і пізнання «того загального, що існує», прикметність універсальності філософії є невіддільними від суцільності в осягненні загального. Філософія намагається побачити це загальне не як «розпорошені частини», а як частини, що зрослися в єдину цілісність буття. Така універсальність філософського пізнання в поєднанні з його тотальністю (суцільністю) остаточно створюють властивість, що відмежовує філософію як суцільно загальне знання від окремих спеціалізованих наук.

... Невід'ємною від філософської настанови про суцільну загальність є друга основна вимога філософії – про сутність пізнаваного. Тоді як окремі науки (ботаніка, зоологія, геологія) намагаються впорядкувати (класифікувати) явища, що входять у коло їхніх зацікавлень, описати й з'ясувати їхню причиновість, у філософії завжди присутнє усвідомлення того, що не веде в найкращому випадку до пізнання зовнішньої природи, не заглиблюючись у її суть. Власне, про таку захovanу внутрішність, а не про її зовнішні прояви, про такі, як мовить Кант, «речі самі в собі», про «самість світу й душі», про їхню приховану внутрішність – «Атман», як висловлюється санскритським виразом індійська філософія, йдеться у філософії.

... Отже, філософія різниться від окремих спеціальних наук не тільки своєю універсальністю й тотальністю, тобто обсягом свого дослідження, а й мірою глибини. Вона розгортається не тільки в далечинь і широчинь, а й у глибину дійсності. Це не лише універсальне й тотальне пізнання, а одночасно й

радикальне «gadex» (корінь) пізнання, яке сягає аж коріння речей. Філософи прагнуть пізнати тотальність буття, виходячи з його остаточних підстав, тобто принципів буття (Гессен).

Слід завважити, що настанови філософії, про які вже згадувалося, а саме її універсальність, тотальність та її спрямованість на позаявищну сутність, не виступають незалежними одне від одного прикметами філософського думання, а тісно пов'язані між собою. Щоб об'єднати універсальну різноманітність форм і виявів буття в одну тотальність (суцільність), треба часто дошукуватися поза зовнішньою різноманітністю проявів спільної для багатьох позаявищної суті, яка об'єднує багато явищ. З іншого боку, щоб знайти заховані в глибині дійсності принципи, пра-основи спільної суті, потрібно спершу схоплювати думкою цілісність, тотальність світу. Підсумовуючи сказане, можемо спробувати визначити поняття філософії та її предмета так: філософія – це світоглядне універсальне знання, спрямоване на тотальність і сутність буття.

Ділянки філософії

А) Онтологія. Те, що філософія – світоглядне знання, спрямоване на цілісність буття, зовсім не виключає, що вона сама в собі може розмежовуватися на різні ділянки, не втрачаючи в жодній із них ні свого цілісного підходу, ні своєї цілісної мети. Потрійне розчленування філософії на онтологію, гносеологію й аксіологію також ні в чому не порушує її цілісного характеру.

У своїй настанові на тотальність і сутність філософічне мислення насамперед вдається до суті «буття як такого», за висловом Аристотеля, – до суті усього, що існує в цілості буття. Що ж справді існує? Чим є те, що справді є? Що таке буття? І що є справжнім буттям – дух, матерія, перше і друге, чи щось третє, що є першим і другим водночас? Це основні запитання, що мають з'ясувати «справді існуюче», суть буття. Очевидно, визначення суті існуючого невіддільне від способу існування цієї суті й, отже, від розгляду внутрішньої структури (побудови) цієї суті, від характеристики способу зовнішнього прояву цієї ж суті, якою можна вважати матерію, дух чи щось інше, що є одночасно першим і другим... Усе це коло проблем становить цілу ділянку філософії, яку називають **онтологією**. Відповіді на ці онтологічні запитання, що мають усталити «дійсну дійсність», філософи найчастіше шукають не в такій дійсності, якою вона нам з'являється, а в понад-явищній сфері буття, що лежить немов поза сферою фізичного й тим самим набуває так званого метафізичного, «понадявищного» характеру. Тому онтологію філософи нерідко називають метафізикою.

Б) Аксіологія... Окрім онтології постає, таким чином, інша ділянка філософії, теорія вартостей, що її від грецького слова «axios» – гідний, цінний – стали називати **аксіологією**. Якщо онтологія відповідає на питання про сутність дійсності, а саме: «що все це є за своєю суттю?», то її природним доповненням, оскільки йдеться про буття людини, яка є осередком буття взагалі, постає питання: «чому це все існує і навіщо це все?» Іншими словами, яка вартість усього цього? Отже, аксіологія природно доповнює онтологію. ... Із аксіологією тісно пов'язана, хоча й переступає її межі, наймолодша з

філософських дисциплін – філософська **антропологія**. Коли питання про сутність і про сенс – навіщо й чому? – стосується людини, яка ставить це питання, то загальне питання про сенс існуючого перетворюється на особливе й специфічне питання – про сенс людського існування і про сенс, власне, людини, яка ставить питання, про сенс буття людини. Філософська антропологія для розв'язання питання про сенс існування людини охоплює й об'єднує всі відомості про людину з усіх наук (біології, гуманітарних наук) із релігійними концепціями (релігійними поглядами) й навіть мистецьким відображенням людського життя в літературних творах в єдиному філософському синтезі, що намагається схопити суть людського життя в його цілісності. Отож, філософська антропологія містить у собі багато відомостей про людину, які тільки посередньо пов'язані з аксіологією як теорією вартостей...

Якщо філософія людини переплітається з антропологією, то філософська інтерпретація (філософське пояснення) історії людства, так звана філософія історії, або історіософія, як філософський погляд на цілісність і суть історії також має близьке відношення до аксіології. Адже історія людства здійснює чи намагається принаймні здійснити впродовж історичного розвитку людства вартості, які стають предметом пізнання аксіології (добро, краса, правда, святість тощо). У тісному зв'язку з аксіологією перебуває нарешті й філософія культури, бо культура за своєю суттю не що інше, як здійснення і здійснювання різнорідних форм і систем економічних, етичних, релігійних, естетичних, соціальних і політичних вартостей на основі їхнього взаємовідношення, впорядкування, ієрархії. Адже культуру складають економічна, релігійна, суспільна та інші ділянки життя в різних образах та в різних стосунках.

В) Гносеологія. Серед згаданих уже вартостей особливе місце посідає та, про яку досі окремо не йшлося, – це правда. Правда є вартістю, що визначає мету людського пізнання, а пізнання становить дуже істотну частину людського буття. Кожна аксіологія, занурюючись до «внутрішнього універсуму» душі, знаходить у ній, таким чином, також ідеал правди; кожна аксіологія, що досліджує людське буття та його форми й вияви, натрапляє на пізнання як особливу людську чинність – чинність, що відрізняє людину від тваринного світу і якій людина завдячує своєю першістю в природі... «Gnosis» – грецьке означення пізнання; воно стає предметом філософії і, таким чином, оформлюється як третя ділянка філософії – так звана теорія пізнання, що інколи називається критикою пізнання, або, за грецьким терміном, **гносеологією**...

Метод філософії. Своєрідний для якоїсь науки чи наук окресленого типу підхід у здобутті знань, своєрідний шлях, що веде в ділянці даної науки до науково-пізнавальних результатів, називаємо від грецького слова «hodos» (шлях) методом. Звісно, шлях пізнання у філософії інший, ніж, наприклад, у геометрії, хімії чи біології. Філософія як особливий вид знання, що виступає побіч наук, має в пізнанні свій окремий метод, що зазначалося в попередніх визначеннях філософії; вони підкреслюють її так званий «спекулятивний характер» (Гегель), тобто характер мисленневий, міркувальний...

В основу філософського методу покладений такий підхід, завдяки якому з фрагментів буття виводиться його цілість, а з проявів та явищ робляться

висновки щодо сутності, яка в них закладена. Цей постійний перехід у філософській думці від зумовленого до того, що зумовлює, від наступностей і висновків (вислідів) до основ і передумов, за посередництвом яких можна охопити цілісність, а за проявами збагнути сутність, дає підставу, за Гессеном, назвати його методом редукції. Даний рід пізнання відбувається за допомогою такого способу міркування, який ми називаємо умовиводом і висновком.

Значення філософії для людини

Знаючи хоча б приблизно, що таке філософія, зможемо відповісти на питання, яка її вартість для людини, зокрема українського походження. Як нам здається, все є певною мірою релятивне, тобто значення деякого знання визначається досить різними чинниками. Насамперед – характером предмета пізнання, а також тією обставиною, чи має предмет пізнання спеціальний або більше загальний характер.

На відміну від інших наук філософія обіцяє відтворити цілість погляду на світ, зорієнтувати у спрямуваннях усього нашого буття і тому має бути дотичною до визначальної сфери людських зацікавлень. Як аксіологія, тобто пізнання вартостей, філософія сама повинна становити вартість. Якщо насправді виправданим є «існую – оцінюю», а наше існування є постійним відношенням до оточення, тобто його певним поцінуванням, то філософія як пізнання вартостей, які здійснюються у житті, набуває безперечного практично-життєвого значення, спрямовуючи життя й оформлюючи людську екзистенцію. Це значення філософії для життя пов'язане не тільки з висновками і здобутками філософської думки, а й з власне її зачинаннями, її функцією, процесом філософування. ... Як слід розуміти доконечність акту любові у філософії, переконливо показав Платон у своїй теорії «філософського еросу». Без піднесення людського інтелекту над приземленим обрієм буденності і марноти, а це здатна викликати тільки окрилена любов до буття в його цілості й насиченості вартостями добра, правди і краси, немає, за Платоном, філософічного пізнання...

Таким чином, філософське віддзеркалення світу «*reflexio*» пов'язується з актами любові, смирення і самопожертви, спорідненими з релігійною настановою людини, відомою під назвою «*devotio*» (відданість). Подібно до того, як релігійність «*devotio*» супроводжується актами «*reflexio*» – пізнання божественного порядку, так, навпаки, і філософічне пізнання супроводжується актами «*devotio*» – «відданості» до принципів Пізнання і вияву Духу. Тільки під впливом таких засад філософ охоплює різноманітність буття і визначає найсуттєвіше. При цьому набувається внутрішній супокій і тиша, розпізнаються межі власного знання (*docta ignoratia*), за Миколою Кузанусом. Таке «вчене незнання», поміркованість – вихідні засади, скажімо, грецької філософської школи стоїків або китайської містики Лао-цзи. Взагалі поміркованість тією чи тією мірою притаманна будь-якій філософії.

Якщо визнаються предмет пізнання філософії та його результати, то тим самим підтверджується і вартість філософічної думки. Проте деякі сумніви виникають тоді, коли порушити питання про вартість філософії з огляду на ступінь певності філософічного пізнання. Годі уважного погляду на історію

філософії, аби переконатися, що жодна з філософічних систем не є остаточно завершеним знанням. Саме тому філософія не може добиватися тверджень, які б визначали непорушні основи подальшого поступу. Цей брак постійності тверджень позбавляє філософію характеру науковості, який властивий для конкретних наук. Таке протистояння між наукою і філософією змушує нас відмовити філософії у статусі науки й визначити її особливе місце серед знання. Розмаїтість філософічних поглядів, що часом призводять до суперечностей, пов'язана з відсутністю сталої лінії розвитку в історії філософії. Як дотепно зазначив Бертран Рассел, «наука – це те, що ми знаємо, філософія ж – те, чого ми не знаємо». Проте з таким твердженням можна погодитися, якщо розглядати проблеми філософії поверхово, не з'ясовуючи причин розмаїтості філософічних поглядів й тих внутрішніх зв'язків, що склалися між історією філософії та історією наук. ...Та навіть тоді, коли філософія залишається «більш запитуючим, аніж відповідаючим пізнанням» (за теорією екзистенціалізму), коли в ній на перший план виходить характер проблемності порушених питань і задач, а не їх розв'язання, вона не втрачає своєї своєрідної вартості. Філософія стає за тих обставин виховним засобом проти догматизму (нахилу до необгрунтованого впертого твердження) та пов'язаного з ним фанатизму (нетерпимості) навіть у повсякденних справах...

Підсумовуючи сказане, повторюємо слідом за Гегелем, що філософія не «галерея людських помилок», але пантеон, сповнений величних ідей – ідей про всесвіт, по-різному оформлених й по-різному зіставлених, в яких людина дістає, коли здобуде, ключ до цього пантеону – зразки і матеріали своєї світоглядної творчості. Якщо філософія безперечно важлива для кожної людини, але не завжди однаковою мірою, то для українця вона особлива. Адже чим більша роль у психічному житті чуттєвості, яка відповідно до бажань і побоювань людини змінює перспективу погляду, тим значиміша вимога якості й чіткості світогляду як засобу орієнтації. Здобути таку виразність неможливо без світоглядної рефлексії, тобто філософії. Саме філософія уточнює поняття, визначає взаємини й абсолютну височінь вартостей життя; вона виступає картографією життєвих мандрів. А оскільки, з одного боку, в українській психіці не вистачає рефлексії, але з іншого – із багатьох покладів української почуттєвості неважко здобути потрібну кількість «devotio» – відданості чомусь вищому, без якої недосяжна філософська рефлексія, то існує водночас і потреба, і спроможність розвивати й поглиблювати філософську культуру українців.

Основи філософії і філософічних наук (1949)

План

1. *Сенс історії філософії та проблема генези філософії.*
2. *Особливості генези філософії в Ст. Індії. Класифікація філософських шкіл.*
3. *Особливості генези філософії у Ст. Китаї. Класифікація філософських шкіл.*
4. *Відношення філософій східного і західного типу.*

1. *Сенс історії філософії та проблема генези філософії*

Навіть у повсякденному житті для обґрунтування рішень, особливо в ситуаціях важкого вибору, людина потребує якихось універсальних принципів: брак безпосередніх *даних* доводиться компенсувати сімейними, національними, загальнолюдськими чи божественними «дороговказами». Проте ці принципи не завжди усвідомлюються, а ті, хто свідомо їх шукає, часто просто відштовхуються від власного досвіду і наражаються на минуці та однобічні узагальнення. Історія філософії рясніє такими повчальними прикладами. Угледіти навіть загальні особливості доби, у якій живеш, дуже важко: поки вона триває, здається, що у неї немає якогось власного стилю, коли ж він стає помітним, виявляється, що вона вже скінчилася. Нова доба усвідомлюється не стільки власними новинами, скільки доланням стилю попередніх. У великому ж історичному масштабі можна побачити, що будь-яке сьогодення містить прямий чи заперечений зміст минулого, поступове вивчення якого дозволяє *новому поколінню* осягнути всю складність і справжність *дійсного* сьогодення.

Спочатку молода людина гадає, що йдеться про тривіальне розуміння історії, що походить від аналогії світової історії і власної біографії, – як сповненої помилок континуальної *передісторії* зрілого сьогодення. На цьому етапі знайомства з історією філософії вона може привабити лише як поступовий, посильний і спадкоємний спосіб вивчення складного сучасного знання. До того ж, крім привабливої простоти, попередні шаблі знання мають перевагу прикладів, що вже *відбулися*, і тому більш певних і переконливих.

Однак згодом виявиться, що історичний процес сповнений розривів та несумірностей: попри зажди схожий зміст людського життя, у різні епохи його засновують на дуже відмінних світоглядних категоріях. Тоді в молодій людині з'являється підозра, що жодних універсальних принципів не існує, а минулі думки та їхнє втілення слугують лише прикладами альтернативного та неповторного *самовизначення*. Проте, живлячи цей індивідуалістичний інтерес, історія філософії демонструє існування колективного рівня *світогляду* (*Zeitgeist*), що стягує до себе всі відповідні погляди і дозволяє їх пояснити. Наприклад, чиєсь переконання, що про характер *людини* можна судити за її зовнішністю, виявиться конкретизацією загальнішої думки про розбіжності духовного і тілесного начал; за особистим правом вірити чи не вірити в силу

«чортової дюжини» виявляться призабуті суперечки щодо альтернативних календарів і т.д.

Ще глибше занурення в історію філософії відкриє молодій людині увесь родовід універсальних принципів, за допомоги яких філософи намагались розчистити буття та плідно зв'язати колективний та індивідуальний рівні світогляду. Вона отримає доступ до чужого досвіду, усвідомить свій як його продовження і складе звитяжну перспективу відкриття нових можливостей або відновлення втрачених.

Стосовно генези філософії проблема полягає не в тому, де і коли вона виникла: за мовою і датуванням перших філософських текстів це – Стародавні Індія, Китай та Греція сер. I тисячоліття до нашої ери. Менш відомо, *чому* вона виникла саме там і саме тоді. Для цього існуючих документальних та археологічних решток виявляється замало: потрібно відтворити, що коїлось у свідомості тогочасних людей. Коли ж ідеальна причина «чому?» встановлюється, то й матеріальні рештки стають зрозумілими і передбачуваними.

З-поміж багатьох складових умов спочатку виявляють ті, без яких, власне, існування філософії як самокритичного всезагального світогляду в дискурсивних категоріях виглядатиме аномалією та анахронізмом – загальноцивілізаційні *передумови* генези філософії. Вони збігаються в декількох цивілізацій і відрізняють їх від решти тогочасного світу. І перелік, і послідовність їх задіяння для істориків досить ясні:

- поділ праці (землеробство/скотарство, ремісництво/торгівля, жрецтво/чиновництво і т.д.);
- суспільна диференціація і спеціалізація свідомості (рабовласники/раби, селяни/городяни, письменні/неписьменні і т.д.);
- *абстракції* бога (релігія), вартості (гроші як суто платіжний засіб), писемності (категорії), влади (закон);
- виділення особи (Я) з роду і традиції (Ми) як причини й місця світоглядного охоплення реальності.

Оскільки, окрім індійської, китайської і грецької, принаймні ще декілька цивілізацій (єгипетська, іранська, месопотамська) відзначаються таким самим рівнем розвитку, проте власне філософії не розгортають, до зазначених загальних *передумов* генези філософії потрібно додати ще якісь специфічні умови:

- у *Ст. Індії* – це етнічна строкатість, що склала щедроту традиції; добірки священних текстів та епічних поем, що становлять масштаб релігійного культу; духовні школи, що забезпечили раціоналізацію традиційних переказів;
- у *Ст. Китаї* – це культ предків як основа національної традиції; інтенсифікація господарства, що викликала суспільну мобільність та критику й узагальнення суспільних ролей;
- у *Ст. Греції* – це архіпелагова колонізація, що штовхала на полісний спосіб розселення і торгіві мандрі; демократія як державний устрій та

політична риторика; культ Діоніса як зразок релігійного ідеалізму; математика як зразок теоретичного мислення.

Перетворення цих умов на причини і становить історико-філософську проблему, яка загалом розв'язується через їхнє логічне сполучення між собою та із загальними *передумовами*, так само як розкидані по небу зірки сполучають у сузір'я. Однак створювані в результаті альтернативні концепції генези філософії, окрім вишукування умов та шикування причин, вимагають особистого відтворення їхньої неминучості. У цьому сенсі з'ясування *загальної* генези філософського світогляду слугує аналогом *індивідуальної*, а перевірка дійсності причин підкріплюється значущістю висновків.

Один із таких висновків стосується порівняльного розвитку цивілізацій. Там, де залишався міфологічний світогляд, культурний досвід зберігався в рецептурних приписах, а мудрість існувала у не віддільних від колективних ритуалів епічних переказах, народних прислів'ях, авторитетних настановах. Натомість в індійців, китайців та греків (хоча й міф не зовсім втратив своїх позицій) культурний *досвід* вже «переливався через край» і пошук спільного знаменника для поляризованих традиційного і нетрадиційного досвідів призвів до нової системи їхньої організації – синтаксичної (теоретичної). Ця тенденція помітна не лише у філософських текстах, а й в інших видах *теоретичного* знання, що виникають тоді (математики, астрономії, права) і відзначаються передусім новою *мовою*. Вона вже містить відірвані від матеріальних предметів та окремих ситуацій *універсальні* поняття та принципи, що здатні охоплювати не лише минуле, а й невідоме майбутнє.

При цьому кінцева мета філософії збігається з міфологічною – охопити реальність загалом, обжити світ. Оскільки він відтепер невинно розширюється, філософські категорії вхоплюють його по-різному: відштовхуючись від народної ментальності, що являє собою *світоглядну* суміш відчуттів, сприйнять, розумінь, філософи створюють «можливі світи».

2. Особливості генези філософії в Ст. Індії. Класифікація філософських шкіл

У Ст. Індії було декілька міфологічних моделей походження світу (космогоній), визначальна з яких для подальшої філософії – жертвоприносна. Ідеться про принесення в жертву велетня Пуруші (Праджапаті), що являв собою першопростір та двостатеву сутність світу. З частин Пуруші виникають небо, земля, варни (жерці-брамїни з його голови, воїни-кшатрії з рук, торговці-вайш'ї зі стегон, ремісники-шудри зі стоп), з його дихання – життєва енергія (*прана*), з думок – місяць, з погляду – сонце і т.д. Надалі тіло Пуруші відновлюється у вигляді жертовника за допомогою нового жертвоприношення. Жерці відтворюють увесь цей цикл щорічно у жертвних обрядах, що мають абсолютний теургічний статус. Відтак складається натуралістичне сприйняття історії як загалом безпричинного та безцільного гігантського космічного кола, песимізм якого втішається апріорним моральним світопорядком покарань та винагород і потенційною спроможністю маленької людини наслідувати світову цілісність великої (Пуруші).

Після тисячоліття (XV-VI ст. до н. е.) узагальнення та впорядкування священних текстів *Вед* (славослівних гімнів Рігведи, літургічних ритуалів Самаведи, жертвних ритуалів Яджурведи, заклинань духів Атхарваведи) до міфологічного світосприйняття було вироблено категорійний лад. Міф про походження світу через розкладання Першого став основою категорій ріти, дхарми, брахмана, атмана; міф про справедливу віддачу та покару оформився у ведичне вчення про карму, сансару, мокшу, ахімсу і т.д.

У цей період формування брахманізму спочатку такі текстові доповнення (веданта) до *Вед*, як *Брахмани*, узагальнили ефективність жертвоприношення до універсальної обумовленості, а карму переосмислили з умілого піддобрювання перед богами на причинно-наслідковій путі, що обрікають душу на ланцюг перевтілень (*сансара*). Далі *Араньяки* переосмислили опозицію божественного і людського як паралелізм богів макро- і мікросвітів, відкривши перспективу їхнього злиття в іманентній теургії. Нарешті, *Упанішади*, тобто філософствування щодо езотеричної суті (*рахасья*) *Вед*, ототожили невідворотність наслідків діянь з незнанням (*авідья*) власне реальності і відкрили позапричинний спосіб досягнення культових цілей – знання (*відья*, *джняна*) першоначала світу, присутнього як у великому світі (*брахман*), так і в окремій людині (*атман*).

Звідси головне вихідного давньоіндійського філософствування – відновити тотожність індивідуального (*атмана*) з універсальним (*брахманом*), відкрити друге в першому. Тоді розірветься безпричинне та безцільне коло життя, що через затьмарене пізнання постає несправжнім – одиничним, випадковим та мінливим – буттям (*майя*). Причому всі ці метафізичні феномени продовжують розглядатися у єдності, по-перше, з обрядовими атрибутами – вівтарем, вогнем, пожертвою, ритуальними знаряддями, літургічними формулами (тому індійські категорії вимагають знати оригінальною мовою) і, по-друге, з процесами, що відбуваються у *свідомості* при зіткненні людини зі світом предметів та явищ. Наприклад, універсальне першоначало *Брахман* у різних текстах виступає як особистий трансцендентний світовий дух (*пuruша*), безособовий непроявлений на межі духовного і матеріального (*авьякта*) або проявлений в матерії чи людському серці і керуючий ними зсередини (*атман*). Його тіло являє собою світове життя (землю), форма – світло, а душа – фізичний простір. Відповідно виділяють три види людської свідомості:

- «*пuruша*» – чиста первинна свідомість-енергія;
- «*пракріта*» – матеріальна свідомість;
- «*майя*» – свідомість сновидінь, ігрова полуда;

а також – два начала душі:

- «*атман*» – частинка Брахми в людині на час життя, яка є первинною, вічною й незалежною від природних циклів (*пракріти*), однак потребує духовно-практичного відособлення;

- «*манас*» – емпірична душа людини, пов'язана з її мінливим психоментальним досвідом і кармічним станом погіршення чи вдосконалення.

Інший приклад – людська доля (*дайва*), що розглядається за аналогією із світовим законом (*рїта*), що регламентує циклічну еволюцію і порядок взаємозв'язку в природі. Кожні 100 космічних років (які дорівнюють 8,64 млрд. земних) чергуються породжуючий вдих (Маха Манвантара) і вмираючий видих (Маха Пралайя) Брахми, даючи підстави для переходу природи в кращу, вищу форму. Так само людська душа проходить цикли випробувань у земних життях, аби морально вдосконалюватися силою незворушних і безкорисних вчинків аж до звільнення (*мокша*) власної пуруші. Тоді еволюція душі (*карма*) закінчується статусом «Великої» (Махатма), що позитивно впливає на всі форми життя довкола неї, зокрема через примирення з ними (*ахімса*).

Окрім Вед, джерелом давньоіндійської мудрості (історії гангських імперій, релігії індуїстських богів, філософії веданти та багато чого іншого) вважаються епічні поеми Махабхарата з Бхагаватгітою (85 тис. віршів-шлок) і Рамаїяна (24 тис. віршів-шлок), складання та написання яких тривало із сер. I тис. до н.е. до кін. I тис. н.е. Разом з релігійно-космологічними поемами (пуранами) та збірниками законів (дхармашастра) Махабхарата і Рамаїяна знаменують собою перехід від брахманізму до індуїзму.

Започаткований у V ст. до н.е. антижрецький рух *шраманів* (Гаутама Будда Шак'ямуні Сиддхартха, Джина Махавира Вардххамана, Маккхали Госала, Брихаспаті...), що заснували неортодоксальні (неведійські) школи (*настіка*), попри всю свою критику свавілля богів і ритуального формалізму жерців-брамінів спирається переважно на ті ж категорії, що і їхні опоненти (Джайміні, Капіла, Готама), які невдовзі започаткували ортодоксальні школи (*астіка*). І ті, і ті відтепер тлумачать попередні тексти, спираючись на загальні й абстрактні логічні аргументи, і водночас створюють авторські можливі світи.

В основі їхнього філософствування – свідомий пошук такого блаженства (*мокша*), що вивільняє «тих, хто робить зусилля» (*шраманів*) від номенклатури кастових обов'язків, у які розподіляється морально-космічний закон (*дхарма*). Першими переступити через нездоланні від покоління до покоління суспільні чесноти могли лише мандрівні відлюдники (*парівраджаси*). Тобто спроможність представити себе і світ зі сторони передбачала буквально випадіння із системи соціальних відносин, що оплачувалося браком їжі, комфорту, спілкування. Відтак створювані власними зусиллями світоглядні міркування супроводжувались і випробовувались фізіологічним та медитативним рядом. Останній найчастіше зводився до концентрації тілесної енергії (*танас*), що мало відтворити розігрівальний сценарій космогонії, як це вперше робила першоістота Праджапаті (Пуруша).

Відтак філософські школи (*даршани*) рівною мірою переслідують теоретичне осягнення буття і практичне подолання страждань, хоча роль містичних медитацій в настіці значно вища. «...» Індійські шукачі істини, а це передусім істина власного Я, дуже рано зрозуміли, що свідомість визначає буття у тому сенсі, що це єдине, що нам дане, аби змінити наше буття, що свідомість може бути розширена, поглиблена, натренована і тим самим цілеспрямовано підготовлена та підведена до Одкровення. Таким чином,

Одкровення не приходять із зовні, не дарується Богом, а є – більш чи менш – керованою та свідомо викликаною подією»⁴.

Утім, уважається, що на стародавньому Сході інститут мудрості так остаточно і не виокремлюється з релігійної традиції, тому настільки возвеличує Вчителя, що учні в нових власних творах далеко не завжди вписують своє ім'я. Зазвичай вони лише вплітають до вихідної ідеї нові аргументи і контраргументи як нотатки для пам'яті (*сутри*), які обростають тлумаченнями (*бхашьї*) та порадами (*шастри*, *каріки*) для різних випадків (установлення законності/незаконності, корисності/шкоди певних дій; засобів для тих, хто складає промови, хто зажурений у біді...) та адресатів (груп різного соціального статусу та темпераменту). Авторське різноманіття тут створюється не стільки введенням нових категорій, скільки розбіжностями сприйняття канонічних текстів, витонченнями цього сприйняття у взаємній критиці та його дидактизацією у «духовних практиках». Принаймні це було притаманно давньоіндійській «добі сутр» (II ст. до н.е. – VII ст. н.е.).

3. Особливості генези філософії у Ст. Китаї. Класифікація філософських шкіл

У Ст. Китаї джерелом мудрості вважалося П'ятикнижжя (*У-цзин*), яке почало складатися на межі II і I тис. до н.е. внаслідок зустрічі міфологічних традицій двох китайських династій – Шан і Чжоу:

- книга пісень *Ши-цзин*;
- книга оповісток про минулих «царів» *Шу-цзин*;
- книга змін *І-цзин*;
- книга обрядів *Лі-шу*;
- книга Анналів, тобто літопису Весен та Осеней *Чунь-цю*.

Ця «традиція предків» містила міфопоетичний опис походження світу, який в пізнішому узагальненому вигляді зводиться до такої послідовності:

- 1) спочатку існує великий Хаос (*хунь дунь*) у формі світового Яйця;
- 2) у ньому протягом 18 тис. років зароджується велетенський Пань-Гу;
- 3) ударивши сокирою, Пань-Гу виходить зі світового Яйця;
- 4) розкол світу викликає два вихори, що спричиняють концентрацію всього легкого та сухого наверху і важкого та вологого внизу;
- 5) унаслідок того, що гігант Пань-Гу втримує хаотичні вихори порізно, породжуються впорядковуючі перехідні божества Зими й Літа;
- 6) Небо і Земля закріплюються на своїх місцях як божества в образах черепахи-ян і змії-інь, енергії яких починають рухатися за принципом Великої межі (*тай-ци*) – взаємності, єдності та боротьби, взаємопроникнення та доповнення (рис. 3);
- 7) відносини небесного і земного першоначал породжують світовий принцип гармонійного впорядкування (*лі*), що уможливило накопичення життєвої енергії (*ци*);

⁴ Лысенко В.Г. Как я понимаю индийскую философию? *Философский журнал*. 2010. №1(4). С. 5–17., с. 11.

першоначало **Інь**,
утілюване в Місяці, землі, ночі, вологості, рівнині...



першоначало **Ян**,
утілюване в Сонці, небі, дні, сухості, горі...

Рис. 3. Схема Великої межі (тай-цзи) – основного принципу давньокитайської космогонії

8) концентрація гармонійного впорядкування (*лі*) та життєвої енергії (*ци*) в самодостатні матеріальні елементи (*у-сін*), між якими встановлюються відносини універсального природного перетворення (рис. 4);

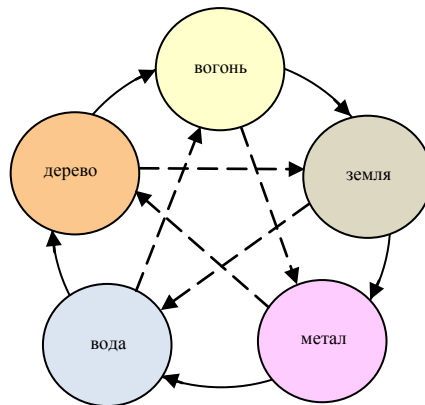


Рис. 4. Схема універсального природного перетворення (*у-сін*)

9) за перетвореннями матеріальних першоелементів виявляється об'єктивний світовий закон Дао, що невідчутно керує ними за посередництва наочних форм (*де*).

Окрім комогонії, давньокитайська традиція визначала такі риси тодішнього світогляду:

- *анімізм* – сприйняття потойбічних сил як реальності, наділення природних тіл та померлих душею;
- ворожильний *магізм*;
- *наочність* потойбічних смислів;
- *поміркованість* (принцип «золотої *середини*»: «ніколи занадто», «краще помилися, маючи мало, ніж переробляючи потім багато порушеного»);
- сезонні землеробські *принципи* – протиставлення природного і штучного; примат цілого над рухомістю людських, природних та космічних частин; гармонія циклічного самозаперечувального руху як окремих першоелементів, так й історії загалом та ін.

- *колективізм* і конформізм, пов'язані з культом духів предків (*шенів*), сімейною організацією суспільства і з вертикальною державною організацією праці (щодо гребель, каналів, фортець);

- *консерватизм* – пріоритет історичного над логічним, диктат традиції для всіх сфер життя, уникання змін (пов'язане із пониженням статусу мандрівних торговців порівняно з осілими виробниками);

- обоження посади та особи *імператора* як вищої об'єднуючої державу сили, що відповідає за правильне втілення на Землі космічних циклів;

- сприйняття своєї землі як *центру* існуючого світу («Піднебесна країна»).

Серед культурних наслідків такого світогляду – іманентна «приземленість» (від слідування природному порядку речей до гастрономічної всеїдності), бажання належати до традиції (за зразком Конфуція, який казав, що не створює, а передає), забобонне ототожнення знаків з реальністю (наприклад, народна медицина аналогій зовнішнього і внутрішнього), відкритість до зовнішнього копіювання (наприклад, запозичення винаходів без відповідних цінностей).

Зародження філософії тут відображає суперечність літературної традиції предків і нової соціально-політичної практики. Перший приклад того – висунення з традиційного космологічного понятійного ряду категорії Неба (Тянь) як особливої волі, діяльного начала. З VII ст. воно призначено слідкувати за реалізацією абсолютного закону (*дао*) в Піднебесній державі без прямого зв'язку з жертвними добропристойностями щодо предків (*лі*). А в період занепаду династії Чжоу, коли царства «безперервно ворогували» (475–221 до н.е.), втратити чи отримати вищий присуд, мандат неба (*тянь мін*) можна було і через дотримання, і через порушення традиційних добродетей (*чжун, і, сяо, куань, ді, сінь...*): відтепер формальне дотримання ритуалів могло прикривати моральні вади, а особиста звитяга (*де*) могла перебивати порушення ритуалів.

Ситуація нагадувала одвічний хаос, з яким колись порався міфічний Пань-гу, відтак політичне напруження спровокувало *рефлексію* щодо принципів світової гармонії і способів її відновлення серед людей. З одного боку, вона виражала тугу за віджилим «золотим віком» (*тайпін*) абсолютного упорядкування людей по своїх місцях і керування ними через саму лише мораль, а з іншого – виправдовувала обривання старих династій панів-землевласників (*ванів*) через протилежну концепцію небесного *перевизначення*, оновлення [небесного] присуду (*зе мін*). Оскільки пан традиційно виконував і чиновницькі, і жрецькі функції, «антикризова програма» світоглядної рефлексії принаймні передбачала облагородження (*жень*) общинників-натуралів через ретельний *опис ідеалу* (*цзюнь цзи*) та антиідеалу (*ксіао рен*) в межах традиційної освіти.

Звідси відома конфуціанська версія генези філософії «ста найдавніших шкіл»: коли вчорашні чиновники (Кун-цзи, Лао-цзи, Мо-цзи, Шан Ян та ін.) порозбрідались і стали приватними вчителями відповідно до свого фаху (історія, освіта, вченість, судочинство, політрадництво, охорона храму, астрономія, ворожіння, церемоніал, ораторство...); відкривані ними школи (*жу*) призначались для настановлення уму (*шей*). Відтак давньокитайська філософія (*жу шей*) поєднує метафізичні, етичні, соціологічні, містичні, релігійні, політичні компоненти, підпорядковуючи їх вимогам *навчального стилю* – стислості (афоризми, апофегми, приклади) та навіюваності. Звідси її знаменита «незв'язність», зумовлена специфікою ієрогліфічної писемності, у

якій поняття злиті з образом і змінюють сенс залежно від контекстного оточення іншими ієрогліфами (наприклад, знак Дао складається з образів дороги й людини).

В інших версіях зазначена антикризова програма замість соціально-політичних порядків піднімала на щит фундаментальніші елементи космології, антропології, семіотики, аби належні державні приписи відкривалися через конкретизацію культу предків, що є конкретизацією небесного присуду, а той, своєю чергою – конкретизацією світового закону (*дао*). Звідси знаменита «негативність» давньокитайської філософії – натяки на те, що *не* промовлено. Наприклад, за даоським висловом, збагнувши сенс, слід полишити слова, так само як піймавши дичину, забувають про сильця.

Зрештою, філософські вчення перших шкіл можна представити як *раціонально-критичні стратегії* зв'язання «оновленого небесного присуду» (*ге мін*) з принципами природного порядку, здобуття чеснот земної доброчесності (*де*) на шляху «золотої середини» небесного закону (*дао*). Загалом вони розгортаються між *конфуціанським* раціонально-політичним і *даоським* душевно-релігійним полюсами давньокитайського світогляду, що іноді перетинаються з префіксом «нео-» (табл. 3).

Табл. 3. Класифікація давньокитайських філософських шкіл

«Школа вчених» (жу цзя), або конфуціанство: меритократична програма «виправлення імен» через (пере)визначення ієрархії соціальних ролей	Ідеалізм Мен-цзи	«Школа послідовників Мо Ді» (мо цзя), або моїзм	«Школа інь-ян» (інь-ян цзя), або натурфілософія	«Школа шляху та благої сили» (дао-дэ цзя), або даосизм: натуралістична програма відновлення всезагального зв'язку всіх речей через <i>недіяльність</i> і <i>самовдосконалення</i>
	«доба суперництва 100 шкіл» (<i>бай цзя чжен мін</i>) з кін. IV ст. до н.е.			
	Реалізм Сюнь-цзи	«Школа законників» (фа цзя), або легізм	«Школа імен і сперечальників» (мін цзя), або «номіналізм»	

Після того, як при імператорі Цинь Ши-хуан-ді у 213 р. до н.е. в рамках боротьби з дисидентами було знищено багато творів (особливо конфуціанських), у давньокитайській культурі («вень») утворилася духовна ніша. У I ст. південно-західним напрямком Шовкового шляху до китайських Лояну і Пенчену каравани привозять і буддистських проповідників. Хоча ті знаходять певне співчуття з боку носіїв даоської традиції (які також схилились до «непромовленості» і багато уваги приділяли технікам споглядання та зосередження), до III століття буддизм в Китаї живить потреби переважно іноземних торговельних представників. Однак надалі зміст буддистської «Сутри на 42 глави», з одного боку, модифікується культурою «Піднебесної» (*чань-буддизм*), а з іншого – впливає на споконвічні китайські вчення (*неодаосизм, неоконфуціанство*) і мистецтво (наприклад, буддійські пагоди стали архітектурним символом Китаю). Широкими масами буддизм став

сприйматися як різновид даосизму з перевагами колоритних храмових празників, відпущення гріхів та лікуванням хворих монахами. Суттєве ж подолання культурної замкненості китайського суспільства і збагачення досягненнями *світової* філософії (християнства, марксизму, прагматизму тощо) відбувається лише у ХХ ст.

4. Відношення філософій східного і західного типу

Уже звичним є розрізнення сторін світу в географічному й культурно-цивілізаційному планах: у першому Схід охоплює Азію і Африку, а в другому – лише частину Азії; у першому Захід обмежується Західною Європою, а в другому охоплює й Північну Америку, й Австралію, і деякі інші регіони з проміжним укладом людського буття. Так само увійшло у звичку протиставляти культурно-цивілізаційний плани Сходу і Заходу (табл. 5).

Табл. 5. Порівняльна характеристика культурних особливостей Сходу і Заходу

	Східна культура	Західна культура
<i>простір</i>	вертикальний (ієрархізм)	горизонтальний (егалітаризм)
<i>час</i>	циклічний (традиціоналізм)	вертикальний (прогресизм)
<i>соціальність</i>	зовнішня (корпоративність і ритуалізм)	внутрішня (індивідуалізм і легалізм)
<i>діяльність</i>	підпорядковуюча (конформізм)	перетворювальна (прагматизм)
<i>мислення</i>	доцентрове (холізм)	відцентрове (аналітизм)

Зазначені відмінності культурних умов позначаються на змісті релігійно-філософських уявлень і визначають відношення східного і західного типу філософствування. На думку видатного німецького мислителя М. Вебера, китайські конфуціанство та даосизм диктують життєдіяльності людей *приспосовання* до світу, індійські індуїзм та буддизм – *втечу* від світу, близькосхідні та європейські іудаїзм та християнство – *оволодіння* світом.

Якщо західна філософія майже одразу з моменту свого виникнення диференціюється – уже в натурфілософії розглядаються проблеми онтології, гносеології, логіки, соціальної філософії, – то на Сході помітна концентрація уваги на людині (антропологія). Утім й антропологічна проблематика у філософських *вченнях* Сходу і Заходу відрізняється: якщо перші є переважно духовно-практичними («філософія екзистенції»), то другі – теоретичними («філософія есенції»). Зокрема, східні філософські твори насичені настановами щодо способу життя для людей різного віку й стану, щодо розвитку духовної самосвідомості або засвоєння моральних правил. Нерідко це пов'язано з необхідністю конкретизувати певний священний Канон або висловлювання великого Вчителя. Тому багато східнофілософських учень одразу або згодом набували релігійних ознак (наприклад, брахманізм, буддизм, даосизм). У західних роботах більше міститься загальних принципів щодо сутності людини, її місця у

світі, пізнавальних можливостей, походження законів співжиття. Тут, принаймні для перших античних часів, помітне *розділення* філософії і релігії: філософам не поклонялися, а їхній авторитет ґрунтувався на доказовому змісті творів.

Хоча в перших уявленнях про будову світу і на Сході, і на Заході проглядаються спільні мотиви щодо впорядкування світового безладу, співвідношення множинного і єдиного, термінологія східнофілософських текстів містить більше художніх образів та запозичень з міфо-релігійної традиції. Це, наприклад, жіноче начало «їнь» і чоловіче «ян»; «у-сін» – комбінації п'яти матеріальних першооснов, через які розуміються всі природні речі; світове коло перевтілення душ «сансара» або доленосний закон загробної відплати «карма». Тоді як у західних текстах переважають універсальні філософські категорії, на зразок «можливості», «суцього», «руху», «кількості», «рівності»... Ця різниця дається взнаки в складнощах перекладу, так що для засвоєння східно-філософських учень часто вимагається знати їхню термінологію обома мовами – і рідною, і оригінальною.

Якщо в плані цивілізації (технологій, економічних і політичних моделей) вплив Заходу на Схід останніми століттями очевидний, то стосовно філософії все складніше. З одного боку, запозичення технічних винаходів завжди передбачає освоєння низки технологічних процесів, а з ними і відповідних світоглядних уявлень (наприклад, ідеї особистої свободи, християнського прощення, оволодіння природою, дискурсивного стилю філософствування). З іншого боку, на Сході існує давня ідеологія самодостатності власної культури та інтерпретації фактичних запозичень іззовні як своєрідного *реекспорту* матеріальних і духовних винаходів. Наприклад, для «серединного» самоусвідомлення китайської знаті індійський буддизм виглядав пізнішою видозміною китайського даосизму, придатною для певних верств населення Піднебесної.

Помітні захоплення сучасної західної людини філософією й релігією буддизму в його індійській, китайській та японській версіях, індуїзму та даосизму в їхніх духовно-практичних додатках часто мають непрофесійний вибіркового характер. Зокрема, з усього давньокитайського П'ятикнижжя цікавляться переважно книгою *І-цзин*, де відповідно до універсального принципу гармонії викладаються числові відношення між природно-космічними процесами і людським життям у вигляді 64 *комбінацій* рисок *їнь* (пунктирної) та *ян* (суцільної), наприклад,

небо	земля	вода над вогнем	вогонь над водою
	(успіх)		(невдача)

Вони символізують не лише певні речі, а й усі типові життєві ситуації, які таким схожим на астрологічні прогнози чином можна віщувати.

Славнозвісне медитативне самозаглиблення як внутрішньо спрямована активність може приваблювати як через інтуїцію апріорної гармонійності зовнішнього світу, так і через відчуття безсилля щось у ньому змінити. «Техніка самовдосконалення», пропонована східним Учителем, може приваблювати конкретизацією високого змісту до відомих усім досвідних вправ

та образів або ж звільненням учня від тягаря відповідальності за своє вдосконалення і т.д.

Глосарій

РІТА (від санскрит. «природний хід») – вищий порядок, що передує тілесному чуттєвому світу і виступає для нього періодичним та моральним законом; аналогічний до китайського Дао.

САНСАРА (від санскрит. «перехід народження») – зафіксовані в текстах Вед анімістичні уявлення, що поєднують у загальному циклі природи безсмертні душі й смертні тіла; у шраманських ученнях усвідомлюється песимістично як блукання душі, роздвоєної між свободою (а)моральної поведінки і несвободою місця народження, яке визначається в порядку загробних віддяки та покарання.

КАРМА (від санскрит. «діяння», «жереб») – природний (сангх'я, міманса, джайнізм, буддизм) чи божественний (ньяя-вайшешика) закон універсального причинного зв'язку, що організовує природний цикл взагалі і моральний баланс належних і неналежних учинків окремих душ під час їхнього існування в певному тілі; онтологічна підстава моралі.

ДХАРМА (від санскрит. «закон») – частина світового порядку, відповідальна за співвідношення матеріальних начал світу, виявляється в зобов'язуючих *правилах*, специфікованих за кастовим, сімейним, віковим станом, віддане дотримання яких підвищує онтологічний (соціальний) статус («покращення карми») або взагалі звільняє від сансари; у буддизмі – неподільні частинки, з яких складається потік свідомості.

МОКША (від санскрит. «полишення») – стан блаженного звільнення від нескінченного кола перевтілень (*сансари*), головна мета людського життя, яка перевищує чуттєві насолоди й станові обов'язки, що підкоряються владі закону віддяки та покарання (*кармі*); повне звільнення від переживань, викликаних тілесними властивостями і зв'язками; досягається через моральне або інтелектуальне наслідування Вед.

АХІМСА (від санскрит. «ненасилля») – від початку в релігійній практиці – принцип відмови від жертвопринесень, надалі у філософських ученнях – повага до усього живого як володіючого рівноцінною душею, пов'язаною з усіма іншими законом карми.

БРАХМАН (від санскрит. «розширення») – у первісних релігійних уявленнях – творець світу та форми звернення до нього, надалі у філософських ученнях – єдине духовно-інтелектуальне безособове начало світу загальною і кожного існування зокрема, що стоїть вище всіх відмінностей; аналог західної категорії абсолюту.

АТМАН (від санскрит. «дихання» або «самість») – у вихідному сенсі позначає життєдайну силу у світі; у похідному – конкретні виявлення брахмана в усіх мислячих істотах, що надає їм цілісності, як аналог західних категорій мікрокосма, духу, суб'єктивності й самосвідомості.

ВЕДИ (від санскрит. «знання») – первинні релігійні тексти, що формувалися в межах індійської культури з II тис. до н.е., а в письмовому вигляді в I тис. до

н.е. оформлюються в 4 книги текстового канону одкровення (*шрути*), що розуміється як зібрані мудрецьми (*рішами*) гімни (*самхіти*); ідейне джерело індійської філософії: світопорядок є моральним і виражається в людських обов'язках (*дхарма*), у законі відплати (*карми*), у кругообігу народжень (*сансарі*) і можливості звільнення (*мокша*) від цих залежностей на користь возз'єднання з абсолютним духовним началом (*брахманом*), що забезпечує єдність суцього.

БРАХМАНИ (від санскрит. «тлумачення вищої сутності») – вторинні ведичні тексти, що складаються жерцями (*брамінами*) у X-VIII вв. до н.е. з метою коментування та критичних описів ритуалів із позицій монізму та можливості систематичної освіти.

АРАНЬЯКИ (від санскрит. «книги лісових відлюдників») – напучування (*санньяса-ашрам*) тих, хто, виконавши обов'язок (*дхарма*), досягнувши заможності (*артха*) і розвідавши чуттєвості (*кама*), максимально готовий віддалитися (*мокша*) від мирської тлінності майї.

УПАНШАДИ (від санскрит. «сидіння біля ніг учителя») – діалогові конспекти Вед, складені з використанням універсальних категорій; уважаються першими власне філософськими текстами Ст. Індії – спочатку Чхандог'я і Бріхадараньяка, до яких згодом долучаться ще 200 авторських творів.

ДАРШАНИ (від санскрит. «безпосереднє») – збірна назва для ортодоксальних і неортодоксальних шкіл індійської філософії епічного періоду, у яких уже принципово розрізняються школи, особи, а жрецька прерогатива мудрості скасовується: теолого-езотеричні залежності урівнюються із синтаксичними конотаціями знання, відтак теоретичні шляхи (*марго*) спасіння (*мокша*) доповнюються тілесно-практичними йогою та містикою, покликаними роздмухувати внутрішній жар (*танас*) за аналогією з розігрівальним виробництвом світу Праджапаті.

ДАО (від кит. «шлях для людини») – категорія безособового *абсолюту*, у якому нерозділені вища ідея і метод її досягнення, а сенс змінювався відповідно до еволюції давньокитайської філософії – від етико-нормативного через гносеологічний до онтологічного. Спочатку в конфуціанській традиції означає морально-політичні правила, диктовані історичною долею (Небом). Далі в даосизмі протиставляється вищій волі: замість дихотомії небесного/земного дао розробляється екзистенціально-онтологічна діалектика породжуючого “дао безіменного” (*у мін*), втілюючого “дао іменованого” (*ю мін*) і “доброчесного де”, яке оберігає породжене як сила течії в потоці Дао. Не будучи певною вимовною субстанцією, воно породжує й спрямовує і буття (рух), і не-буття (спокій), а для людини, не будучи логічно експлікованим, слугує основою правильного мислення про себе і світ відповідно до циклічного спонтанного досконалого природного балансу.

ВЕНЬ (від кит. «орнамент») – категорія культури як суспільного зразка поведінки, освоєної людьми у вигляді естетичної гармонії; є аналогом грецького «космосу».

ІНЬ-ЯН (від кит. «тіньовий і сонячний схили пагорба або береги річки») – космогонічний початок диференціації хаосу, який набув виразу категорійної дуальності світу, що конкретизується в низці опозицій: темне-світле, пасивне-активне, м'яке-тверде, внутрішнє-зовнішнє, нижнє-верхнє, жіноче-чоловіче, земне-небесне тощо. Оскільки кожна з половинок пари містить потенцію своєї протилежності, у процесі подальшого розвитку відбувається їхнє взаємне перетворення за законом дао.

ЦИ (від кит. «випари») – категорія природної сили у вигляді духовного або фізичного імпульсу, енергії, пневми, що виробляється при гармонійному функціонуванні суцього; є аналогом грецької «Світової Душі».

ЛІ (від кит. «благопристойність») – принцип люб'язної поведінки і церемоніальності, перенесений із практики вшанування предків на повсякденні відносини між людьми й адміністрування як зовнішній спосіб підготовки свідомості до належного (принаймні за часом і місцем) й ефективного розв'язання проблем. Інший ієрогліф Лі (від кит. «порядок») позначає внутрішню властивість, що надає речам певності, зовнішньої особливості та пізнаваності.

Запитання для повторення й самоконтролю

1. Навіщо неспеціалісту відомості про походження та історію філософії?
2. Як пов'язані між собою індивідуальний і колективний рівні світогляду?
3. У чому полягає проблема генези філософії? Чи відрізняється вона від аналогічних проблем щодо певних наук?
4. Які історичні зміни в людському світогляді маніфестує собою поява філософії?
5. Чому є сенс говорити про два етапи генези філософії?
6. На якій основі виникає філософія в Ст. Індії? Чим це підтверджується?
7. Чому філософія в класичних індійських школах передбачає не лише теорію, а й практику?
8. Які світоглядні положення народної традиції прослідковуються в змісті філософських учень Ст. Китаю?
9. Наскільки виправдана поширена думка, що давньокитайська філософія на відміну від інших зосереджена на суспільній тематиці?
10. Як пов'язані особливості культури і філософії на Сході і Заході?
11. Чи можливий діалог східної і західної філософій? У якому плані?

Література

Антология мировой философии: [в 4-х т.] / АН СССР. Ин-т философии. Москва: Мысль, 1969 – 1972 Т. 1. Ч 1. 1969. С. 69–216.

Индийская философия: Энциклопедия / Отв. ред. М.Т. Степанянц. Москва: Вост. лит.; Академический Проект; Гаудеамус, 2009. 950 с.

Історія філософії; [підруч.] / За ред. В.І. Ярошовця. Київ: Вид ПАРАПАН, 2002. С. 9–52.

Китайская философия. Энциклопедический словарь / Ред. М.Л. Титаренко. Москва: Мысль, 1994. 573 с.

- Мень А.* У врат молчания. Москва: Слово, 1992. 240 с.
- Петрушенко В.Л.* Філософія: [підручник]. Львів: Магнолія, 2011. С. 42–60.
- Причепій Є.М., Черній А.М., Чекаль Л.А.* Філософія ; [навч.пос. для студ. ВНЗ]. Київ: Академвидав, 2006. С.46–56.
- Скирбекк Г.* История философии; [учеб. пос. для студ. вузов]. / Г. Скирбекк, Н. Гилье; [пер. с англ.]. Москва: Гуманит. изд. центр НПАДОС, 2001. С. 44–58.
- Томпсон М.* Восточная философия; [пер. с англ.]. Москва: ФАИР-Пресс, 2000. 384 с.
- Фэн Ю-лань.* Краткая история китайской философии; [пер. с кит.]. С-Пб.,1998 – 376 с.
- Філософія: [навч. пос.] / За ред. Горлача М.І., Кременя В.Г., Рибалка В.К. / М.І. Горлач та ін.; [2-е вид.]. Харків: Консум, 2000. С. 33–76.
- Філософія: [підручник для студентів ВНЗ]. / Губерський Л.В. та ін. – [2-е вид.]. Харків: Фоліо, 2018. С. 28–39.
- Філософія: [навч. пос.] / За ред. І.Ф. Надольного. – [3-е вид.]. Київ: Вікар, 2002. С. 24–31.
- Філософія як історія філософії; [підр.] / За заг. ред. В.І. Ярошовця Київ: Центр учбової літератури, 2010. С. 24–39.
- Читанка з історії філософії. – [у 6-ти кн.] / Під ред. Г.І. Волинки. Київ: Довіра, 1992. Кн. 1. С. 9–92.

Шрі Шанкарачар'я

1. Для тих, хто позбавився гріхів аскетизмом, умиротворених, вільних від пристрастей, що прагнуть порятунку...
2. Бо [лише] осягнення, а не інші шляхи – вірний шлях до порятунку. Як вогонь [необхідний] для виготовлення їжі, [так] без знання не досягти спасіння.
3. Дія не може усунути незнання, бо вона не суперечить [йому], – лише знання усуває незнання, як світло розганяє морок.
4. Через незнання [атман уявляється] ніби обмеженим; коли ж воно зникає, то, як єдиний, атман сам виявляє себе, як сонце, що розсіює хмари.
5. Завдяки постійній вправі знання очищає *дживу* (душу), спаплюжену незнанням; зробивши [це], знання саме зникає, як [горіх] катана, що очищує воду.
6. Бо подібний до сну коловорот буття, повний прихильності, відрази та інших [пристрастей]. Свого часу він уявляється реальним; коли ж настає пробудження, стає нереальним.
7. Доти уявляється реальним світ, немов [видіння], народжене блиском перлинної раковини, доки не пізнаний Брахман – всезагальна опора, недвоїстий...
16. Навіть постійно перебуваючи в усьому, атман виявляється не всюди – лише у [здатності] осягнення виявляється він, як відображення – у дзеркальних [поверхнях]...
20. Нерозумний приписує властивості і діяння тіла та почуттів незаплямленому атману, [який] – буття і думка, як небу [приписують] синяву та інші [властивості].
21. Унаслідок незнання діяльність та інші стани, [пов'язані з] *упадхі* (ерзацами) розуму, приймаються за атмана, як рух води – за [рух] відображеного у воді місяця.
22. Пристрасть, бажання, задоволення, незадоволення та інше тривають, поки існує [здатність] осягнення; коли ж вона зникає в глибокому сні, то цього немає, тому [все це] належить [здатності] осягнення, а не атману.
23. Як [природа] сонця – сяйво, води – прохолода, вогню – жар, так природа атмана – буття, думка, блаженство, вічність, чистота.
24. Коли з двома частинами атмана – буттям та думкою – з'єднується стан [здатності] осягнення, то завдяки нерозсудливості виникає [думка]: «Я знаю».
25. Не існує зміни атмана, немає ніякої свідомості у [здатності] осягнення, *джива* ж, дізнавшись досить про все, помиляється: «[Атман] – той, що знає, той, що бачить».
26. Уважаючи себе за *дживу*, [людина] відчуває страх, як [лякаються, прийнявши] мотузку за змію. Якщо ж вона знає: «Я не *джива*, а вищий атман», то стає безстрашною.

27. Самий лише атман висвітлює [здатність] осягнення та інші почуття, як світильник [висвітлює] посудину та інші [предмети]. Самий же ж атман не освітлюється цими тьмяними [початками].
29. Відкинувши всі *упадхі* за допомогою вислову «Не це, не це!» [та інших] великих висловів, нехай [людина] пізнає єдність індивідуального атмана та вищого атмана.
30. Слід бачити, що тіло та решта, що виникло від незнання, недовговічне ніби бульбашка. Нехай [людина] пізнає [власну] відмінність від цього, [мислячи]: «Я – незаплямлений Брахман».
31. Унаслідок [своєї] відмінності від плоті я не [схильне] до народження, старості, виснаження, смерті та інших [поневірянь] і не прив'язане до звуків та інших предметів сприйняття, бо позбавлене почуттів.
32. Унаслідок відмінності від розуму я не [схильне] до незадоволення, пристрасті, ненависті, страху та інших [переживань], «бо воно позбавлене дихання, позбавлене розуму, чисте...», згідно з повчанням *шруті* (канону)...
36. Вічний, чистий, вільний, єдиний, неподільний, блаженний, недвоїстий, дійсний, знаючий, нескінченний – який вищий Брахман, такий воістину я.
37. Так безперервно повторювана думка: «Я є Брахман» – відганяє сум'яття незнання, як цілющий засіб [відганяє] хвороби...
40. Покинувши все пов'язане з образом, кольором та іншими [ознаками], той, хто пізнав вищу істину перебуває досконало [наділений] за своєю природою думкою та блаженством.
41. Немає у вищому атмані відмінності між знаючим, знанням і пізнаваним; як єдиний за природою з думкою і блаженством, він світиться сам [по собі].
42. Так постійним роздумом про атман, [немов] тертям шматків дерева, спалахуюче полум'я розуміння спалює все паливо невігластва.
43. Спочатку осягненням, немов світанком, розганяється морок, а потім з'являється і власне атман, немов сонце.
44. Але навіть постійно присутній [в нас] атман ніби не присутній через незнання; зі знищенням цього [незнання] він сяє, як присутній, подібно до прикраси на власній шії...
46. Знання, що виникло від розуміння природи дійсного, миттєво кладе кінець незнання, [що вкорінене у поняттях] «я» і «моє», як [сонце, що зійшло] – пошукам шляху та іншим [блуканням].
48. Воістину весь цей світ – атман; немає [нічого] відмінного від атмана; подібно до того як горщики та інше [начиння] суть глина, [просвітлений] бачить усе, як власного атмана...
53. З руйнуванням *упадхі* відлюдник без залишку занурюється у Вішну, немов вода – у воду, повітря – в повітря чи світло – у світло.
54. Нехай же зрозуміє він, що це Брахман, перед досягненням якого немає іншого досягнення, перед радістю від якого немає іншої радості, перед знанням про який немає іншого знання.
55. Нехай же зрозуміє він, що це Брахман, для тих, хто побачив його нема чого більше бачити, для тих, хто став ним, нема більше буття, для тих, хто дізнався про нього, нічого більше знати.

56. Нехай же зрозуміє він, що це Брахман, який наповнює [все] впоперек, зверху і знизу, [складається] з буття, думки і блаженства, недвоїстий, нескінченний, вічний, єдиний.
57. Нехай же зрозуміє він, що Брахман, який «не те», позбавлений образу, слугує метою веданти, недвоїстий, [складається] з нероздільного блаженства, єдиний.
58. Від нього, чия природа – нероздільне блаженство, Брахман та інші [божества] віднаходять частку блаженства і тією чи тією мірою бувають блаженними [у своїх] частках...
62. Пронизуючи зсередини і ззовні весь світ, висвітлюючи його, Брахман сяє сам, немов вогонь, [що охоплює] розпечену кулю заліза.
63. Брахман відмінний від світу; немає нічого, що не було б Брахманом. Якщо [щось] видається не Брахманом, це оманливе, немов міраж у пустелі.
64. Усе, що видно і чутно, то Брахман, і не інше. Пізнання суті – це Брахман, що [складається] з буття, думки, блаженства, недвоїстий...
68. Хто, залишивши справи, відданий в обителі своєму атману, що не залежить від країн світу, від місця, часу та решти [обставин], усюдисущий, відносить холод і [спеку], [приносить] вічну радість, незаплямований, той стає всезнаючим, усюдисущим, безсмертним...

Атмабодха, або Осягнення атмана (VIII-IX ст.)

Лао-цзи

- §5. Небу й землі не притаманне людинолюбство, вони надають усім істотам можливість жити власним життям. Досконаломудрому не притаманне людинолюбство, і він надає народові можливість жити власним життям.
- §7. Небо і земля – довговічні. Небо і земля довговічні, тому що вони існують не для себе.
Тому досконаломудрий ставить себе нижче інших, завдяки чому він опиняється попереду. Він нехтує своїм життям, і саме це є оберегом його життя. Чи не відбувається це тому, що він нехтує власними інтересами? Навпаки, (він діє) відповідно до своїх власних інтересів.
- §22. У давнину казали: «Збиткове стає досконалим, криве – прямим, порожнє – повним, старезне замінюється новим; прагнучи малого, досягаєш великого; прагнення отримати велике призводить до омани». Тому досконаломудрий керується цим повчанням, якому необхідно слідувати у Піднебесній. Досконаломудрий виходить не тільки з того, що бачить сам, тому може бачити ясно; він не вважає правим тільки себе, тому може володіти істиною; він не прославляє себе, тому має заслужену славу; він не возвеличує себе, тому він старший серед інших. Він нічому не протидіє, тому він непереможний у Піднебесній.
- §38. Людина з найвищим *де* не прагне робити добрі справи, тому вона добродійна; людина з низьким *де* не полишає (намірів) творити добрі справи, тому вона не добродійна; людина з найвищим *де* бездіяльна і здійснює недіяння; людина з низьким *де* діяльна, та її дії зумисні; той, кому притаманне найвище людинолюбство, діє, здійснююче недіяння; людина

найвищої справедливості діяльна, і її дії зумисні: людина, яка в усьому дотримується ритуалу, діє, (сподіваючись на взаємність). Якщо вона не зустрічає взаємності, вона вдається до покарання. Ось чому *де* з'являється тільки після втрати *дао*; людинолюбство – після втрати *де*; справедливість – після втрати людинолюбства; ритуал – після втрати справедливості. Ритуал – це ознака відсутності довіри і взаємності. (У ритуалі) – початок розбрату.

§64. Те, що спокійне, легко зберегти. Те, що ще не виявило ознак, легко спрямувати. Те, що ще слабке, легко розділити. Те, що дрібне, легко розсіяти. Дію треба розпочинати з того, чого ще немає. Наведення ладу слід починати тоді, коли ще не настала розруха. Бо велике дерево виростає з малого, дев'ятиповерхову вежу починають зводити зі жменьки землі, подорож у тисячу лі починається з одного кроку.

Хто діє – той зазнає поразки. Хто чимось володіє – загубить. Ось чому досконаломудрий є бездіяльним, і він не зазнає невдач. Він нічого не має і тому нічого не губить. Ті, хто, роблячи справи, квапляться досягти успіху, зазнають поразки. Хто обережно закінчує свою справу, подібно тому, як він її розпочав, у того завжди буде добробут. Ось чому досконаломудрий не має пристрасті, не цінує важкоздобуті предмети, вчиться у тих, хто не має знань, і прямує тим шляхом, яким пройшли інші. Він дотримується природності речей і не наважується (самовільно) діяти.

§67. ... Я маю три скарби, якими дуже важу: перший – це людинолюбство; другий – заощадливість; а третій полягає в тому, що я не маю права бути попереду інших. Я людинолюбний, тому можу стати хоробрим. Я ощадливий, тому можу стати щедрим. Я не смію бути попереду інших, тому можу стати розумним вождем.

§68. Розумний полководець не буває войовничим. Умілий воїн не буває гнівним. Той, хто вміє перемагати ворога, не нападає. Той, хто вміє правити людьми, не зневажає себе. Це я називаю *де*, яке уникає боротьби. Це сила в управлінні людьми. Це значить жити у відповідності до природи і давнього початку (*дао*).

§69. Воєнне мистецтво твердить: я не смію першим починати, я повинен очікувати. Я не смію виступати хоча б на вершок вперед, а відступаю на аршин назад. Це називається дією через недіяння, ударом без зусилля. У цьому випадку не буде ворога, і я зможу обходитись без солдатів. Немає лиха тяжчого, ніж недооцінювати суперника. Недооцінка суперника зашкодить моєму потаємному (*дао*).

§71. Хто, маючи знання, робить вигляд, що не знає, той найвищий поміж усіма. Хто, не маючи знань, робить вигляд, що знає, той хворий. Хто, будучи хворим, вважає себе хворим, той нехворий. Досконаломудрий не хворий. Будучи хворим, він вважає себе хворим, тому він не хворий.

§77. ...Небесне *дао* відбирає у багатих і віддає бідним те, що у них відібрано. Людське ж *дао* – навпаки. Воно відбирає у бідних і віддає багатим те, що відібрано. Хто може віддати іншим усе зайве? Це в змозі зробити тільки ті, які дотримуються *дао*. Тому досконаломудрий робить і не користується тим,

що зроблено, здійснює подвиги і себе не прославляє. Він благородний, бо у нього немає пристрастей.

§81. Правдиві слова не вишукані. Красиві слова не заслуговують на довіру. Добрий не є красномовним. Красномовний не може бути добрим. Той, хто знає, не переконує, а той, хто переконує, не знає...

Дао де цзин (III ст. до н.е.)

План

1. *Особливості виникнення філософії у Ст. Греції.*
2. *Класифікація досократичних шкіл і тенденції їх розвитку.*
3. *Давньогрецьке Просвітництво. Софісти і Сократ.*
4. *Афінська школа і класика античної філософії.*
5. *Порівняльна характеристика онтології Платона і Аристотеля.*
6. *Порівняльна характеристика гносеології Платона і Аристотеля.*
7. *Порівняльна характеристика соціально-політичних вчень Платона і Аристотеля.*
8. *Загальна характеристика елліністично-римської філософії.*

1. *Особливості виникнення філософії у Ст. Греції*

У Ст. Греції генеза філософії була викликана протистоянням суперечливої життєвої *строкатості* (географічної, міфорелігійної, політичної), що стала затуляти здобуту колись у міфах органічну цілісність світового космосу, і розвитку особистісного начала, що бралось саморуч визначати людську долю. «Першими ластівками» були теогонії й космогонії поетів Гомера, Гесіода та Алкмеона, які художньо впорядкували множину відомих грекам міфів та перемижували олімпійських богів із суто фізичними стихіями. «Другими ластівками» стали прозаїчні «паремії» та віршовані «гноми» Семи мудреців – незалежні від міфологічного переказу приписи щодо організації суспільства і власного життя у вигляді лаконічної авторської мудрості, що нагадує східні афоризми та заповіді: «Міри в усьому дотримуйся і справи свої роби вчасно» (Гесіод), «За достатку не бундючися, у скруті не принижуйся» (Клеобул), «Насолоди спливають, чесноти ж безсмертні» (Періандр), «Не чини іншим того, чого не бажаєш собі» (Піттак), «Більшість людей – погані» (Біант) «Про потаємне здогадуйся за тим, як воно виявляється» (Солон), «Мудріший за всіх час, бо він виявляє усе» (Фалес) і т.ін.

Продовженню цієї тенденції особливо сприяло «релігійне відродження» VI ст. до н.е., коли традиційна гомерівська Еллада сприймає фракійський культ Діоніса, сповідуваний орфіками. Останні на відміну від вибірних жерців олімпійських культів засновують постійні релігійні спільноти, які хоча й відкриті всім охочим, але вимагають посвяти й особливого екстатичного способу життя. Воно передбачає звільнення від рамок особи, коли виліт душі з тіла повертає їй власну *загальну* сутність і наділяє сенсами. У такий спосіб тепер звичайна людина отримує перспективу створювати наскрізні сценарії свого життя, покладати межі можливого і відтак відновлювати на більш масштабному рівні світову цілісність, на що дотепер були зугарні лише боги через їхні родинні зв'язки чи богоподібні герої через їхні подвиги.

У намаганнях пояснити підкладку цієї таємничої «загальної сутності», дехто з істориків вбачали в ній неусвідомлений вияв чогось більш прагматичного, що відбувалося в той самий час. Наприклад, перехід від общинно-родового до *рабовласницького* суспільного ладу супроводжувався спеціалізацією рабовласників на мовно-розумовій діяльності і нематеріальних критеріях оцінки дійсності. Вочевидь, не на пустому місці виникло похваляння софіста Горгія з однойменного діалогу Платона, що «якби в яке завгодно місто прибули оратор і лікар і якби в народному зібранні чи в будь-якому іншому почалася суперечка, кого з двох обрати лікарем, то на лікаря ніхто й глядіти не став, а вибрали б того, хто володіє словом, – варто б йому лише забажати»⁵. Така спеціалізація проектується з-поміж іншого й на міфорелігійні уявлення.

Відомий історик філософії М.К. Петров пов'язує готовність давніх греків узагальнювати з порядком їх розселення: колонізація віддалених земель з непередбачуваними господарськими умовами вимагала від індивіда бути всебічно розвиненим (*καλοκαγαθία*) і споряджатися передусім загальними знаннями «як взагалі», «що в принципі». Здатність до узагальнення уможливила раціональну й аргументовану риторику політичних та судових дебатів, які практикувалися в самовладних полісах Ст. Греції, де громадяни спільно і на рівних обговорювали суспільно значущі проблеми і приймали загальні рішення. Як свідчить славетна промова *Перікла*, який керував Афінами під час їх розквіту в V ст. до н.е., відкрите обговорення за допомогою виступів «за» і «проти» сприймалося як підготовка державних справ, що вимагала від усіх громадян обізнаності та терпимості і в результаті сприяла вшануванню осіб і законів як таких та їх взаємної відповідальності.

Окрім того, що республікансько-демократичний державний устрій став окремою цінністю Західної цивілізації, його політична риторика вважається прогресивними лекалами для правового, комерційного та наукового розуму. Наприклад, останній із «Семи мудреців» і перший з європейських філософів Фалес Мілетський відомий ще і як перший математик: хоча він запозичив під час своїх подорожей Сходом багато відомостей щодо розрахунків площ, кутів та пропорцій, після застосування до них своїх громадянських навичок узагальнення, критики та доведення йому вдалось отримати невідомі для того часу *форми наукового* мислення – аксіоми та теореми. Подібно до того як громадянський закон охоплював наявну множину інтересів, вони охоплювали множину фігур і задач, а відтак дозволяли суто теоретично виводити нове знання та оцінювати його якість незалежно від практики. Цю естафету підхопили Піфагор й Анаксагор, мало схожі на Фалеса в змісті філософствування, але такі ж громадяни типового давньогрецького полісу.

⁵ Платон Горгий; [пер. с древнегреч. С.П. Маркиша]. *Платон Собрание сочинений в 4-х т.* Москва: Мысль, 1990–1994. Т. 1. 1990. С. 477–574., с. 488.

Таким чином, запліднення міфології раціональним мисленням забезпечило можливість *уоглядного* відновлення з хаосу стійкого світового порядку (κόσμος) силами універсалізованого індивіда. Ця однина суб'єкта в перших проектах грецького філософствування відбилася у світоглядній інтуїції універсального впорядковуючого начала (ἀρχή). Коли філософи добирали в міфології *об'єктивні* елементи та докладали до них суто *природні* причини, ἀρχή набувало *матеріалістичного* вигляду («вода» Фалеса, «повітря» Анаксимена, «вогонь» Геракліта тощо). У випадках *естетичних* та *логічних* узагальнень міфології з'являлись ідеалістичні єдине «буття» Ксенофана, однорідне «число» Піфагора тощо.

2. Класифікація досократичних шкіл і тенденції їхнього розвитку

Спочатку у Ст. Греції світове першоначало (ἀρχή) уявлялося в спосіб, сумірний з людською повсякденністю, але вже третє покоління філософів перевело його в *мікроскопічні* масштаби, помножило й виокремило з нього й окрему керуючу ним інстанцію (табл. 4). При цьому всі теоретичні моделі вихідної інтуїції світової єдності зосереджувалися на *походженні* світу й методологічному принципі «множина в одному» (εν και πᾶν).

Табл. 4. Класифікація світових першоначал у досократичних школах філософії

Макрокосмологічний період			
Мілетська школа <i>вода, апейрон, повітря</i>	що є архе? спільний <i>наочний субстрат</i> речей		Піфагорійський союз <i>число</i>
	<i>якісна речовина</i>	<i>кількісний простір</i>	
Ефеська школа <i>вогонь</i>	як архе визначає світ? спільний <i>якісний закон</i> речей		Елейська школа <i>буття</i>
	<i>мінлива причина</i>	<i>незмінна субстанція</i>	
	<i>відкриття логічності руху</i>	<i>викриття ілюзорності руху</i>	
Мікрокосмологічний період			
Емпедокл, Анаксагор <i>вогонь, вода, повітря, земля, Любов, Ворожнеча, гомеомерії, Нус</i>	що є архе? елементарні стихії, у яких збігаються субстрат і форма, речовина і порядок, зміст і принцип		Школа атомістів <i>атоми, закони</i>
	<i>якісно різні</i>	<i>кількісно-фігуративно різні</i>	
	як архе визначає світ? окремий <i>принцип руху</i> (поєднання, роз'єднання) елементів		
	<i>духовні цілі</i>	<i>матеріальні причини</i>	

Попри всі відмінності між різними варіантами архе в них помітне спільне звернення до *природ(и)* як незнищенної та невикривляної основи, з якої народжується решта проявів речей світу, не випадково більшість досократиків свій головний твір називали «Про природу» (Περὶ φύσεως). «Поняття “архе” має

вихідний смисл управління, влади, що складала раніш прерогативу богів, а звернення до природних стихій як “начал світобудови” свідчить про перенесення на них потужного заряду креаційних потенцій»⁶. Наслідуючи всеохопність та внутрішню самодостатність природ(и), філософські міркування набувають *систематичності* та *виводимості* одне з одного, тому стають арбітром девальвованих родових настанов («за природою», а не «за встановленням»), тоді як лаконічна мудрість «Семи мудреців» виявляє у своїй множині суперечливість. Про це свідчить, наприклад, притча нібито про Сократа, де молодий ремісник спитав його поради щодо одруження – одружуватись чи й далі парубкувати – і отримав відповідь, мовляв, як не вчиниш, усе одно потім пожалкуєш.

Протиставлення природного й людського ще не відбулося: у досократиків (а за їх зразком у багатьох європейських філософів) чотири стихії – води, повітря, вогню, землі – становлять не лише фізико-хімічний арсенал природничих уявлень на вихідному чи похідному етапі їх космогонії, а й на рівних з ідеальними «нусом», «любов’ю» тощо визначають *семантичні рамки* мислення. Адже кожне з уцілілих після раціональної критики архе пояснює світ у якомусь одному сенсі – «що?» у мілетців і піфагорійців, «як?» у Геракліта і Парменіда, «звідки?» й «куди?» у Анаксагора і Емпедокла, «чому?» у Демокріта...

3. Давньогрецьке Просвітництво. Софісти і Сократ

У V ст. до н.е. змінюється економічний, політичний та культурний ландшафт Ст. Греції: унаслідок грецько-перських війн було переглянуто сфери впливу та зламані зразки життєдіяльності («традиції предків»). Зокрема, із множини полісів виокремлюються лідери (гегемони), які стають центрами життя та рішень. Тут (передусім в Афінах) перетинаються шляхи годованців досократичних шкіл, що швидко вплинуло на зміст їх філософствування. Нове покоління філософів – «софісти» – навикається в усіх регіональних версіях першоначал (ἀρχή) та раціональних прийомах їх обґрунтування, проте це різноманіття (плюралізм) ніби повертало думку у вихідну точку *передфілософської* мудрості гном та паремій.

Нові спроби світоглядного узагальнення чи ієрархізування філософських аргументів виявилися недостовірними: відновлення бажаного космосу грішили особистими вподобаннями. Тому в онтології встановилося затишся для з’ясування, яку природну норму мислення (νομος) затуляють ці вподобання, щоб на її основі вибракувати хибні не-природні версії космології. Однак пауза затягнулася, бо умовності суспільного оточення (τεσις) передалися не лише процесу мислення, а і його змісту: природні першоначала теж почали сприйматись як людські винаходи, хоча й більш фундаментальні, якими вибірково можна підперти ту чи ту аргументацію щодо справ суспільних. Не ἀρχή, а *Людина* визначає міру речей – проголошує славетний софіст Протагор,

⁶ Драч Г.В. Рождение античной философии и начало антропологической проблематики. Ростов-на-Дону, 2001. 487 с., с. 443.

маючи на увазі, що *побудова* знання не залежить від змісту, а лише від його «будівельника».

Як видно, ідеться про людину обізнану (*πολύθεία*), яка визначає нову *форму* філософствування: відтепер теоретичне вчення переводиться в практичне навчання, філософія як світогляд – у філософію як навчальну дисципліну. Відтак у софістиці увесь плин та різноманіття речей упорядковуються не стільки екзистенційним переживанням окремої особи – інтуїтивним резонансом її мікрокосму зі світовим макрокосмом, – скільки шкільною програмою чи політичною кон'юнктурою.

Свобода від онтологічного кореня дозволила софістам експериментувати зі своїми проектами суспільного життя, виконуючи тим самим головну функцію Просвітництва – за умов *кризи* традиційних способів життєдіяльності та соціальних інституцій вилучати з традиції застарілі регресивні форми (як, наприклад, станові привілеї чи традиційні культу) засобами досвідного релятивізму та розумового скептицизму, до яких слід прилучити широкі кола носіїв традиції. На цьому шляху софісти створили аналогічний до натурфілософського спектру досократиків спектр можливих пояснень *людського* (антропології, гносеології, моралі, права, релігії, держави), щоразу добираючи до динамічної множини суспільних умовностей спільний знаменник природної норми. Наприклад, Каллікл обґрунтовував тезу, що громадські *законоположення* не тривкі, якщо під ними не лежить природне право сильного нав'язувати свою волю в загальній формі – для багатьох і надовго. Згідно з Критієм, за доброю мораллю стоять такі договірні правила, які приладнують до даних умов природні еґоїстичні потяги отримувати задоволення й уникати страждань. Горгій же закликав замість об'єктивної істини говорити про суб'єктивну *гадку*, що єдино здатна відображати природний стан речей: ««...» ніщо не існує; «...» якщо (дещо) й існує, то воно непізнаване для людини; «...» якщо воно й пізнаване, то все ж принаймні воно не передаване та пояснюване для ближнього»⁷.

З іншого боку, уже в *другому поколінні* софістів (з 20-х рр. V ст. до н.е.) широта практичного застосування вилучила з філософствування його предмет і цілі, залишивши самі лише *засоби* – прийоми доведення або спростування на вибір, які з рівним успіхом стали застосовувати і до застарілої, і до актуальної традиції (як до *τεστis*, так і до *νομος*). У такому вигляді філософія софістів набула сумнівної слави як «софістика», однак стала затребуваною серед молодих кар'єристів, які жадали навчитися «не того, *що* говорити, а того, *як* говорити», аби «найслабкіші аргументи робити сильними». Наприклад, навчений у софістиці політик-пройда може захищатися таким міркуванням: якщо людина збрехала, то її слова не відповідають дійсності, але те, що вона збрехала, відповідає дійсності; отже брехня – це і відповідність, і невідповідність дійсності, тож в кожній брехні є доля істини і навпаки...

Загалом, софісти експлуатували наївність своїх сучасників і, зрештою, затагли їх до суспільної кризи, однак у філософському плані встигли відкрити

⁷ Маковельский А. Софисты (Выпуск первый). Баку: Изд. НКП АССР, 1940. 48 с., с. 30

можливість позірності, удаваності, небуття. У такий спосіб від супротивного намацувалися «правила гри» мовлення й мислення, які згодом стали основою окремих наук – риторики й логіки. Проте ще до їх оформлення «погані приклади» софістів допомогли одному мудрецю вийти на природну норму мислення, а його послідовникам – повернути філософію на тракт онтології. Ідеться про Сократа, Платона й Аристотеля, які склали в античній філософії класичну вчительсько-учнівську династію.

По суті, Сократ не підтримував Просвітницького руху, задовольняючись споконвічними *традиціями*: те, що вони перебувають у кризі, означає необхідність їх *відновлення*, а не *оновлення*. Образно кажучи, у розворушеному людському мурашнику софісти принаджували новими ходами і свободою пересування, тоді як Сократ закликав до загального плану ходів, щоб усі змогли переконатись у доцільності будови «мурашника» і віднайти в ньому своє місце (приблизно так, як це сталося в попереднього покоління афінян перед загрозою перської навали).

Сократа часто бачили в оточенні слухачів, яких сприймали за його учнів, тому не надто відрізняли від софістів, точніше, відрізняли в гірший бік. Якщо софістів-базікал афіняни сприймали поблажливо, навіть коли ті добалакувалися до того, що боги існують настільки, наскільки в них вірять, то серйозність намірів Сократа викликала в них станове занепокоєння. Зрештою, воно було оформлено в судове звинувачення, що він зазіхає на традицію предків і псує молоде покоління. Очевидно, попри зникаючу шану до традиції предків довіра до людського розуму, якого не дуже відрізняли від мовлення, була ще меншою.

А проте, за Сократом, розум потрібен для особистого (пере)усвідомлення традиції, проте не через абстрактні вправління в усіляких *філософіях*. Вони не лише зайві, а й шкідливі: той, хто їх викладає без належної мети, за висловом Сократа, торгує істиною оптом і вроздріб. Він наполягає на вкоріненості знання в *особі*. Але ця особа – не надміру освічений індивідуаліст, як у софістів, а громадівець.

Громадське життя породжує дещо об'єднуюче (*λειτουργία*): у матеріальному плані це предмети спільного створення та користування (мури, дороги, театри, храми, ринки, суди тощо), в ідеальному – *загальне* знання (словесно-граматичне, економічне, правове, моральне, релігійне, філософське...), яке на рівні індивідуального життя набуває або *абстрактного* безстороннього (гадка), або *конкретного* особистісного (думка) вигляду. Особа, яка випадає із суспільного цілого, утрачає інтуїцію загального. Тоді власна гадка щодо граматики чи значення слів буде просто помилкою; щодо вимог – несправедливістю; щодо ставлення – злом; щодо заповідей – ерессю, щодо мудрості – софістикою. І навпаки, та особа, яка вправляється в загальному, набуває інтуїцію суспільних відносин, стаючи грамотною, корисною, доброю, благочестивою та розважливою. Оскільки з-поміж загального знання найбільш уживаними видаються *уявлення* про добро, зло, належне, справедливе, нице тощо, сократівським наміром стало навернення до об'єднуючої традиції через їх раціоналізацію (рис. 5). У XIX ст. Г. Гегель назве це винайденням «моралі»

на додаток до «доброзвичайності», а в наш час концепцію Сократа називають «етичним раціоналізмом».

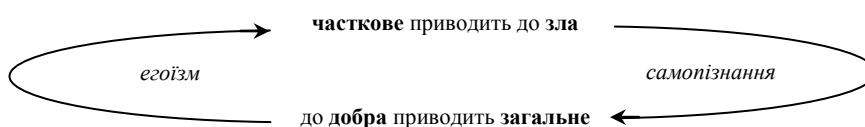


Рис. 5. Схема етичного раціоналізму Сократа

На фоні просвітницького призвичаювання філософії до навчальних форм зазначена раціоналізація моралі асоціюється з досвідною гадкою ($\delta\acute{o}\xi\alpha$) і більше підходить софістам. У Сократа йдеться про вдосконалення знання моралі, засноване на розумі, тобто насправді про *самоосвіту*. «Сократ повністю погоджувався із софістами в тому, що рівень доброчесності можна підвищити силою “вчителів та учіння”, але якщо софісти вважали, що доброчесності можна вчити більш чи менш напряду, Сократ бачив доброчесність як підсумок відкриття істин і дотримувався думки, що людей можна і слід учити мистецтву здобуття знання»⁸.

Справа в тому, що загальна форма будь-чого (зокрема, й моралі) поза межами суспільно діючої особи – у текстах, планах, правилах і т.ін. – може існувати лише *віртуально*, відтак у старательських лотках асоціальних учнів залишатиметься лише частковий абстрактний зміст гадки, що відповідає семантичному рівню доброчесності. Звідси парадоксальне щодо гасла «*Пізнай себе!*» інше сократівське гасло «*я знаю, що нічого не знаю*», яке протиставляє експліцитним шкільному знанню або частковому досвіду його екзистенційне переживання як *інтуїцію* загального. Сам Сократ пояснював її як *вроджене* – коли вже його не під силу створити самотужки, – спільне загальне, проте *нерозгорнуте* в синтаксисі знання.

Сумний же парадокс полягає в тому, що афіняни такі розумові інтуїції не розгортають, натомість користуються окремими гадками, здобуваючи їх у чуттєво-досвідний спосіб. Так виявляється вигідніше: у будь-якій ситуації можна обрати ту точку зору, яка на даний момент надає правоти; коли ж знати загальне поняття, то деякі ситуації однозначно оцінюватимуться як правочинні, а деякі – навпаки. Наприклад, для політика-пройди визнання загальних принципів означатиме можливість одного разу бути викритим.

Для сина повитухи, яким був Сократ, стан афінян нагадував якусь заколисану вагітність, яку слід пожвавити і довести до родів. У цьому полягав винайдений ним метод «майєвтики» (від грец. родопоміч) – розгорнути інтуїцію загального в понятійне знання. В уяві ж його послідовників виникала інша метафора – полювання електричного вугра, який спочатку паралізує, а вже потім ласує жертвою. «Враження струмом» символізує тут *спростування* сповідуваної опонентом Сократа гадки – за обоюсторонньою згодою і без звичних для тодішніх афінян софістичних фокусів, а отже зі щирою реакцією спантеличення й щирою допомогою в його подоланні. Оскільки гадка може

⁸ де Боно Э. Параллельное мышление. От сократовского мышления к дебоновскому; [пер. с англ. П. Л. Самсонова]. Минск : «Попурри», 2007. 320 с., с. 87

уявити лише свою протилежність, цей етап методу за прикладом багатьох досократиків згодом назвали «діалектичним» (букв. з грец. «подвійного прочитання»): він також підносить над вихідними крайнощами і наводить ризикливу гадку на певне узагальнення. Але в Сократа цей процес *нескінченний*, так що в тривалому діалозі опонент втомлюється від примножування гадки і починає поділяти сократівське гасло «*Я знаю, що нічого не знаю*». Враховуючи, що контрприкладі зазвичай добиралися контрастні й іронічні, після такого мало хто продовжував бесіду із Сократом. Звідси і його недобра слава, яку він образно пояснював своєю роллю «гедзя, що діймає зледащілого афінського коня».

«Ласування жертвою» надалі полягало в реалізації гасла «Пізнай себе!» і розгортанні інтуїції загального, що завершувалось *дефініцією* даного поняття, яка надалі мала надавати «імунітет» проти софізмів. Наприклад, «справедливість», зрештою, означала підпорядкування життя правильним законам, тобто тим, які, приділяючи кожному своє за достойністю, забезпечують рівність у співжитті й загальне благо. Уявлялось, що після такого визначення будь-які маніпуляції «справедливістю» були безсилі, оскільки у своїх підступних висновках щось та й порушували в дефініції. Аналогічні бесіди про «здоров'я», «ум», «красу», «багатство», «славу»... також підводили до дефініцій, що перехрещуються між собою.

Імовірно, Сократ застосовував весь цей метод і до себе, але як людина свого часу ще не міг його усвідомити у вигляді *внутрішнього* діалогу із самим собою, уявляючи натомість, ніби до нього звертається сторонній демон, що відхиляє від неправильних рішень. Ще менше він міг усвідомити роль культури як незалежного від живих осіб загального досвіду, тому записи його дефініцій (як і всі інші види текстів) мали в його очах невисоку цінність – не більше як нотатки для пам'яті.

4. *Афінська школа і класика античної філософії*

Ураховуючи новизну та силу його метафор, сократівське вчення мало перспективу подальшого розвитку, однак надзвичайно суворий судовий вирок Сократу передався і його «учням», які залишили Афіни і продовжили вчення нарізно (хоча з часом дехто повернувся). Трагічна несправедливість страти *найморальнішої* людини за *аморальність* склала спільний мотив філософствування в цих «малих сократичних школах»: як за формальної правильності закону углядіти та запобігти його спотвореному застосуванню? Для Антисфена, Арістіпа, Федона, Евкліда та Платона було очевидним, що таке стається за *аморальної* дисгармонії закону й громадян, коли їхнє приватне видається за спільне або спільне розмінюється на приватне. Відтак властивості людини, пов'язані з *взаєминами*, повинні мати не лише *загальнозначущий* характер, на чому наголошував Сократ, а й *внутрішній критерій*. У *кіничній школі* Антисфена ним стала критична розсудливість (*ἀδιάφορα*), що пересвідчувала моральність критерієм самообмеження потреб природним рівнем. У *кіренській школі* Арістіпа – похідне від об'єктивних тілесних станів *переживання* (*πάθος*), що пересвідчувало моральність критерієм насолоди. В

Академії Платона – розумова інтуїція загального (ιδέα), що розширювалась із суспільної галузі на загальноприродну, аби не залишилося сфер без навичок загально-поняттєвого мислення, звідки дотепер і живились зазначені часткові спотворення.

Буквальна реалізація платонівського проекту передбачала тотальну *просвіту* в державі (тоді як інші філософські школи залишалися «клубами за інтересом»). Після невдалих пошуків «полігону» для її здійснення Платон заходився виховати собі однодумців у *власному* навчальному закладі нового типу – з елітарним призначенням та всебічною освітою. Для організації її навчального змісту довелося:

- систематизувати вчення багатьох попередників;
- виробити в спільному знаменнику універсальні категорії (ιδέα), принципи (μέθεξις), методи (συνάγω);
- охопити в такий спосіб думкою мало не всі предметні галузі – космологію, богослов'я, онтологію, гносеологію, соціальну філософію, фізику, математику;
- з'єднати в освітньому процесі актуальні наукові проблеми з особистою мотивацією.

Якщо інші сократівські школи розробляли філософію як мистецтво *індивідуального* життя і тому знайшли продовження лише в наступній еллінсько-римській добі, то «академічна» – стала *класикою* і принаймні до XVI ст. була зразком для наслідування багатьох інтелектуалів.

Визначальною рисою античного світогляду вважається *космоцентризм* як принцип зв'язання будь-чого із загальносвітовим порядком (космосом), оскільки той є джерелом причин («душевність») і цілей («розумність») і при цьому є божественним, об'єктивним та непохитним. У найпростішому випадку йшлося про наслідування видимого циклізму небесних рухів, але *весь* масштаб і глибина космосу осягається умоглядом. Якщо досократики розкривали *космос в природі* за допомогою коду першоначала, з тим щоб надалі зв'язати з ним людське життя, а софістам і кінікам чи киренцям легше було углядіти *космос в людині* за допомогою коду закону й проектувати його на природу, то Платон та Аристотель ототожнюють форми першого та другого. «Буття ж саме по собі приписується усьому тому, що позначається через форми категоріального висловлювання, бо скількома способами робляться ці висловлювання, у стількох же сенсах позначається буття»⁹.

За аристотелівським прецедентом, подальше філософствування, що висновувало про предмети мислення з самого мислення (синтаксису категорій), набуло назви «метафізика» (хоча сам Аристотель називав її «першою філософією»). Ураховуючи відсутність часового критерію в суто синтаксичній частині світогляду, така філософія переосмислила проблему світового першоначала як пошук *вихідних засновків*, від яких можна було б переходити до будь-яких похідних питань. Таким чином, те, що в Сократа було фіналом міркувань (дефініція загальної ідеї), у його послідовників стає їхньою точкою

⁹ Аристотель *Метафізика* Аристотель. Сочинения в 4-х т.: [пер. с древнегреч.]. Москва : Мысль 1976 – 1981. Т. 1. 1976. С. 63–367., с. 156.

відліку; те, що в Сократа було інструментом міркувань (діалектика сходження до дефініції), у його послідовників стає структурою реальності; те, до чого Сократ вдавався як до вимушеного заходу для актуалізації суспільного (раціональні міркування), у його послідовників стає умовою існування будь-якої цілісності.

Оскільки платонівська «ідея» (ιδέα) синтезує в собі зміст попередніх категорій (архе, буття, тезис і номос), добираючи з кожної з них переваги, було б помилковим сприймати її в матеріалістичній чи ідеалістичній абстракції – як спільний знаменник певної множини речей (подій) або як первісний зразок для такої множини. В «ідеї» треба впізнати позбавлене інтуїтивності сократівське загальне, відтак це те, що організує множину речей, аналогічно до того як моральна чеснота організує множину людей. Так само як у Сократа за умов суспільної кризи загальне може відновлюватись з боку рефлексуючої особи, у Платона за умов ницого «світу речей» «ідея» може відновлюватися через своїх досконалих представників. Тоді вони слугують «первісним» ідеалістичним (естетичним, моральним та епістемологічним) зразком (εἶδος) для особи, що має завдання дістатися такого ж онтологічного рівня. Лише з його висоти «ідею» можна вбачати в речах, розуміючи, таким чином, речі *доцільно* (як «сущє»), а самому жити *щасливо*.

І так само як у Сократа просвітництво різними доброзвичайностями обертається або нескінченістю їх узагальнення або софістичним *штукарством* ними (підміною, протиставленням, ситуативною вибірковістю), у Платона вторинне матеріалістичне виокремлення «ідей» з множини збиткових речей (подій) призводить до вельми сумнівних понять: множина може бути неповна, нерепрезентативна або суперечлива, а головне – так і не вести до омріяної *спільності* та єдності (ἕν) думок і чеснот. Адже множина ідей, своєю чергою, також організовується у вищу цілісність під егідою ідеї *блага* (ἀγαθόν). Так само як око бачить речі у світлі Сонця, ум бачить ідеї у світлі блага: «без неї [ідеї блага] <...> ніщо не слугуватиме нам на користь, навіть якщо у нас буде максимум відомостей про все інше: це все одно як придбати собі якусь річ, не гадаючи про благо, яке вона нестиме»¹⁰. Це особливо помітно, якщо за приклад «ідеї» взяти якийсь суспільний закон.

Аристотелівське вчення виходить не із загальної «ідеї», а з її досконалих представників, що відрізняються від решти речей не ступенево, а *рушійно*: усі речі певної множини мають однакову вічну «форму» (εἶδος, μορφή), що відповідає їх спільному знаменнику (поняттю), а досконалі представники лише повністю актуалізують (ενέρχεια) цю форму з можливостей (δύναμις) «матерії» (ὕλη), що відповідає їх вихідній суміші загальних та одиничних, істотних та несуттєвих властивостей (чуттю). Наприклад, «форма» всіх сокир полягатиме в розколюванні, а «матерія» – у видовженості ручки, кутастості та гостроті насадки, гладкості та твердості матеріалу. Утім кожна річ попри свою самостійність усе ж входить до світового цілого, форма якого – Ум-

¹⁰ Платон Государство Платон Собрание сочинений в 4-х т.: [пер. с древнегреч.]. Платон. Москва: Мысль, 1990 – 1994. Т. 3. 1994. С. 79–420., с. 286

першодвигун, а зв'язкові – *дія* та *мета*, які разом із *формою* та *матерією* становлять повний перелік природного *спричинення* (рис. 6). Тому, коли Аристотель звертається до загального масштабу, цілі множини речей (види) організуються все ж ієрархічно: між полюсами чистої «першої» матерії (мертвої тілесності) і чистої форми (безсмертного «активного Ума (Нуса)») кожен вид стає формою (*μορφή*) для нижчого і матерією (*ύλη*) – для вищого виду. Наприклад, стихія води є формою для землі і матерією для повітря.

Уся аристотелівська система балансу матерії і форми в наш час отримала назву «гілеоморфізму» і образно уявляється як природний ланцюг, де у висхідному напрямі передаються можливості матеріального субстрату, а в низхідному – енергія доцільного руху від чистої форми верховного божественного *Ума-першодвигуна*. Незважаючи на те, що останній є цілковито нематеріальним, мірою висхідного оформлення матерії речі збагачуються й абстрактними, і чуттєвими властивостями.

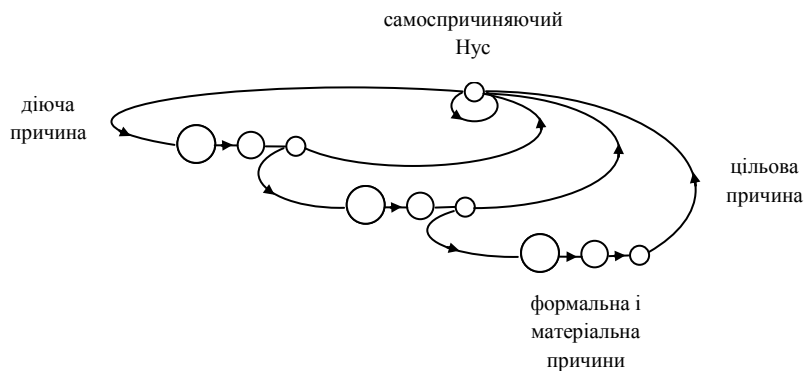


Рис. 6. Схема природного спричинення, за Аристотелем

5. Порівняльна характеристика онтології Платона і Аристотеля

Платонівське вчення про буття представлено в «Парменіді», «Теететі», «Софісті», «Політику», «Філебі», «Тімеї», які були написані в різні періоди життя автора і тому містять деякі суперечності. Аристотелівська ж онтологія більш однозначна, хоча «Метафізика», де вона викладена, є учнівською компіляцією творів і лекцій цього автора. Так чи так, відмінності онтологій Платон і його учня Аристотеля зосереджені довкола їхньої славнозвісної «суперечки про ідеї».

Платон обстоює *ідеалізм* елеатського кшталту, що протиставляє мінливому і множинному небуттю незмінне буття – «ідеї». Як об'єктивовані поняття вони взаємно логічно («діалектично») визначаються і становлять ієрархічну систему вищого «світу ідей»:

- Єдине Благо;
- моральні властивості (мужності, відданості...);
- родові математичні об'єкти (кола, кулі...);
- естетичні речові властивості (твердості, червоності...);
- живі і неживі істоти (людини, корови, дерева...);
- стихії (вогню, води...).

Реальність цього «занебесного» світу абсолютна – існує в собі і через себе, – натомість чуттєво-речовий рівень світу є лише його відображенням («тінню»). Він недостатньо певний, стійкий і несуперечливий, щоб заслуговувати на власне буття і лише причетний (*μέθεξις*) в бутті розумово-ідейного рівня, наприклад, якась окрема річ є красивою, лише тому, що вона причетна до «ідеї Краси»; якась дія є доброю, бо вона бере участь в «ідеї добра». Між усіма цими рівнями є гносеологічно навантажена *ієрархія* реальностей, змальована в знаменитому платонівському «міфі про печеру» (з діалогу «Держава») як шлях від «тіней» до «сонячного вогню» Блага: в одному напрямі вона накопичує буття, в іншому – опосередковує.

За Аристотелем, детальне вивчення «тіней ідей» (бл. 500 видів флори і фауни) свідчить про незрозумілу вигадливість «тінеутворення» або ж примушує перевантажувати «піраміду» ідей. Якби ідеї існували окремо, що завадило б облудно відносити ті самі речі до геть різних ідей, і навпаки? Довелося б додавати ще щось «третє», що регулюватиме «причетність» речей, але це заводить думку в нескінченість. Наприклад, для ідентифікації істоти як людини потрібна ідея третьої людини, що містить ознаки і цієї окремої істоти, і загальної ідеї людини, а якщо це застосовувати більше як один раз, то й «четвертої» і т.д. Коли ж розв'язувати цю проблему через божественну постать «занебесного» Футурга чи Деміурга, які в пізнього Платона творять чи то формують усю сферу космосу, утрачає сенс залежність і наслідування речами своїх вищих прототипів.

Між тим, коли вже ідеї завжди мають утілення, у чистому вигляді вони можуть існувати лише в мисленні – як загальні («вторинні») сутності («форми»). А спостережуване в природі дійсне вдосконалення (рух) речей свідчить не лише про наслідування ними власної «форми», а й про присутність її в речі як суттєвого рухаючого в явленому рухомому. Тоді «причетування» набуває *фізичного* сенсу делегування індивідуальній речі *фундаментального* руху, що обмежує її властивості відповідно до її апріорного місця (формальна причина) та призначення (цільова), під впливом *функціонального* матеріального та діючого спричинення, що дозволяє переосмислити *рівні* буття як *етапи*.

Спільною платформою онтології вчителя й учня є антична інтуїція світу як *космосу* – ієрархії досконалих незмінних загальних першоначал буття, їхньої симетричної модифікації в загальних положеннях моралі і логіки та конкретизації в певні речі через обмеження можливостей матерії. Також обидва класики *заперечують матеріалізм атомістів*: Платон на підставі *доцільності* природних речей, Аристотель – їхньої *якісної* своєрідності. За винятком нікчемного та хворобливого (на зразок сміття або шторму), стверджує Платон, виникнення речей майже ніколи не буває «самим по собі». Якщо до того ж виключити окреме та штучне (на зразок Афін або скульптури «Дискобола»), *відтворюваність* речей свідчить про існування вічної вихідної матриці (*ката φύσιν*) для їхньої доцільної гармонії. Аристотель же обстоює неможливість звести всі природні рухи до переміщення суто матеріальних елементів речей. Найдріб'язковіше розбирання речей не дає ані аморфної нейтральної матерії, ані формуючих її ідей: певні речі складаються чи переходять в інші *певні* речі,

тому вони і є справжньою реальністю. А власне «ідеї» («форми») і матерія отримуються лише подумки як похідні від індивідуальних чуттєво сприйманих сутностей (οὐσία).

6. Порівняльна характеристика гносеології Платона й Аристотеля

Не все пізнається в однаковий спосіб, отже якщо в різних світоглядах номенклатура і статус *реальності* помітно різняться, це має позначитись і на тому, як вона пізнається та чи можна це перевірити. Платонівське вчення про пізнання, виокремлюване в «Меноні», «Кратилі», «Федоні», «Теететі», VII книзі «Держави», й аристотелівське, представлене в добірці «Органону», «Метафізиці», «Про душу» в загальному плані протиставляють одне одному як раціоналістичне й емпіричне.

Стосовно Платона це означає заперечення чуттєвого досвіду на користь розумових міркувань із таких причин:

- вторинність речей свідчить і про вторинність емпіричного шляху пізнання речей як вторинність множини «тіней» відносно однини їх оригіналу, наприклад, кільце, обруч, місячний диск самі по собі є сприйнятими лише завдяки їх причетності «ідеї» Кола;

- вторинність речей дається взнаки у їхній мінливості, а множинність – у їхніх альтернативних недосконалостях;

- проголошення істини стосовно чуттєвих речей веде до внутрішніх суперечностей і софістичного релятивізму;

- досвідні узагальнення взагалі безмістовні, так само як безпорадні підрахунки в'язі халдейського рукопису для того, хто намагається його прочитати, не знаючи халдейської мови.

Платон розгортає сократівське гасло «Пізнай самого себе» в опис *вроджених* умов пізнання, що уможлиблюють будь-який досвід і забезпечують його пересвідчення. Підкріплюючи сократизм піфагорійським міфом про переселення душ (μετεμψύχωσης), він певен того, що людина інтуїтивно володіє розумово *пов'язаними* ідеями, що піддаються пригадуванню (ανάμνησις) за допомогою методу діалектики. Матеріалізовані (опросторені) ерзаци діалектики – математика, астрономія та музика. Наприклад, у «Меноні» малий раб, нічого не знаючи з математики, під впливом апоретичних питань Сократа вдався до простого міркування і відкрив геометричне подвоєння квадрата, тобто «пригадав» знання, що «зберігалися» в його душі ще до народження. Щоправда, якість отриманих висновків тут не найвища, оскільки задіюється не діалектичний розум (νοησις), а розсудок (διανοια), що має вихід як на чисте й самототожне, так і на чуттєве.

Аристотель намагається переорієнтувати гносеологію свого вчителя з належного на *сущє* зі збереженням *понятійного* інструментарію пізнання. Чуттєве пізнання в нього є первинним і спрямованим на буття конкретних речей («первинних сутностей») у такому порядку: відчуття → уявлення → досвід (посилений пам'яттю) → мистецтво (τεχνη) → наука (ἐπιστήμη). На останньому етапі загальні поняття науки мають корегувати вихідне пізнання, бо відчуття здатні свідчити лише про *частини* речі, отримані каналами органів

чуття, а подальше відновлення цілої «первинної сутності» в уявленнях людського серця лише ймовірно істинне (δόξα). Помилкам і призначені запобігати зустрічні *розумно-наукові зразки* («вторинні сутності», або «форми») речей та логіка родо-видових зв'язків між ними. У такий спосіб відбувається *причинне* дедуктивне пояснення активним «духовним» розумом (νοῦς παλοῦν) того, що спочатку було сприйнято пасивним «тілесним» розсудком (νοῦς παθητικός) спонтанно та індуктивно.

Звідки ж вони беруться – ці зразки? Відповідно до гілеоморфізму Аристотеля, окрім Бога та природи, де вони існують *актуально* як сутності буття, «форми» існують *потенційно* в душі. І ті, і ті тотожні як причини створюваних речей і засновки міркування про них та перебувають у тих самих відношеннях: міри руху в природі дорівнюють логіці дедуктивного виведення. До того ж синтаксис останніх має доказовий та загальнозначущий вигляд, наприклад, силогізм, за допомогою якого Аристотель доводив зухвалому царевичу Олександрові Македонському, що той колись помре, як звичайна людина:

M	—	P	Всі люди є смертними
S	—	M	Олександр є людиною
S	—	P	Отже, Олександр є смертним

Відтак можливе інтуїтивне знання передує дійсному свідомому процесу пізнання, проте по-платонівськи обмежувати мислення суто розумовим (теоретичним) рівнем «форм» означало б отримувати достовірні, але тривіальні висновки. За Аристотелем, розум черпає з чуттєвого досвіду так само, як чуття черпають з реальності, а пізнання, зрештою, має втілюватись у конкретні доцільні дії.

Утім зазначена вище *спільна* платформа платонівської й аристотелівської *онтологій* передалась і їхнім *теоріям пізнання* як спільні гносеологічні принципи:

- завдання філософії – пізнавати буття;
- речі мінливі і дають недостовірне чуттєве знання, «ідеї» («форми») незмінні і дають достовірне понятійне знання;
- людини є носієм буття, тому між структурою пізнання (суб'єктивною логікою) і ієрархією буття (об'єктивною логікою) існує відповідність;
- правильне пізнання як основна функція душі здійснюється через загальне поняття (ἐπιστήμη), що виражає сутність речі, а спосіб поєднання понять відповідає розумній організації космосу.

7. Порівняльна характеристика соціально-політичних учень Платона й Аристотеля

Політичні вчення давньогрецької класики, що охоплювали як власне теорії державних устроїв, так і принципи суспільного життя взагалі (причини походження людських спільнот, моральні засади суспільного життя, роль окремої людини в державі та ін.), привертали величезну увагу Платона. Він присвятив їм не менше половини своїх творів (серед них знамениті «Держава», «Закони») та тричі намагався втілити їх на практиці (у сіракузьких тиранів

Діонісія Старшого й Молодшого). Хоча його підсумкова модель ідеальної держави відрізняється винятковою узгодженістю між природою людей і влаштуванням їхньої спільноти, уже Аристотель оцінював її як нездійсненну, а сьогодні її часто називають утопічною. Ідеться про те, що вище *Благо*, до якого сходяться всі ниточки в платонівській онтології й гносеології, тут, у моделі держави, виступає як *загальнодержавний* інтерес, якому мають підпорядковуватись усі приватні.

Уважається, що Платона надихав успішний зразок подібного законодавства в сусідній процвітаючій Спарті, де регламентувалися не лише політичні та економічні, а й усі інші відносини (професії, шлюби, мистецтво, одяг тощо). Платон наводить до нього *теоретичне* обґрунтування: як і людська душа, держава має три основні частини (функції), і кожна людина повинна посісти те місце в суспільстві, яке відповідає визначальній частині (функції) її душі. Так виокремлюються суспільні стани *керманичів*, у яких панує розумова частина душі, *стражів*, яких веде шляхетне почуття відваги, і *годувальників*, які підвладні низькій пристрасті жадання. У кожному із цих станів людська праця до душі, а не за вигодою чи престижем, забезпечить і особисте задоволення, і суспільну користь.

Визначення природної психологічно-професійної спеціалізації кожної людини здійснюється в Платона через освітню систему, де учні виявляють неоднаковий хист до різних предметів. А в дорослому житті складена в такий спосіб суспільна організація і пряма влада керманичів підкріплюється частковими законами, що запобігають зловживанню станами своїм положенням (заборона приватної власності для керманичів, дозвіл на спільні родини для стражів, зважування податкового тягаря для годувальників і т.ін.). Інакше суспільні стани починають зсуватися і змішуватися, і виникають форми державного устрою, у яких загальні цілі (закони) визначаються тими, хто *не* здатен до загального мислення:

- *тимократія* шанолюбців;
- *олігархія* здирників;
- *демократія* розпусників;
- *тиранія* свавільників...

Коли ж держава доходить до анархії, відновити справедливі закони, що впорядковують спільне життя в полісі, та виховати добродесних громадян, що шанують ці закони, повинні філософи. Вони мають навички розв'язання часткових проблем через діалектику «ідей», а також недоступні для «стражів» та «годувальників» чесноти мудрості та справедливості.

Якщо, за Платоном, спільноти виникають через однобічність людей, що облагороджується в поділі праці і винаходах моделей її координації, то Аристотель у своїх «*Етиці*», «*Політиці*», «*Афінській політій*» бачить цей процес більш природно. Людина взагалі схильна до спільності (ζῷον πολιτικόν), тому що її душа відноситься до тіла так само, як в одиничній сутності форма – до матерії, тож, з одного боку, передбачає для її носія родові зв'язки, а з іншого – тілесну спеціалізацію. Отже держава не створюється, а лише актуалізується з сім'ї та общини (з її земельно-приватною власністю) задля такого

урізноманітнення суспільного середовища, щоб в ньому знайшлись умови для самоактуалізації будь-якої людини.

Таким чином, в Аристотеля наслідуються платонівський мотив сполученості особистого щастя й суспільного блага з поправкою на *ступневість*: звичайний громадянин повинен принаймні коритися законам та владі, але може розвинути і решту чеснот, обов'язкових для можновладця (мудрість, справедливість, мужність та розсудливість). Перше (ἀρετῆ ἠθικῆς) він переймає в оточення разом із *цілями* співіснування, до другого (ἀρετῆ διαποητικῆ) приходять власним розумом як до *інструментів* співіснування. У поєднанні з кількісним співвідношенням звичайних громадян і правлячого стану моральна ступневість в аристотелівській політичній теорії визначає і класифікацію форм державного устрою (табл. 6).

Табл. 6. Аристотелівська класифікація форм державного устрою

	<i>Однина при владі</i>	<i>Меншість при владі</i>	<i>Більшість при владі</i>
<i>правильні (з реалізованою доброчесністю)</i>	монархія	аристократія	політія (республіка)
<i>неправильні (з виродженою доброчесністю)</i>	тиранія	олігархія	демократія (народовладдя)

Формально Аристотель визнає доцільність різних устроїв відносно різних умов (часів, потреб, країн), однак для розв'язання конкретних питань послуговувався лише «правильними», оскільки в них правлячий стан піклується не лише про себе, а серед «правильних» – найчастіше «політією», успішною реалізованою в його рідній Стагірі. Це помірне народовладдя «середнього» за багатством *стану*, що більш спроможний до стабільності, оскільки порівняно з іншими багатіями (монархами, тиранами, аристократами та олігархами) становить в державі більшість, а порівняно з біднотою не схильний ризикувати. Його економічна позиція збігається з моральною поміркованістю «золотої середини» (μεσότης) між пристрасними крайнощами, до яких схильна невихована вищезазначеними чеснотами душа. У суспільстві вона виховується через соціальну поведінку (наприклад, дружбу), підкорення законам, суду та виконавчій владі, які відносяться до народної волі так само, як загальна «форма» до її досвідного узагальнення.

До спільних положень політичних теорій Платона й Аристотеля можна віднести такі:

- суспільно організоване життя має більші можливості й ризики, ніж індивідуальне;
- метою суспільного життя є щастя, досягне мірою досконалості державного устрою й особистої моральності громадян;
- структура держави обґрунтовується через властивості людської душі;
- досконала держава являє собою самовладний поліс з циклічним відтворенням усіх відносин;
- у досконалій державі кожен посідає місце, відповідне до власної природи;

- у недосконалій державі панує приватний інтерес, що обґрунтовується походженням, багатством, насильством або урівненням.

8. Загальна характеристика елліністично-римської філософії

Елліністична доба бере відлік від кін. IV ст. до н.е., коли на теренах Середземномор'я та Бл. Сходу утворюються царства колишніх діадохів Олександра Македонського, і переходить у римську добу в кін. I ст. до н.е., коли ці терени поглинає Римська імперія. Разом вони відзначаються зміною масштабів держави та її устрою – від полісної демократії до монархії, – що помітним чином похитнуло узвичаєний космоцентризм. Людина ще не перестала відчувати себе частиною гармонійного цілого, але цей зв'язок перестав бути двостороннім і як наслідок – розумово осяжним. Не в змозі пересвідчити шукане благо як вихідний засновок філософствування і принцип буття, філософи зосередилися на культивуванні блага в собі – переживанні *блаженства*. Звісно, за межами філософських шкіл *блаженство* сприймалося без жодного зв'язку із загальним благом – як самоціль. Відтак предметом найрізноманітніших галузей стають ознаки наближення чи віддалення особи відносно цього стану. Зокрема, у мистецтві стають популярними виразні портрети, динамічні скульптури, повчальні біографії і взагалі експресивні прийоми зображення людей не такими, якими вони є, а такими, якими вони видаються.

Як і колись після грецько-перських війн, баланс макро- і мікрокосму знову зрушується на користь другого, але тепер його репрезентує не індивідуаліст софістів, а родова людина Сократа. Це означає, що хоча блаженство не уявляється за межами особи, воно призначене для спільного життя: лише при конкретизації одного в іншому й відбувається особисте *щастя*. Сократ бачив його справою звичайного громадянина поліса, тепер же щастя стає марудною звитягою громадянина світу (ойкуменополісу), адже в нових імперіальних масштабах *спільне* – уже не суспільне життя, а дещо ширше – онтологія Природи, Логосу, Єдиного.

Щодо суспільного життя збіг особи з ойкуменою виступає *свободою*. В одних філософських школах (кініків, епікурейців, неоплатоніків, неопіфагорійців) ця свобода є *умовою* щастя, оскільки суспільство вважається сповненим забобонів та хибних обов'язків, що викликають поневолення та неприродні пристрасті. В інших школах (стоїків, скептиків) свобода є *результатом*, що надає особі розуміння світового цілого, і, отже, зверхньої незалежності в частковостях суспільного життя.

Так чи так, відбувається, за словами сучасного філософа М. Фуко, «інтенсифікація суб'єктивності» (ἐπιπέλευσις)¹¹, яка спочатку в образі Мудреця перетворить платонівсько-аристотелівську раціоналізацію об'єктивності на купу філософських інструментів (*еклектизм*), а потім в образі Абсолютного Суб'єкта й зовсім відтіснить її на світоглядну периферію (*ірраціоналізм*). Наприклад, у філософському напрямі *гностицизму*, що будучи зосередженим в

¹¹ Фуко М. Герменевтика суб'єкта. *Соціо-Логос. Вып. 1*. Москва: Прогресс, 1991. С. 284–311.

Олександрії, поєднував неоплатонізм із християнством та елементами інших релігійних традицій, пізнання вивищується над усіма іншими призначеннями мудреця, проте здійснюється в раптових екстатичних формах і виявляється доступним лише небагатьом обраним. Останні вже не стільки «філософи», скільки «герої» – ті, хто раз досягнувши потаємну істину (харизмати), надалі вдаються до чудес (приборкання природи, оживлення статуй тощо). Зближуючись з образами жерця чи мага, вони носять розкішні шевелюри, вінці, посохи...

Як і в період софістики, ставка на мікрокосм спиралася на достаток макрокосмічних уявлень, але проблема зв'язку між двома рівнями космосу, з якої й народились афінські метод пізнання (діалектика, логіка) і структура буття (ідеалістична, гілеоморфічна), відійшла тепер на другий план (табл. 7). Так само узвичаєне в народній ментальності погодження мікро- і макрокосму у вигляді чесноти розважливої поміркованості (σωφροσύνη) та ідеалу калокагатії тепер змінюється плеканням одностороннього таланту, технічної майстерності у наслідуванні або пародіюванні давньокласичних зразків чи просто епатажу (наприклад, історія Герострата). «Безтурботна віра в прозорість глибинної сутності речей, що досягається щасливим осяянням абстрактного мислення, була назавжди втрачена. Простій людині залишалося задовольнятися нудною однозначністю пізнань в обмеженій галузі, що набуваються за допомогою спеціальних наук; більш витончені уми знаходили особливу велич в ідеї, згідно з якою основи світобудови приховані непроникною завісою»¹².

Табл. 7. Порівняльна характеристика класичної афінської та елліністично-римської філософій

	Класична афінська філософія	Елліністично-римська філософія
<i>визначальна галузь</i>	космологія	етика
<i>провідний зміст</i>	ідея	ідеал
<i>мета</i>	істина блага	блаженство мудреця
<i>критерій результативності</i>	мислення і соціальні перетворення	індивідуальні стани
<i>суб'єкт</i>	громадянин (патріот)	підданий (космополіт)
<i>призначення суб'єкта</i>	гармонія	свобода
<i>сутність суб'єкта</i>	духовність	природність

Глибина та щедрота *попередньої* класики почали танути: уважається, що елліністичні й римські філософи більше користувалися старим, аніж створювали нове (*епігонство*). Наприклад, скептицизм академіків в цей час являє собою звужений платонізм, від якого залишилася лише гносеологічна аргументація; фізика епікурейців, призначена для природничого обґрунтування гедоністичної етики, становить спрощений атомізм.

На межі двох ер живе філософствування витіснялось обговоренням (або маскуванням під обговорення) уже відомих рішень, наведених в класичних

¹² Уайтхед А. Приклучения идей. Уайтхед А. Избранные работы по философии: [пер. с англ.] / Сост. И. Т. Касавин: Общ. ред. и вступ. ст. М. А. Киселя. Москва : Прогресс, 1990. С. 389–702., с. 500.

творах засновників шкіл (іноді навіть з'являються систематичні підручники з філософії – «Платон і його вчення» Апулея, «Підручник платонівської філософії» Алкіноя, «Епітома» Арія Дидима – хоча дисциплінарний підхід у навчанні перемаже персональний вже у середньовіччі). Те саме стосувалося й науки: у кожній галузі були свої авторитети, навіть геометричними доведеннями займатися був сенс тільки в плані вивчення й відтворення евклідових «Елементів»¹³.

Світогляд знову заступався навчальною дисципліною, у якої з'явилися прихильники-аматори, що на відміну від софістів обмежувалися масштабами школи, сім'ї чи товариства. Наприклад, у язичницькому гнозисі як популярній версії філософського гностицизму онтологічний дуалізм, продиктований поляризацією духовного й тілесного начал людини як світового добра і зла відповідно, зводиться до гри символів та ворожильної практики.

Останні філософи язичницької античності (Прокл, Сімплікій, Боецій) намагаються зібрати до купи й підсумувати всі напрацювання попередників. І навіть якщо їхні спроби реанімувати греко-римський дух, для того щоб конкурувати з усепоглинаючим із IV ст. християнством, виявились марними, для середньовічної доби цей спадок став сумірним з євангельським і святоотчим. «Протягом усього Середньовіччя великі мислителі старовини, передусім Платон (його називали “Греком”) і Аристотель (“Філософ”), допомагали обґрунтовувати християнське віровчення. Власні ідеї Античності, здавалося, відійшли в минуле, але “схоже”, “подібне”, на думку церковних авторитетів, пристосовувалося до нових проблем, створюючи потужний логічний фундамент для споруди теології. Власне, пристосування такого гатунку якнайбільше відповідало середньовічній ідеї причастя; з висоти цієї ідеї й почав розглядатися світ»¹⁴.

Глосарій

КАЛОКАГАТІЯ (від грець. «красивий і добрий») – принцип усебічності розвитку, гармонійності внутрішніх та зовнішніх достоїнств особи, що виховувався в давньогрецьких гімназіях і реалізовувався в душі підприємливості, політичному маневруванні, олімпійських змаганнях тощо.

КОСМОС (від грець. «устрій, доладність, ошатне вбрання») – категорія оформленості множини речей або їхніх властивостей, запроваджена Піфагором для позначення вищого світового порядку, перед яким усі природні та людські речі стають тотожними між собою, але посідають різні місця у світі. На відміну від сучасних конотацій, давньогрецький космос уявлявся *органічним* (з кольоровими зродностями та озираними межами), *пластичним* (із циклічними перерозподілами 4-х природних «стихій»), *скульптурним* (з опуклостями та вигинами в пропорційних відношеннях).

¹³ Шичалин Ю.А. Институциональный аспект проблемы рациональности: развитие образовательных и научных школ. *Исторические типы рациональности* : [сб. в 2 т.]. Москва: ИФРАН, 1995–1996. Т. 2 / [отв. ред. П.П. Гайденко]. 1996. С. 140–172.

¹⁴ Неретина С.С. Верующий разум. Книга бытия и Салический закон. Архангельск: Изд-во Поморского педуниверситета, 1995. 320 с., с. 15

АРХЕ (від грець. «первинне, старше, головне») – категорія відносно незалежної від міфологічного першоначала актуальної, об'єктивної, абстрактної та загальної першооснови світу в ролі «підкладки» речей, запроваджена Аристотелем для позначення світоглядного завдання перших філософів – пошуку єдиного в багатоманітному.

ФІЗИС (давньогрец. φυσικόν) – категорія природи в значенні власної породжувальної сутності речей, що є запорукою їхньої активності, довільності й різноманіття проявів; давніми греками уявлялася чуттєво й застосовувалась до всього, що зростає.

ЛОГОС (від грець. «слово, поняття, підстава») – об'єднує багато смислів між установчими висловлюваннями й логічними розрахунками; у філософії, у первісному гераклітівському значенні, це розумний принцип, що надає міру взаємоперетворення природних стихій; в афінській класиці – властивість аналітичного мислення; у стоїків – поряд із мисленням і мовленням повертається онтологічний статус світового принципу, але задля конкретизації міровизначення кожної речі відбувається злиття розумності з ефірно-вогняним субстратом і розмноження її у вигляді «сміслового насіння»; у пізній античності – представницька інстанція абсолюту в нижчому світі.

НООС (від грець. «ум, дух») – на відміну від логосу – інтуїтивний бік думки, схожий на поняття свідомості в індивідуальному й світовому масштабі; у Парменіда проголошується тотожним буттю; Анаксагором обґрунтовується як космічний розпорядник та впорядник усього суцього у світі, що протистоїть сліпим природним стихіям; в Аристотеля – виконує роль двигуна світового ієрархічного процесу й абсолютного теоретичного (само)мислення; у Плотіна – перша іпостась Єдиного-Блага, яка містить ідеальні зразки суцього.

АТОМ (від грець. «неподільний») – у вихідному філософському плані – дискретне буття з властивостями одвічності, незмінності й повноти; найбільш відома версія такого буття містилась у власне «атомістичному» вченні Левкіппа, Демокріта, Епікура, Лукреція, однак під іншими назвами інші версії такого буття входять до складу інших учень (Анаксагора, Архелая, Платона, Ксенократа, Геракліда Понтійського, Діодора Крона); у вторинному фізичному смислі – межа поділу будь-якого тіла, тобто найменша частинка матерії, на яку переносяться властивості буття.

КОСМОЦЕНТРИЗМ – світоглядний принцип, за яким світ є розумним та прекрасним *організмом*; окрім естетичного сенсу протягом античної доби слугував практичним орієнтиром, наслідуваним у найрізноманітніших справах, де всі правильні рішення мали виявлятися спорідненими частинами космосу. На майбутнє перспективного значення набуло проголошене атомістами дзеркальне розрізнення *макро-* і *мікрокосмосів*, що навперемін слугували зразком пізнання й наслідування один для одного. Зокрема, «*мікрокосм*» виражав потенційну здатність людини виявляти у своєму житті й організації всю гармонію вищого світового порядку; у сучасній інтерпретації відомий як «антропний принцип», за яким фундаментальні константи (ті, що

визначають дії тяжіння, електромагнетизму, «сильних» і «слабких» взаємодій елементарних частинок) та властивості Всесвіту (Метагалактики) є такими, що людина в ньому не могла не з'явитися.

СОФІСТИ (від грец. «мудреці», «віртуози») – давньогрецькі інтелектуали різних інтересів та поглядів, об'єднані метою вивчити людину передусім в її соціальних конотаціях (політиці, соціології, етиці, теорії мовлення та пізнання) і справою мандрівного навчання чесноти «добре говорити» майбутніх політиків та інших публічних діячів. Найбільш значущими для філософії стали два перших покоління софістів – «старші» др. пол. V ст. до н.е. (Протагор, Горгій, Продік, Гіппій, Антіфонт...) і «молодші» кін. V – поч. IV ст. до н.е. (Алкімад, Фрасімах, Критій, Каллікл...) – які піддали просвітницькій критиці та формалізації різноманітні звичаї, що стали помітно відставати від актуального життя грецьких полісів. Надалі софісти полишили дослідницькі цілі й сприймали філософію лише в ролі навчальної дисципліни. Незважаючи на переорієнтацію ними філософії в бік гуманітарності та практичної доцільності, а також деякі відкриття у філології та суспільствознавстві, залишили по собі славу скептиків, емпіриків, конформістів та релятивістів.

СОФІСТИКА – набір формальних прийомів міркування, придатних для обґрунтування *полярних* тверджень незалежно від їхньої істинності чи моральності: на відміну від діалектики, яка відштовхувалася від крайнощів спірних сторін, аби прийти до істинної гадки, софістика абстрагується від змісту суперечки заради перемоги. Завдяки софістам вона знаходила використання і здобула популярність у громадському житті, соціальних інституціях за часів розквіту давньогрецького Просвітництва. Хоча інтуїтивно всі відчували, що «тут щось не так», на V ст. до н.е. багатьох правил мислення й мовлення просто ще не було сформульовано. Лише після аналізу та узагальнення подібних прикладів Аристотелем у IV ст. до н.е. вживання софізмів стало вважатися інтелектуальним шахрайством.

ДІАЛЕКТИКА (від грец. «бесіда») – класичний метод філософської рефлексії, у якому дійсність відображається в розвитку, цільності та суперечливості, тож думка курсує між досвідною гадкою та її умоглядною підставою (ідеєю), що має на меті порівняти альтернативні погляди, аргументи та мовні кваліфікації або усунути зі змісту ідей безпідставні стереотипи.

ІДЕЯ (від грец. «видиме», «вигляд») – одна з модифікацій категорії «архе», використовувана спочатку софістами в сенсі форми мовлення; у Платона з'являється внаслідок онтологізування сократівських дефініцій і загалом позначає самостійно існуючий цілісний *зразок* для множини плинних речей або сенсів однієї речі, що слугує основою *істинного* пізнання; в Аристотеля дистанція між річчю і «зразком» мінімізується за аналогією до відношення істоти і її біологічного виду, а в пізніших античних філософів ідея гносеологізується і виступає переважно результатом пізнання.

АНАМНЕЗИС (від грец. «пригадування») – платонівська концепція («Федон»), що обґрунтовує можливість істинного пізнання через пригадування душею ідейного змісту вищого божественного світу, де вона перебувала до

народження-втілення; власне, процес пригадування важливий не менше за зміст і передбачає зосередження на істині («збиранні в самій собі») за зразком філософствування й аскетичний спосіб життя; успіх у такому пригадуванні слугує доказом безсмертя душі і можливості блага; прийняття цієї концепції забезпечує самодостатність людської особи й можливість апіорного («теоретичного») пізнання.

ПЛАТОНІЗМ – філософська доктрина, що, за зразком Платона, розмежує в реальності матеріальні й ідеальні предмети, надаючи їм однаково об'єктивного, але різного субстанціального значення відповідно до їхньої здатності реалізовувати у світі вищу доцільність (благо). На практиці впізнається за преференціями ідеалізму перед матеріалізмом, догматичності перед критичністю, абсолютності перед відносністю, незмінності перед мінливістю, мислення перед тілом, знання перед бажанням.

АРИСТОТЕЛІЗМ – філософська доктрина, що, за зразком Аристотеля, уникає крайніх ідеалістичних чи матеріалістичних рішень: субстанції одиничні, матеріальні, але їхня сутність загальна, ідеальна (*гілеоморфізм*); пізнання істини досвідне, але його результат раціональний (*перипатетизм*); щастя важливіше за чесноти, але без них воно не буде розумною самореалізацією, виродившись у поневіряючі насолоди.

УСІЯ (від грец. «сутність», «субстанція») – конкретизація категорії «буття» в аристотелізмі, що позначає самотійність кожної одиничної речі як її сприймають чуття; коли розсудок виокремлює в ній загальновидові властивості, виникає абстракт «вторинної усії» («форма»), яка на відміну від платонізму онтологічно не передує власному втіленню в «первинну усію»; хоча, з іншого боку, ця втіленість в аристотелізмі процесуальна, і в тих нечастих випадках (переважно біологічних), коли «форма» повністю підпорядковує «матерію», а розвиток речі досягає своєї досконалості, «усія» називається «ентелехією»; у висловлюванні та мисленні «перша сутність» виступає лише підметом («суб'єктом»), друга – буває і підметом («суб'єктом»), і присудком («предикатом»).

БЛАГО – від початку – те, що задовольняє спільні потреби; після Платона, який онтологізував його як найвищий апофатичний координатор ідей та іманентну «еротичну» мету всього суцього, воно найчастіше розуміється як загальна підстава (субстанція, Бог, істина, свобода, життя, майбуття) для особистих моральних якостей та оцінки результатів їх застосування (особливо коли це відбувається всупереч матеріальним обставинам); в етичному сенсі – синонім добра, у культурологічному – синонім цінностей.

БЛАЖЕНСТВО – ідеальний душевний стан, що має свідчити про належність індивіда до блага; як головний предмет філософствування елліністично-римської доби є варіативним ідеалом («атараксія», «апатія», «автархія», «екстаз»...), до якого в різний спосіб спрямовують своє самовдосконалення прихильники мудрості різних філософських шкіл.

Запитання для повторення й самоконтролю

1. Звідки запозичується вихідна форма для філософствування в Ст. Греції?
2. Які фактори сприяли виникненню теоретичного мислення в стародавніх греків?
3. Яку функцію виконувала філософія на перших порах своєї генези в Ст. Греції?
4. У якому напрямі розвивались уявлення про першоначало світу (архе) в давньогрецькій натурфілософії?
5. Чи можна розглядати давньогрецьку натурфілософію одночасно і як фізику?
6. У чому полягав тематичний поворот філософії Ст. Греції у V ст. до н.е. та які наслідки він зумовив?
7. Чим відрізняється релятивізм від плюралізму? Чи мають вони різні підстави?
8. Які зміни в структурі світогляду й статусі філософії стоять за найменуванням «софіст»?
9. Що таке «софізм» і чи є він неусувним із людського спілкування?
10. Чим відрізняється образ людини в софістів і Сократа?
11. Чи мають моральні аргументи Сократа світоглядне значення?
12. Як можна сформулювати у філософських категоріях образне висловлювання Сократа «У кожній людині є сонце, тільки не треба його гасити?»
13. Які можна навести докази на користь існування «вродженого знання»?
14. У якому відношенні перебувають два образних описи сократівського методу – майєвтика і полювання на вугра?
15. У чому полягає основна теза Афінської класики і якими засобами вона обґрунтовується?
16. Як пов'язана платонівська концепція «ідей» із філософією Сократа?
17. Чи є виправданим протиставлення Платона й Аристотеля в «суперечці про ідеї» як ідеаліста й матеріаліста?
18. Чи є виправданим протиставлення Платона й Аристотеля в гносеології як раціоналіста й емпіриста?
19. Чи є виправданим протиставлення Платона й Аристотеля в соціально-політичному вченні як диктатора й демократа?
20. Як політичні зміни в післякласичний період античності вплинули на людську самосвідомість?
21. Які особливості розуміння свободи і щастя притаманні вченням еллінсько-римської доби?
22. Які принциповим альтернативам слідувала інтелектуальна діяльність пізньої античності?

Література

Адо П. Що таке антична філософія?; [пер. с фр.]. Київ: Новий Акрополь, 2014. С. 20–306.

Антология мировой философии: [в 4-х т.] / АН СССР. Ин-т философии. Москва: Мысль, 1969 – 1972 Т. 1. 1969. С. 262–576.

- Арним Г.* История античной философии. Москва: Изд-во ЛКИ, 2007. 264 с.
- Ахутин А.В.* Античные начала философии. Санкт-Петербург: Наука, 2007. С. 259–322, 358–778.
- Брамбо Р.* Философы Древней Греции; [пер. с англ.]. Москва: Центрполиграф, 2010. 300 с.
- Васильева Т.В.* Поэтика античной философии. Москва: Трикста, 2008. 735 с.
- Гаспаров М.Л.* Занимательная Греция: Рассказы о древнегреческой культуре. Москва: Новое литературное обозрение, 2000. 384 с.
- Диоген Лаэртский,* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов; [пер. с древнегреч.]. Москва: Мысль, 1986. С. 55–98, 307–348.
- Доброхотов А.Л.* Учение досократиков о бытии. Москва: Изд-во Моск. ун-та, 1980. 84 с.
- Іонійська натурфілософія; [навч. пос.] / Укладачі: М. Марчук, С. Мудра, Т. Радзиняк.– Чернівці: Чернівецький нац. ун-т, 2015. 255 с.
- Історія філософії. Словник / За заг. ред. В.І.Ярошовця. Київ: Знання України, 2006. С.78–178.
- Диоген Лаэртский,* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов; [пер. с древнегреч.]. Москва: Мысль, 1986. С. 98–110, 137–166, 188–306, 369–454.
- Дюмон Ж.-П.* Античная философия. Москва: АСТ, Астрель, 2006. 160 с.
- Кессиди Ф.Х.* К истокам греческой мысли. Санкт-Петербург: Алеейя, 2001. 278 с.
- Кессиди Ф.Х.* От мифа к логосу (Становление греческой философии). Санкт-Петербург: Алетейя, 2003. С. 122–298.
- Кондзьолька В.В.* Нариси історії античної філософії. Львів: ЛУ ім. І. Франка, 1993. 260 с.
- Конрад М.* Нарис історії стародавньої філософії. Рим: УКУ ім. Св. Климента Папи, 1974. 396 с.
- Короткий довідник з історії філософії: від витоків до середини ХІХ століття / За ред. Т.Д. Пікашової та В.Л. Чуйка Київ: МАУП, 1998. 150 с.
- Мень А.* Дионис. Логос. Судьба. Москва: Слово, 1992. С. 5–272.
- Нижников С.А.* Древнегреческая метафизика: генезис и классика; [мон.]. Москва: ИНФРА-М, 2014. 216 с.
- Петрушенко В.Л.* Філософія: [підручник]. Львів: Магнолія, 2011. С. 61–80.
- Пифагор.* Золотой канон. Фигуры эзотерики. Москва: Эксмо, 2003. 448 с.
- Причепій Є.М., Черній А.М., Чекаль Л.А.* Філософія ; [навч.пос. для студ. ВНЗ]. Київ: Академвидав, 2006. С.64–75.
- Пролев С.В.* История античной философии. Київ: «Ваклер», 2001. 512 с.
- Рассел Б.* Мудрость Запада / Б. Рассел; [пер. с англ.]. Москва: Республика, 1998. С. 31–190.
- Рассел Б.* Історія західної філософії / Б. Рассел; [пер. з англ.]. Київ:«Основи», 1995. С. 16–261.
- Рассоха И.Н.* Апология софистов. Релятивизм как онтологическая систем. Харьков: ХНАГМ, 2009. 422 с.

- Реале Д.* Западная философия от истоков до наших дней. – [в 4т.] / Д. Реале, Д. Антисери; [пер. с ит.]. СПб.: ТОО Петрополис, 1994-1997. Т.1. 1997. С. 3–82, 95–265.
- Скирбекк Г* История философии; [учеб. пос. для студ. вузов]. / Г. Скирбекк, Н. Гилье; [пер. с англ.]. Москва: Гуманит. изд. центр НПАДОС, 2001. С. 19–43, 59–177.
- Татаркевич В.* Історія філософії: [у 3-х тт.]; [пер. з польськ.]. Львів: Свічадо, 1997–1999. Т.1. 1997. С. 20–211.
- Трубецкой С.Н.* Курс истории древней философии. Москва: Гуманит. изд. центр ВЛАДОС, 1997. 576 с.
- Філософія: [підручник для студентів ВНЗ]. / Губерський Л.В. та ін. – [2-е вид.]. Харків: Фоліо, 2018. С. 39–54.
- Філософія: [навч. пос.]. / За ред. І.Ф. Надольного. – [3-е вид.]. Київ: Вікар, 2002. С. 31–46.
- Філософія як історія філософії; [підр.] / За заг. ред. В.І. Ярошовця Київ: Центр учбової літератури, 2010. С. 41–61.
- Філософський енциклопедичний словник / ІФ ім. Г.С. Сковороди; гол. ред. В.І. Шинкарук. Київ: Абрис, 2002. С. 37–38, 482–486, 592–593, 594–596.
- Фрагменты ранних греческих философов / отв. ред. И.Д. Рожанский. – Ч 1. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. – Москва: Наука, 1989. 576 с.
- Чанышев А.Н.* Курс лекций по древней и средневековой философии. Москва: Высш. шк., 1991. С. 7–347.
- Чижевський Д.* Антична філософія в конспективному вигляді. Кіровоград: ОУНБ, 1994. 78 с.

Більшість перших філософів переважно вважали початком усього самі лише матеріальні начала, а саме те, із чого складаються всі речі, із чого як першого вони виникають і в що як в останнє вони, гинучи, перетворюються; при цьому сутність хоча й залишається, проте змінюється у своїх проявах, це вони вважають елементом і початком речей, і тому вони вважають, що ніщо не виникає і не зникає, бо таке єство (physis) завжди зберігається; подібно до того як і про Сократа ми не говоримо, що він взагалі стає, коли стає прекрасним чи освіченим, чи що він гине, коли втрачає ці властивості, тому що залишається субстрат – власне Сократ, так само кажуть вони, не виникає і не зникає все решта, бо повинно бути певне єство – чи одне чи більше одного, звідки виникає все решта, тоді як саме це єство зберігається.

Стосовно кількості і виду такого начала не всі вчили однаково. Фалес – засновник такого роду філософії – стверджував, що начало – вода (тому він проголошував, що земля перебуває на воді), до такого твердження він, можливо, дійшов, бачачи, що їжа всіх істот волога і що саме тепло виникає з вологи і нею живиться (а те, із чого все виникає, – це і є початком усього). Таким чином він саме тому дійшов до свого твердження, так само ж як до того, що насіння всього за природою вологе, а начало природи вологого – вода.

Дехто ж уважає, що й древні, що жили задовго до теперішнього покоління й першими писали про богів, дотримувалися саме таких поглядів на природу: Океан і Тефію¹ вони вважали творцями виникнення, а боги, на їхню думку, клялися водою, названою самими поетами Стіксом, бо найбільш шановне – древнє, а те, чим клянуться – найбільш шановане. Але чи дійсно ця думка про природу дійсна і древня, це, можливо, і не достовірно, у будь-якому разі про Фалеса кажуть, що він саме так висловився про першу причину...

Анаксімен же і Діоген вважають, що повітря більш перше (proteron), ніж вода, і з простих тіл переважно його вважають за начало; а Гіппас із Метапонта та Геракліт із Ефеса – вогонь, Емпедокл же – чотири елементи, додаючи до згаданих землю як четверте. Ці елементи, на його думку, завжди зберігаються і не виникають, а у великій чи малій кількості з'єднуються в одне чи роз'єднуються з одного.

А Анаксагор із Клазомен, старший за Емпедокла, але писав свої твори пізніше за нього, стверджує, що начал незліченна кількість: за його словами майже всі гомеомерії,² так само як вода чи вогонь, виникають і зникають саме таким шляхом – лише через з'єднання та роз'єднання, а інакше не виникають і не знищуються, а існують вічно.

Виходячи із цього єдиною причиною можна було б уважати так звану матеріальну причину. Але згодом просуваючись у цьому напрямі сама суть справи вказала їм шлях і примусила їх шукати далі. Справді, нехай будь-яке виникнення та знищення із неминучістю виходять з чогось одного чи великої кількості начал, але чому це відбувається і що є причиною цього? Адже хай там що, але не самий же субстрат викликає свою зміну; я маю на увазі, що, наприклад, не дерево і не мідь – причина перетворення себе і не дерево робить

ложе і не мідь – скульптуру, а щось інше є причиною перетворення. А шукати цю причину – значить шукати якесь інше начало, [а саме], як би ми сказали те, звідки начало руху. Так ось, ті, хто від самого початку взявся за подібне дослідження і проголосив, що субстрат один, не відчували жодного незадоволення собою, проте у всякому разі дехто з тих, хто визнавав один субстрат, ніби під тиском цього дослідження проголошували єдине нерухомим, як і всю природу, не тільки щодо виникнення й знищення (це древнє вчення, і всі з ним погоджувалися), але й щодо будь-якого роду змін, і цим їхня думка відрізняється від інших. Таким чином, із тих, хто проголошував світове ціле єдиним, жодному не вдалось углядіти вказану причину [руху]... Ті ж, хто визнає багато причин, скоріш можуть про це говорити, наприклад, ті, хто визнає за начала тепле і холодне або вогонь і землю: вони розглядають вогонь як такий, що володіє рушійною природою, а воду, землю і таке інше – як протилежне до нього.

Після цих філософів з їх початками, оскільки ці начала були недостатніми, щоб вивести з них природу існуючого, сама істина, як ми казали, спонукала шукати подальше начало. Що одні речі бувають, а інші стають добрими і прекрасними, причиною цього не може бути, природно, ані вогонь, ані земля, ані будь-що такого штибу, та й так вони і не вважали; але так само було б неправильно полишати цю справу на випадок та звичайний збіг обставин. Тому той, хто сказав, що Ум перебуває, так само як у живих істотах, і в природі і що він є причиною світопорядку і всієї світобудови, здавався більш розсудливим порівняно з невваженими міркуваннями його попередників. Ми знаємо, що Анаксагор висловив такі думки, але є підстава вважати, що до нього про це сказав Гермотим з Клазомен. Ті, хто дотримувався такого погляду, водночас визнали причину довершеності [в речах] першоначалом існуючого, і при цьому таким, від якого існує отримує рух...

Отже, згадані філософи, як ми стверджуємо, дотепер явно торкалися двох причин із тих, що ми розрізнили у творі про природу, – матерію і те, звідки рух, до того ж нечітко і без будь-якої впевненості, так, як поводяться в битві ненавчені: адже й вони, повертаючись на всі боки, завдають іноді добрих ударів, але не зі знанням справи; і так само здається, що й ці філософи не знають, про що вони говорять, бо цілком очевидно, що вони майже зовсім не вдаються до своїх начал, хіба що у малому ступені. Анаксагор розглядає Ум як знаряддя світотворення, і коли в нього виникає утруднення, з якої причини щось існує за необхідністю, він посилається на ум, у решті ж випадків він проголошує причиною того, що відбувається все що завгодно, тільки не ум. А Емпедокл вдається до причин більше, ніж Анаксагор, але й він недостатньо, і при цьому не виходить у нього погодженості. Справді, часто в нього Дружба розділяє, а Розбрат – з'єднує. Адже коли світове ціле через Розбрат розпадається на елементи, вогонь поєднується в одне, і так само кожний з решти елементів. Коли ж елементи знову через Дружбу поєднуються в одне, частинки кожного елемента з необхідністю розпадаються.

Емпедокл, таким чином, на відміну від своїх попередників перший розділив цю (рушійну) причину, визнав не одне начало руху, а два різних, і до того ж

протилежних. Крім того, він перший назвав чотири матеріальних елементи [воду, повітря, вогонь і землю], однак він тлумачить їх не як чотири, а ніби їх тільки два: з одного боку, окремо вогонь, а з іншого – протилежні до нього землю, повітря і воду як єство одного роду. Такого висновку можна дійти, вивчаючи його вірші.

Отже, Емпедокл, як ми говоримо, проголосив такі начала і в такій кількості. А Левкіпп і його послідовник Демокріт визнають елементами повноту і пустоту, називаючи одне сущим, інше не-сущим, а саме: заповнене і щільне – сущим, а порожнє і розріджене – не-сущим (тому вони й кажуть, що суще існує аж ніяк не більше, ніж не-суще, тому що й тіло існує аж ніяк не більше, ніж пустота), а матеріальною причиною існуючого вони називають і те, і те. І так само як ті, хто визнає основну сутність єдиною, а все інше виводить з її властивостей, приймаючи розріджене і ущільнене за основи (archai) властивостей [речей], так і Левкіпп, і Демокріт стверджують, що відмінності [атомів] суть причини всього іншого. А цих відмінностей вони вказують три: обриси, порядок і положення. Бо суще, кажуть вони, відрізняється лише “шикуванням”, “дотичністю” і “поворотом”; з них “шикування” – це обриси, “дотичність” – порядок, “поворот” – розташування; а саме: А відрізняється від N обрисами, AN від NA – порядком, Z від N – положенням. А питання про рух, звідки або яким чином він в існуючого, і вони подібно до решти легковажно обминають.

Отож, очевидно, до яких меж, як ми сказали, наші попередники довели дослідження стосовно двох причин...

Водночас і раніше так звані піфагорійці, займаючись математикою, першими розвинули її та, оволодівши нею, почали вважати її начала началами всього існуючого. А оскільки серед цих начал числа від природи є першими, а в числах піфагорійці бачили (так їм здавалося) багато подібного до того, що існує і виникає, – більше, ніж у вогні, землі і воді (наприклад, така ось властивість чисел є справедливість, а така ось – душа і розум, інше – удача, і, можна сказати, в кожному з решти випадків так само); оскільки, далі, вони бачили, що властивості і співвідношення притаманні гармонії і виражаються в числах; так як, відповідно, їм здавалося, що все решта за своєю природою явно уподібнюється числам і що числа – перше у всій природі, то вони уявили, що елементи чисел є елементами всього існуючого і що все небо є гармонією і числом. І все, що вони могли в числах і гармоніях показати як таке, що узгоджується зі станами й частинами неба і з усією світобудовою, вони зводили разом і узгоджували одне з одним; і якщо в них десь траплялася прогалина, то вони намагалися заповнити її, щоб усе вчення було зв'язним. Я маю на увазі, наприклад, що оскільки десятка, як їм здавалося, є чимось довершеним: охоплює всю природу чисел, то й рухомих небесних тіл, за їх твердженням, десять, а оскільки видно тільки дев'ять, то десятим вони проголошують “протиземлю”. А розбираємо ми це заради того, щоб установити, які ж начала вони приймають і як ці начала підходять під згадані вище причини. У будь-якому разі очевидно, що вони число беруть за начало і в ролі матерії для існуючого, і як (вираження) його станів і властивостей, а елементами числа

вони вважають парне і непарне, з яких останнє – кінчене, а перше – безкінчене; єдине ж складається в них із того й того, а саме: воно і парне, і непарне, число походить від єдиного, а все небо, як було сказано, – це числа.

Інші піфагорійці стверджують, що є десять начал, розташованих парами: кінчене і безкінчене, непарне і парне, єдине і множинне, праве і ліве, чоловіче та жіноче, те, що перебуває в спокої, і те, що рухається, пряме і криве, світло і темінь, добро і зло, квадратне і видовжене...

Таким чином, і з того, і з того вчення ми можемо довідатися, що протилежності є початками існуючого; але скільки їх і які вони – про це ми можемо довідатися в одних лише піфагорійців. Однак, як можна ці начала звести до вказаних вище причин, це в них чітко не розібрано, але, очевидно, вони визначають елементи як матеріальні, бо, говорять вони, із цих елементів як із складників частин і утворена сутність.

Таким чином, на основі сказаного можна достатнім чином судити про спосіб думок древніх, що вказували більш як один елемент природи. Є, однак, і такі, які висловилися про Всесвіт як про єдину природу...

Парменід, як видається, розуміє єдине, як мислення (логос), Мелісс як матеріальне. Тому перший говорить, що воно обмежене, другий – що воно безмежне, а Ксенофан, який більш ранній за них (бо кажуть, що Парменід був його учнем) проголошував єдність, нічого не пояснював і, здається, не торкався природи єдиного ані в тому, ані в тому смислі, а, звертаючи свої погляди на все небо, стверджував, що єдине – це Бог. Цих філософів, якщо виходити з мети нашого дослідження, належить, як ми сказали, залишити поза увагою, до того ж двох, а саме Ксенофана і Мелісса, навіть цілком – як таких, що міркують більш грубо; щодо Парменіда, то він, здається, говорить із більшою проникливістю. Уважаючи, що поряд з існуючим (буттям) узагалі немає жодного не-існуючого (небуття), він вважає, що з необхідністю існує [тільки] одне, а саме існуюче (буття), і більш нічого... Однак змушений звирятися з явищами і визнаючи, що єдине існує як мислене, а множинність – як чуттєво сприймане, він з тим установлює дві причини або два начала – тепле і холодне, ніби говорить про вогонь і землю; а із цих двох він до існуючого відносить тепле, а друге начало – до не-існуючого.

Таким чином, ось про що ми довідалися зі сказаного раніше й у мудреців, які вже займалися з'ясуванням цього питання: від перших із них – що начало тілесне (адже вода, вогонь тощо є тілами), до того ж від одних – що тілесне начало одне, а від інших – що є більше число таких начал, але і від тих, і від тих – що начала матеріальні; а дехто приймали і цю причину, і, крім неї, ту, звідки рух, до того ж одні з них визнавали одну таку причину, інші – дві.

Метафізика (IV ст. до н.е.)

1. Океан і Тефія – Батьки морських божеств Океанід.

2. Термін «гомеомерії» (однорідні частинки). Аристотель використовує для позначення того, що сам Анаксагор називав насінинками речей, маючи на увазі, що вони лежать в основі всього як численні такі, що не виникають, не минають і не змінюються, – тільки з однорідною структурою, яка відповідає певній якості.

Сократ

Від усіх попередніх філософів Сократ відрізняється своїм плебейським походженням і дуже незначною освітою. Він завжди ставився вороже до культури і мистецтва, а також і до природничих наук. Астрономію він зараховував до божественних таємниць, досліджувати які було б безумством: щоправда, знати рух небесних світил почасти корисно, бо вони слугують показниками під час подорожей як сушею, так морем, а також під час нічних караулів. Але подібні відомості легко дізнатися від керманічів і вартових, а все, що понад те, є марною тратою дорогоцінного часу. Геометрія потрібна лише остільки, оскільки вона дає кожному можливість правильно судити при купівлі, продажу та розподілі землі; людина, обдарована звичайною увагою, навчається всього цього без посередництва вчителів, але нерозумно і марно займатися вивченням складних математичних фігур. Усю фізику він усував. «Чи думають ці дослідники, що вони досить пізнали людські справи, що починають втручатися в справи божеські? Чи не уявляють вони, що зможуть викликати, за своїм бажанням, вітри і дощі, чи вони хочуть лише задовольнити свою неробську допитливість?» Так само ні у що він цінував мистецтво: він розумів тільки його практичний і приємний бік і належав до числа осіб, що зневажали трагедію.

Сократ був, отже, плебей: він неосвічений, і ніколи не поповнив самоосвітою того, що було упущено в молоді роки навчання. Потім він був вражаюче потворний і наділений від природи, як про це сам каже, найсильнішими пристрастями: плаский ніс, товсті губи, опуклі очі; про його нахили до запальності свідчить Аристотель. Він – етичний самоучка: моральний потік так і б'є з нього. Це – величезна сила волі, спрямована на етичну реформу. Вона становила для нього єдиний інтерес. Але чудовим є його засіб для цієї етичної реформи: адже етичної реформи прагнуть так само і піфагорійці. Пізнання як засіб відрізняє Сократа. Пізнання як шлях до чесноти відрізняє його філософський характер: діалектика – ось єдиний шлях. Боротьба проти задоволення, жадібності, гніву і т. ін. спрямовується проти незнання, лежачого тут в основі. Він – перший філософ життя, і всі школи, що беруть від нього початок, є насамперед життєвими філософіями. Життя кероване мисленням! Мислення служить життю, тоді як у всіх попередніх філософів життя служило мисленню і пізнанню: істинне життя є тут метою, там мета – вище істинне знання. Таким чином, сократівська філософія має абсолютно практичний характер: вона ворожа всякому знанню, не пов'язаному з етичними наслідками. Вона призначена для всіх і популярна, бо вважає можливим навчитися чесноті. Вона апелює не до генія і не до пізнавальних здібностей. Раніше достатньо було простих звичаїв і релігійних приписів: філософія семи мудреців була лише практичної мораллю, закладеною у формули, і всюди в Греції шанованою і живою. Тепер виступає на сцену відмова від моральних інстинктів: ясне пізнання має бути єдиною заслугою, але разом із ясным пізнанням людина набуває також і чесноти. Бо це є, власне, сократівською вірою, що пізнання й чеснота збігаються. Якщо перевернути це положення,

вийде вищою мірою революційний крок: усюди, де немає ясного знання, там зло.

Тут Сократ стає критиком свого часу: він досліджує, наскільки люди діють через сліпі спонування, і наскільки, керуючись знанням. При цьому виходить демократичний результат, через який найостанніші ремісники стоять вище державних людей, ораторів і художників його часу. Візьміть тесляра, мідника, керманіча, хірурга і випробуйте їхні спеціальні знання: кожен з них може вказати тих осіб, від яких він навчився своєї спеціальності, указати ті засоби, за допомогою яких він навчився їй. Навпаки, про те, «Що таке справедливість? Що таке благочестя? Що таке закон?» всякий претендує мати відому думку. Сократ же зазначав, що тут панує лише зарозумілість і невігластво. Сократ тримається ролі того, хто навчає, але він переконує свого співрозмовника в його власній нерозсудливості. Його найближчою вимогою було отримати визначення зі сфери морально-соціально-політичного життя: його прийоми при цьому мають діалектичний характер. Увесь людський світ видавався йому світом невігластва: були слова, але не було певних пов'язаних з ними понять. Його прагненням було – впорядкувати цей світ: він припускав, що якщо світ буде впорядкований, то людина буде жити не інакше, як добродійно. Учення про моральні блага служить метою всіх його шкіл, тобто свого роду арифметикою і землемірним мистецтвом в етичному світі. Уся найдавніша філософія належить ще до часу цілісних етичних інстинктів: еллінською моральністю дихають Геракліт, Анаксагор, Демокріт, Емпедокл, але відповідно до різних форм еллінської етики. Тепер ми бачимо пошуки етики чисто людської, що покоїться на основах знання: її відшуковують. У попередніх філософів вона малася, немов живе дихання. Ця ж шукана, суто людська етика насамперед вступає у ворожнечу з традиційним еллінським етичним звичаєм: звичай знову повинен перетворитися на акт пізнання. Слід також зауважити, що за доби занепаду сократівська етика відповідала своїй меті: кращі і мислячі люди жили тільки згідно з філософською етикою. Отже, із Сократа виривається моральний потік: тут він є пророком і жерцем. Він усвідомлює, що виконує місію.

Очевидно, це найважливіший момент у житті Сократа, коли пройнятий ентузіазмом Хайрефон отримав в Дельфах відповідь, що Сократ – наймудріша людина у світі¹. Велике спантеличення і болісне збентеження: нарешті, він зважується вимірювати мудрість інших своєю власною мудрістю. Він обирає відомого державного мужа, який вважається мудрим, і пропонує йому випробувальні питання. Він відкриває, що уявна мудрість цього чоловіка дуже далека від мудрості. Він пробує довести цьому політику, як багато чого йому ще бракує до мудрості; але це було неможливо, і він цим тільки зробив себе ненависним. *«Ані я, ані він – ми обидва не знали, що добро і що чесно; різниця ж була та, що він уявляв, що знає це, тоді як я ясно усвідомлював своє незнання. Таким чином, я був більш мудрий, ніж він, бо я був вільний від цієї головної омани»*. Він повторює цей досвід спершу над політиками й ораторами, а потім над поетами й художниками. Тоді він зауважує, що вони, завдяки своїм вигадкам, уявляють, що і в інших відносинах належать до наймудріших людей.

Тепер він прямує до ремісників і отримує більше задоволення. Ці знають більше, ніж він, і мудріше його. Тільки й вони також грішать головною помилкою: оскільки кожен з них добре знає свою справу, то мудрий і в інших відносинах. Ця омана з надлишком переважувала їхні здібності. Так приходиться він до переконання, що Аполлон своєю відповіддю хотів сказати, що людська мудрість не є великою; той, хто переконаний в обмеженості своєї мудрості, той воістину наймудріший. Через це він живе у великій бідності, усіма ненависний. Аж до своєї смерті він бажає робити свою справу філософії і випробування, *«бути вашим порадником, наче гедзь сидіти на вашій потилиці. Якщо ви мене засудите, ви відчуєте це. Якби я мовчав, то цим завинив би обов'язком покори до Бога»*. Найбільшим щастям для людини, що тільки може припасти на її долю, є щоденне заняття дослідженнями про чесноти й про інші речі; життя без подібного заняття – зовсім не життя. Він усвідомлює, як все це звучить неймовірно і дивно. Пізнання як шлях до чесноти, але пізнання не як вченого, а в ролі якогось викриваючого Бога, який блукає усюди і все піддає випробуванню. Шукання мудрості виявляється тут у формі шукання мудреця: з цим пов'язана історія, тоді як гераклітівська мудрість відрізнялася самозадоволеністю і зневажала всяку історію. Найгіршим є впевненість у позірному знанні.

Тут стає нам зрозумілою й полеміка проти софістів: це була смілива позиція одиничної людини. Характер софістів з'ясував Грот. За звичайною думкою, вони являють собою секту; за Гротом, це – клас, стан. За звичайною думкою, вони поширювали деморалізуючі вчення, «софістичні принципи». За Гротом, вони були звичайними вчителями моральності, ані вищими, ані нижчими за рівень свого часу. За звичайною думкою, Платон і його послідовники були уповноваженими вчителями, установленим кліром грецької нації: софісти ж – інакодумцями. За Гротом, софіст, який накидався на софістів (як він накидався на поетів і державних людей) не як на особливу секту, а як на один з існуючих суспільних станів. Для неосвіченої маси Сократ був тим же, що й софісти: уся наївна моральність взагалі не потребувала ніякого вчителя, для неї більш високий учитель був чимось негожим; у цьому трагічний і комічний бік.

Такою є, наприклад, точка зору Арістофана². В особі Сократа він змальовує образ просвітника: риси софістів і Анаксагора перенесені на нього. Але вони різняться між собою тим, що софісти цілком відповідають потребам і дають те, що обіцяють; але ніхто не міг сказати, заради чого вчить Сократ, виключаючи його самого. Куди він не приходив, усюди викликав він почуття усвідомленості свого невігластва, він дратував людей і викликав у них спрагу до знання. Люди відчували щось подібне до того, що відчуває людина від дотику до електричного вугря³. Власне, він тільки готував ґрунт для навчання, викриваючи своїх сучасників у незнанні. Увесь потік знання спрямовувався прокладеним ним шляхом; вирита ним прірва поглинає всі течії ще від найдавніших філософів. Цікаво спостерігати, як помалу все заступає на цей шлях. Він ненавидів всякі попередні заповнення цієї прірви.

І тому він ненавидів представників освіти і науки, софістів; якщо уявна мудрість подібна до безумства, то вчителі такої уявної мудрості подібні до тих,

хто зводить людей з розуму. Він самим невпинним чином боровся з ними. Тут він мав проти себе всю грецьку освіту: вищою мірою прикметно, що ніколи стосовно цієї освіти він не справляє враження педанта. Зброею йому служить іронія людини, що бажає навчитися і випитувати; таким був поступово майстерно вироблений ним художній засіб. Потім не прямий, а сповнений манівців шлях, з відомого роду драматичним інтересом, надзвичайно привабливий голос, зрештою, ексцентричний характер його фізіономії, що нагадує Силена⁴. Сам спосіб його вираження мав у собі деякий присмак чогось дратівливо-ненависного й плебейського. Тоді, коли він зустрічав прихильність до себе, виходило справжнє зачарування і таке відчуття, неначе стаєш рабом вкрай незручної присоромленості, і потім, унаслідок усього цього, – людина сповнювалася, немов вагітніла, добрими думками. Повивальне мистецтво полягало в наданні допомоги при пологах, у точному дослідженні новонародженого, причому якщо він виявлявся потворою, то його викидали геть із жорстокістю лікургівської мамки⁵.

Проти всього цього поступово накопичилася маса ворожнечі: численні особисті вороги, батьки, незадоволені за своїх синів, і маса лихослів'я. Вражаюча ліберальність Афін та її демократія – так довго терпіли подібну місію! Свобода мовлення дотримувалася там свято. Суд над Сократом і його смерть мало кажуть проти цього загального положення. Сократ на самому початку не сумнівався у своєму засудженні, він не приготувався до захисту (слідуючи голосу свого демона). Він справді вірив, що настав належний момент йому померти; якщо він стане жити довше, то його старість зробить для нього неможливим його звичний спосіб життя; до цього приєднувалася ще впевненість, що подібною смертю він надасть повчальний приклад. Так слід розуміти його величну захисну промову: він говорить перед обличчям потомства. Якою разючою є ця зовсім незначна більшість, якою він був засуджений! При 557 суддях якоюсь більшістю у 6-7 голосів! Імовірно, вони найбільше відчували жало образи, нанесеної судилищу.

Сократ навмисно викликав цей вирок; він знав, що робив: він бажав смерті. Він мав прекрасний випадок довести свою перевагу над людським страхом і слабкістю, а водночас і гідність своєї божественної місії. Грот зауважує, що смерть забрала його у повній величі та славі, немов сонце тропічних країн, що заходить. Інстинкти було подолано, духовна ясність керує життям і обирає смерть: усі моральні системи стародавності намагаються досягти або зрозуміти висоту цього вчинку. Сократ як заклинатель страху смерті є останній тип відомих нам мудреців, мудрець як переможець інстинктів за посередництва мудрості. Тут закінчується ряд оригінальних і типових мудреців, і настає нова доба мудреців, що починається Платоном; доба складніших характерів, які є продуктом поєднання течій, що йдуть від оригінальних та однобічних мудреців.

Про філософів (1872)

1. Ідеться про епізод з біографії Сократа, коли його друг Хайрефон запитав в оракула в знаному давньогрецькому храмі Аполлона «*Чи існує в світі хтось, мудріший за Сократа?*» і отримав відповідь «*Ні*».

2. Ідеться про нашумілу в Афінах комедію драматурга Аристофана «*Хмари*» (423 р. до н.е.), де на прикладі новоствореної метеорологічної теорії (що гроза, вітер й блискавки викликаються не емоціями Зевса, а суто

природними перепадами тиску) висміюється збірний образ «мудреця» як інтелектуального шахрая, який уміє нагнати туману й поклоняється не Олімпу, а хмарам довкола нього.

3. Ідеться про метафоричний опис сократівського методу його учнем Платоном: «подібно до вугра, він спочатку знерухомлює свою здобич...».

4. Силен – античний міфологічний персонаж – демон, син Гермеса, вихователь і наставник Діоніса. Зображується товстим, лисим, кирпатим добродушним старим з кінськими копитами і хвостом, любителем музики, вина і галасливих веселощів, під час яких мимоволі вражає співрозмовників таємними знаннями щодо богів і народження світу.

5. Ідеться про дві спартанські традиції, започатковані законодавцем Лікургом: відлучення новонароджених від сім'ї для суспільного виховання і скидання в прірву слабких новонароджених.

Платон

[Фрагменти розповіді Сократа про його нещодавню бесіду в гостях з декількома іншими гостями (зокрема, Главконом) на тему взаємозалежності чеснот людини й організації суспільства, у якому вона живе]

– Отже, неабияке начало пов'язує між собою відчуття зору і здатність сприймати зором інших, вони поєднані вузликом, найшляхетнішим із тих, що тільки можуть бути, оскільки неможливо скласти ціну для світла.

– Що правда, то правда! – вигукнув він. – Йому й справді немає ціни.

– А кого з небесних богів ти можеш визнати його паном, чиє це світло прислуговується до того, що наш зір бачить якнайкраще, а предмети стають доступними для зору?

– Того ж, що й ти, – відповів він, – і всі інші також. Бо зрозуміло, що ти питаєш про Геліоса.

– А в якому відношенні до цього бога перебуває за своєю природою людський зір?

– Як, у якому?

– Адже ні сам по собі, ні те, у чому він з'являється, що ми називаємо оком, зір не є сонцем?

– Ясно, що ні.

– Але з усіх наших органів відчуття цей, гадаю, найбільш подібний до сонця?

– Так, найбільше.

– Виходить, і ту здатність він черпає від сонця, вона ніби напливає на нього звідти.

– Авжеж.

– Тож правда, що й сонце не є зором, воно лиш – причина зору, хоч і сам зір його бачить?

– Це так, – погодився він.

– Саме тому, – сказав я, – ти й чуєш твердження, що сонце – дитя добра, породило ж його добро подібним до себе. І тим, чим буде добро у сфері, доступній для осягнення розумом стосовно самого розуму й того, що ним осягається, тим у сфері видимого є сонце стосовно зору і всього, що зір сприймає.

– Як це? – запитав він. Поясни, будь ласка, детальніше.

– Ти знаєш, – продовжував я, – коли хтось спрямовує свої очі не на ті предмети, кольори яких залиті денним світлом, а на ті, що вже огорнуті вечірніми сутінками, то скільки не напружуй їх, вони все одно слабнуть і

видаються заледве не сліпими, ніби й не було в них ніякого ясного і гострого зору.

– Авжеж, знаю, – відповів він.

– Але, знову ж таки, коли ті очі дивляться на те, що освітлює сонце, і виразно все бачать, це означає, що зір вони мають добрий.

– То й що?

– Уяви собі, щось подібне коїться і з душею. Коли вона поривається до речей, осяяних правдою і буттям, то сприймає їх, пізнає, і видно, що в неї є розум. Коли ж вона чіпляється до того, що розчиняється в мороці, тоді починає недобачати, переповнюється різноманітними гадками, які весь час змінюються то в один, то в інший бік, і виглядає так, наче їй забракло розуму.

– Все так і є, – погодився він.

– Отже, те, що надає істинності пізнаванню предметам, а людину, яка пізнає, наділяє силою пізнання, саме те й називай ідеєю добра, яка, запам'ятай собі, є причиною знання й істини, коли останню пізнають за допомогою розуму. І хоч і одне, і друге тобто знання й істина, прекрасні, однак, якщо добро ти вважатимеш чимось іншим і ще кращим від них, ти не помилятимешся. Так як і там було правильно називати світло і зір подібними до сонця, але визнати їх за сонце було б неправильно, так само й тут: слушно вважати знання та істину подібними до добра, проте у визнанні чогось одного з них за добро не було б ніякої слушності, тому що добро належить ставити вище від усього.

– Якою ж незвичайною красою ти його наділяєш, якщо воно є джерелом пізнання та істини, а саме в тій красі їх обох перевершує! Бо ж, ясна річ, ти аж ні як не маєш на увазі втіху!

– Побійся бога! – вигукнув я. – Краще ось яким чином приглянься до його образу.

– Яким?

– Визнай, що сонце, як мені видається, дарує всьому, що ми бачимо, не лише можливість стати видимим, а й зародження, ріст і живлення, хоч саме воно зародженням не є.

– Що ні, то ні.

– Визнай також і те, що пізнаваність предметів пізнання можлива лише завдяки добру і що воно є джерелом їхнього буття та існування, хоч саме добро насправді не є існуванням, воно понад усяке існування – щось найдостойніше і найсильніше з усього.

...

– Зробивши це, – сказав я, – уподібни, будь ласка, нашу людську природу з огляду на розумову культуру і її відсутність ось до якого стану... Уяви собі, що люди ніби перебувають у підземному, подібному до печери помешканні, до якого на всю ширину печери веде відкритий для світла вхід. Люди сидять тут ще з дитинства, мають скуті кайданами ноги і шию, тож рушитися з місця вони не можуть і дивляться лише просто себе, бо повернути голову їм не дозволяють кайдани. Згори і здалеку падає на них світло вогню, до якого вони обернені плечима, а між вогнем і кайданниками проходить вгорі дорога, паралельно до

якої, уяви собі, вибудований невисокий мур, що нагадує перегородку, яку штукарі встановлюють перед глядачами і над якою показують своє мистецтво.

– Уявляю, – мовив Главкон.

– Тоді уяви собі, що уздовж цього муру люди носять всілякі витвори, тримаючи їх так, щоб вони були видні зверху огорожі: тут і статуї, і всілякі зображення інших живих істот, виконані з каменю і дерева. І, певна річ, що одні люди при цьому розмовляють, інші – мовчать.

– Дивний же ти малюєш образ і дивних кайданників! – вигукнув він.

– Подібних до нас, – сказав я. Бо, передовсім, невже ти думаєш, що такі люди могли б бачити ще щось – своє чи чуже, окрім тіней, які кидає вогонь на протилежну стіну печери?

– Як вони можуть бачити щось інше, коли все життя ніхто з них голови не поверне?

– А якщо йдеться про речі, які проносять за муром? Хіба не так само?

– Та так.

– І якби вони могли розмовляти один з одним, то як, на твою думку, чи не були б вони впевнені, що назвами окреслюють саме те, що мають перед собою, що бачать?

– Безперечно.

– І що? А коли б у тій в'язниці від протилежної стіни ще й відлунувало все, що б не сказали люди за муром, тоді як? Ч и в'язні пов'язували б ті звуки з кимось іще, окрім тіні, яка промайнула перед ними?

– Присягаю Зевсом, ні, – відповів він.

– У всякому випадку, – додав я, – вони сприймали б за істину не що інше, як тільки тіні певних предметів.

– Ясна річ, – погодився він.

– Приглянься-но, – продовжував я, – до їхнього визволення з кайданів та зцілення від нерозумності. Тобто, як би це виглядало, якби з ними цілком природно сталося щось подібне. Щоразу, коли б з когось знімали кайдани, змушували б раптом підвестись і повернути шиєю, пройтись, подивитись на світло, він робив би все це з великою мукою, у нього боляче миготіло б в очах, і він не міг би дивитися на предмети, тіні яких раніше бачив. Як гадаєш, що б він сказав, коли б хтось почав його запевняти, що тоді він спостерігав усіляке пусте, а тепер наблизився до буття і звернувся до правдивіших з існуючих речей, отже й бачить усе правильніше; та ще б коли йому показували предмети, які мерехтять перед ним, і змушували б відповідати на запитання: що то таке? Хіба тобі не здається, що це завдало б йому неабиякої муки і він подумав би, що те, що бачив перед цим, значно правдивіше від того, що йому показують тепер?

– Авжеж, він так подумав би, сказав Главкон.

– Правда? А якби його хтось змусив дивитись на саме світло, то хіба у нього не боліли б очі і хіба він не відвернувся б і не втік до тих предметів, на які може дивитись у повному переконанні, що саме вони набагато виразніші, ніж те, що йому показують?

– Це так, – мовив він.

– І якщо хтось, – вів я далі, – силоміць потягнув би його звідти по скелястій крутизні вгору і не відпускав би доти, поки не витягнув би на сонячне світло, то невже він не страждав би і не обурювався б таким насильством? А коли б він вийшов на світло, очі б його настільки були засліплені блиском, що йому не вдалося б розгледіти жодного з тих предметів, про справжність яких йому тепер кажуть?

– Щоб так відразу, то ні, – погодився він.

– Думаю, він мав би призвичаїтися, якщо вже мусив побачити все, що вгорі. І передовсім йому найлегше було б розпізнавати тіні, після цього – відображення на воді людей та всіляких предметів і лише потім – самі предмети; при цьому небесні тіла й саме небо йому було б легше оглядати вночі при світлі зір і Місяця, ніж за дня, дивлячись на Сонце і на його світло.

– Звичайно.

– І тільки наприкінці, гадаю, ця людина могла б споглядати Сонце, а не на його відбиття у воді чи в якомусь іншому незвичному для нього середовищі, а знаючи місце, в якому Сонце перебуває, можна було б приглянутися і до його властивостей.

– Без сумніву, – сказав він.

– І аж тоді він дійшов би висновку, що це ж від Сонця залежить перебіг пір року і самих років, і що воно керує усім на світі видимому, і що саме від нього залежало все те, що вони раніше бачили в печері.

– Ясна річ, він до цього неминуче дійшов би, – погодився він.

– І що? Якби пригадав собі своє перше житло, і набуту там премудрість, і тодішніх товарішів по спільних кайданах, то хіба не вважав би за щастя ту зміну, яка сталася в його долі, і хіба не пройнявся б жалем до своїх друзів?

– Навіть дуже.

– І коли б там вони віддавали один одному шану й похвалу, а особливо нагороди тому, хто виявився найметкішим у спостереженні за предметами, які миготіли перед очима, і краще за інших запам'ятовував, які з них з'явилися спершу, які – пізніше, а які – одночасно, і, виходячи з того, з успіхом провіщав майбутнє, то, як ти гадаєш, чи затужив би він за колишніми спокусами й чи позаздрив би тим, кого кайданники осипають почестями і чий вплив визнають? Чи він почувався б так само, я і той, про кого говорить Гомер:

Краще уже батраком я на ниві чужій працював би,

У бідняка, що й самому прожитку не досить,

тобто радше згодився б терпіти будь-які незгоди, тільки б не повертатися до попередніх поглядів і не жити знову старим життям, як ті в'язні?

– Я також вважаю, – мовив, Главкон, – він швидше відважиться потерпати від будь-яких негараздів, ніж повернутись до колишнього.

– Ще ось над чим поміркуй, – додав я. – Якби така людина знову зійшла вниз і сіла б на те саме місце, чи очі її не були б повні темряви від того, що раптово зникло сонячне світло?

– Безумовно, – відповів він.

– А якби їй довелося, розглядаючи тіні, знову змагатися з тими, хто не скидав кайданів, а тут зору майже ніякого, і щоб очі звиклися, потрібно не так

уже й мало часу – то невже з такої людини не глузували б усі? І чи не говорили б про неї, що після сходження вгору вона повернулась із зіпсованим зором, а отже височінь не варта того, щоб до неї прагнути? А коли б хтось спробував тих кайданників визволити і повести догори – хіба вони не забили б його тим, що потрапило б їм до рук?

– Звичайно, забили б, сказав він.

– Так ось, любий мій Главконе, – продовжував я, – цей образ слід прикласти до всього, що було попередньо сказане: простір, який відкривається перед нашими очима, подібний до помешкання у в'язниці, а світло вогню у ньому – до сили сонця. Сходження ж догори й споглядання речей, що перебувають у високості, це піднесення душі до сфери, доступної для осягнення розумом. Допустивши все це, ти не помилишся щодо моєї заповітної думки, якщо вже прагнеш її почути. Правда, хіба лиш бог знає, слухна вона чи ні. Отже, мої особисті уявлення мають ось який вигляд: вершиною світу думки є ідея добра – розрізнити її дуже важко, але якщо це комусь вдається, той неодмінно дійде висновку, що саме вона – причина всього, що слухне й прекрасне. І саме від неї в світі видимому походять світло і його володар, а у світі уявному вона сама – володарка, народжує правду і розум, і до неї повинен бути звернений погляд того, хто хоче діяти розумно як у житті приватному, так і в громадському.

– Я цілком і повністю згоден з тобою, – сказав він, – наскільки це можливо.

– Тоді погодься зі мною і в тому, – продовжував я, – і не надто дивуйся, що ті, хто дійшли цього всього, не хочуть займатися тим, що й інші люди; а їхні люди постійно прагнуть висоти, що само собою зрозуміло, оскільки узгоджується із намальованою вище картиною...

Держава (IV ст. до н.е.)

Аристотель

Очевидно також, що коли немає чуттєвого сприйняття, то з необхідністю є відсутнім і будь-яке знання, якого не можна набути, якщо ми не навчаємося або через наведення¹, або через доведення. Доведення ж виходить із загального, наведення – із часткового; однак споглядати загальне не можна без опосередкування наведенням, бо й так зване абстрактне пізнається через наведення, а саме якщо хтось хоче показати, що певні притаманні кожному роду [властивості] хоча й не існують окремо, але [можуть розглядатися відокремлено одне від одного], оскільки кожне з них є чимось визначеним. Але міркувати шляхом наведення неможливо тим, хто позбавлений чуттєвого сприйняття, бо чуттєве сприйняття спрямоване на одиничне, адже інакше отримати про нього знання неможливо. І справді, як знання [одиничного] через загальне неможливе без наведення, так і знання його через наведення неможливе без чуттєвого сприйняття...

Доведення загального осягається розумом, часткового – ж обмежене чуттєвим сприйняттям... Доведення загального є кращим за доведення часткового, про це ми вже сказали достатньо. А що доведення твердження є кращим за доведення заперечення, є зрозумілим із такого. За інших рівних [умов] те доведення повинно бути кращим, яке виходить з меншої кількості

постулатів, чи припущень, чи засновків. І дійсно, якщо [засновки] однаково є відомими, то пізнання швидше досягнемо за посередництва тих, [яких менше], саме цьому надають перевагу. Підстава ж положення, що кращим є те доведення, що виходить з меншої кількості [засновків] – те, що загальне...

Чуттєве сприйняття не дає [доказового] знання. Бо хоча чуттєве сприйняття є сприйняттям певної властивості, а не [просто] певного чогось, однак з необхідністю сприймається визначене щось десь і тепер. Загальне ж і те, що міститься в усіх [предметах даного виду], сприймати чуттями неможливо, бо воно не є визначеним чимось і існує не [лише] тепер, інакше воно не було б, загальним. А загальним ми називаємо те, *що* є завжди й усюди. А оскільки доведення стосуються загального, загальне ж не можна сприймати чуттями, то очевидно, що за допомогою чуттєвого сприйняття немає [доказового] знання. Але зрозуміло, що, навіть якби й можна було сприймати чуттями, що трикутник має кути, які дорівнюють [сукупно] двом прямим, ми все одно шукали б доведення цього, а не знали б вже це, як твердить дехто². Бо чуттями з необхідністю сприймається одиничне, [доказове] ж знання є пізнання загального. Тому якщо ми, перебуваючи на Місяці, бачили б, що Земля затуляє [Сонце], то ми ще не знали б причини затемнення. Бо ми сприймали б чуттями, що в даний час відбувається затемнення, але не сприймали б, чому воно взагалі відбувається, оскільки чуттєве сприйняття не має за свій предмет загальне. Однак із частого спостереження цього ми, виявивши загальне, мали б доведення, бо з численного повторення одиничного стає явним загальне; а загальне цінне саме тому, що воно виявляє причину. Тому в такого роду випадках, коли причина ховається в чомусь іншому, [знання] загального є більш цінним, ніж чуттєві сприйняття та мислення.

Друга аналітика (IV ст. до н.е.)

1. Ідеться про умовиводи, у яких думка наводиться на певне загальне правило або закон, що характеризує всі одиничні об'єкти даного класу.

2. Ідеться про Протагора, який ототожнював знання з почуттєвим сприйняттям.

План

1. *Загальна характеристика середньовічного світогляду.*
2. *Формування середньовічної філософії. Патристика.*
3. *Світоглядні новації схоластики. Ранній період.*
4. *Проблема істини і методу у зрілій схоластиці.*
5. *Філософські напрямки пізньої схоластики.*
6. *Загальна характеристика Відродження: внутрішній зміст і зовнішні форми.*
7. *Періодизація ренесансної філософії. Рух гуманістів.*
8. *Натурфілософія Ренесансу.*
9. *Світоглядне значення Реформації.*

1. *Загальна характеристика середньовічної філософії*

Термін «Середньовіччя» (*saeculum medium*) вигаданий гуманістами XV ст. для позначення попередніх віків (з V-го до XV-е ст.) як затягнутої *перерви* в славному поступі античного Риму, яка в культурному плані відзначається занепадом («Темні віки») і не заслуговує на власну назву. Згодом з'ясувалося, що занепад припадає геть не на все тисячоліття, і в задуманому гуманістами Відродженні середньовічного змісту виявляється не менше, ніж античності... Утім особливий історичний *період* був таки зафіксований: у роботах подальших істориків він вирізнятиметься феодальною організацією суспільства й виробництва, панівним статусом нової релігії (з вірою, церквою, Св. Письмом), розвитком *духовної* спрямованості світогляду.

Остання риса є антропологічним аспектом *теоцентризму* як світоглядної рамки всього Середньовіччя: створений «з нічого» (*ex nigile*) за божественним Словом світ має сенс лише з огляду на цю свою причину і має відновлювати її в собі. Порівняно з античним *космоцентризмом* тут природне безособове першоначало світу змінюється потойбічним особистісним, але зберігає інтуїтивну впевненість у цілісності та осяжності світу. Таким чином, *теоцентризм* визначається фігурою одноосібного Бога-Творця, який, з одного боку, цілком передує світові (*трансцендентність*), а з іншого – встановлює з ним зв'язок, виступаючи в ролі іншого, вищого світу (*ієрархічний дуалізм*). Ця вихідна *суперечність* недосяжності нескінченного Творця і скінченних створінь пом'якшується з обох боків: «згори» відбувається структурування абсолютного *буття* (Бог як Трійця та небесні чини), «знизу» – динамізація відносного (життя створінь як особиста біографія та колективна історія).

У філософському плані християнський абсолют має прецедент у загальному Благіві платонівської класики та Єдиному неоплатонізму, але спосіб причетування до нього став уявлятися не стільки діалектично, як у давньогрецькій класиці, скільки в еллінсько-римському дусі – *особистісно* на новій підставі події боговтілення (*кенозис*). Така версія «інтенсифікації суб'єктивності» – *віра* як спосіб причетування персональної душі до

трансцендентного абсолюту – мала пройти глибоке переосмислення, адже ще в II ст. багатьма сприймалася через (нео)платонівську категорію *λίσις* як звичка піддаватися чуткам або першому враженню без розумного обґрунтування.

Подальша ранньосередньовічна рокіровка віри й розуму найбільше спричинялася світоглядною асиміляцією креаціонізму: чудо творення вище за всі пізнавальні форми, тому «людський розум або зовсім відкидався як споконвіку збитковий та хибний, або припускався лише як засіб “малого”, умовного пізнання земних, минутих, “неістинних” речей, та й те за умови, що він послухний вірі»¹⁵.

Будучи відмежованим від трансцендентного, розум опинився перед чуттєвими суперечностями, що по-римськи переходять у душевні – зі стражданням, сумнівом, каяттям... Надати їм конструктивності розум може тільки у вигляді *τροπὴν* – алегорій, метафор, метонімії, синекдох, оксюморонів та інших інакомовлень трансцендентного. Порівняно з античною практикою філософування для належного поводження з ними передбачається не лише тілесна дисципліна (*ascesis*), а ще й душевна. У разі зустрічного («благодатного») сполучення цього зусилля з трансцендентним першоджерелом вищих відомостей і стається «віра» як персональна свідомість. Містичний шлях «п'їтьми і тиші» зупиняється на цьому понадчуттєвому спогляданні істини, теологічний же шлях «світла і слова» повертається до додатків істини, подібно до того як платонівський філософ повертався від «Сонця-Блага» до «печери». Тоді чуттєві суперечності можуть бути розділені на ті, що виявилися безнадійно *віддаленими* від вихідної істини, і ті, що можуть про неї *свідчити*. Акцентування уваги на перших викликало знамените приписуване К.С. Тертуліану гасло «Вірую, бо абсурдно»; другі ж становлять підставу світоглядної альтернативи А. Августина – «Вірую, щоб розуміти».

Окрім зазначених принципів теоцентризму, креаціонізму, персоналізму, дуалізму, ревелюціонізму (пріоритету віри) середньовічний світогляд відзначається такими тісно пов'язаними з ними принципами:

- *провіденціалізм* як підпорядкованість усіх подій у природі й суспільстві творчому Задуму;
- *сотеріологізм* як підпорядкованість усієї людської діяльності справі спасіння душі;
- двоїстість *особистісного змісту* моральної свободи волі й *корпоративних форм* її реалізації.

2. Формування середньовічної філософії. Патристика

Основою всього інтелектуального клімату європейського середньовіччя була християнська «Блага вість» про прихід «Божого Помазаника», або «Сина Божого» на Землю, позбавлення людства від страждань і спасіння осіб вірою, поширювана в I ст. Близьким Сходом особливою іудейською спільнотою «тих, хто від Месії». За різними історичними даними, протягом II ст. відбувається

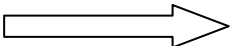
¹⁵ Стам С.М. Место культуры Возрождения в историческом процессе секуляризации мысли и знания. *Культура Возрождения и религиозная жизнь эпохи.* – [сб. науч. ст.] / РАН; Отв. ред. Л.М. Брагина. Москва: Наука, 1997. С. 76–87., с. 77.

добір розрізнених записів проповідей щодо Благої вісті в канонічне Євангеліє і разом з ним самоусвідомлення християнства окремо від іудаїзму, який став тлумачитися як його підготування («довтілення»). Наприкінці того ж століття в общинах (екклесіях) християнських «братів та сестер» виокремлюються посадові особи (старости, диякони), а проповідники розподіляються ієрархічно (апостоли, євангелісти, єпископи, митрополити, патріархи) – формується клір (духівництво).

Інституціалізація християнства являла собою певний компроміс *есхатологічних складників* «Благої вісті» – між закінченням попередньої історії (спокутування Христом усіх гріхів людства) і початком нової (заходи щодо спасіння в очікуванні «кінця світу»). Якщо гностицизм і неоплатонізм вдалились до негайного езотеричного та містичного дистанціювання від земного світу, то християнська церква стала посередником трансцендентного Задуму в земній історії, зберігаючи до «другого пришествя» (παρουσία) зразки істини і водночас утілюючи їх в культові таїнства та природний календар. Після державної підтримки, коли імп. Костянтин проголосив віротерпимість (313 р.), а імп. Феодосій заборонив язичницькі культу (392 р.), ідеал персонального спасіння через наслідування Христа був сполучений з ідеєю колективної обраності.

У IV ст. усвідомлюються регіональні розбіжності в сприйнятті Євангелія й організовуються спільні єпископальні слухання й обговорення (Вселенські Собори) задля вироблення консолідуючих принципів віровчення (*догматика*) проти альтернативних версій віровчення (*єресей*). У рамках Соборів або окремо нові інтелектуали займаються витлумаченням містично-одкровенних символів священних текстів (*екзегетика*) і розробкою концептуальних засобів знешкодження ворожих світоглядів (*апологетика*). Усе це ініціює філософію нового християнського типу (табл. 8), яка ще деякий час розвивається поряд з пізньоантичною філософією. Деякі риси в них настільки схожі, що викликають питання, чи запозичені вони з античної спадщини у той же спосіб «підготування», що й іудейський «закон», чи, існуючи паралельно протягом декількох століть, світська еллінсько-римська і релігійна середньовічна філософії разом наслідують ментальність, притаманну добі пізньої античності? Наприклад, принцип рівності людей перед Богом є світоглядним аналогом кінічного, стоїчного, неоплатонічного космополітизму; догматизм і монотеїзм – аналог синтетичних тенденцій пізньої античної філософії...

Табл. 8. Релігія і філософія в середні віки

Релігія		Філософія
істина		організація
нові сенси життя		інтелектуальні інструменти
богословська проблематика		термінологія
переживання свідчень		раціоналізація догматів
зразки стилю життя		освоєння абсолютів

Спочатку за умов панування наочно-чуттєвих критеріїв достовірності, коли теоретичні студії екзегетів та апологетів скидалися на міжособисту полеміку

інтелектуалів, ставлення до «любові до мудрості» було *обачне*. Так, А. Августин у трактаті «Про Град Божий» (410 р.) застерігає від філософського сходження до підстав чи виведення з них наслідків, адже ці підстави можуть бути не первинним Творцем, що перевищує суму всіх створінь, а вторинними сотвореними «стихіями» (рис. 7). Вони можуть диктувати, наприклад, природність у ролі критерію моральності або насолоду в ролі критерію істини.

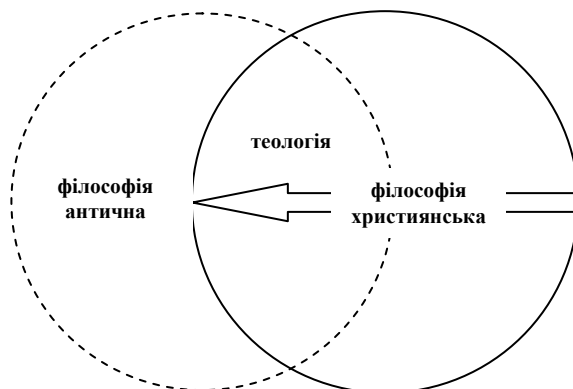


Рис. 7. Відношення античної і християнської філософії, за А. Августином

Навіть якщо дехто зовсім заперечував античну філософію як таку, що припускає пусті або хибні альтернативи щодо істини (Арнобій Ст., Ф. Лактанцій, К.С. Тертулліан та ін.), полеміка з єретиками або представниками інших релігій штовхала богословів до колишньої риторики, еристики та діалектики. Крім того, переклади (наприклад, Ієронімом Стридонським Св. Письма на латину) потребували як розуміння релігійних сенсів, так і володіння античною філологією, а з нею – методами пізнання, випрацюваними на античному матеріалі (стоїцизму, платонізму, неоплатонізму). Останнє дається взнаки при теоретичній експлікації містично-одкровенних символів зі Св. Письма, що склало основний зміст філософії раннього середньовіччя:

- онтологія *троїстості*;
- космологія *творення*;
- гносеологія *кенозису*;
- антропологія *свободи волі і напередвизначення*;
- семіотика *іконоборства*.

Роботи із цих питань (Св. Передання) стали основоположними для всього Середньовіччя, а їхні автори (за умови святого способу життя і входження до традиції) стали називатися «отцями церкви» (*патрірес*). За адміністративним влаштуванням пізньої Римської імперії, сучасні історики філософії розподіляють їх на *західних* латиномовних, які більше зосереджувалися на антропології, етиці та праві, і *східних* грекомовних, відомих своїми онтологічними, гносеологічними та семіотичними рішеннями нагальних церковних питань. Уважається, що перевага їхньої філософії (*патристики*) над маститою античною філософією сталася завдяки осмисленню «Благої вісті» та іудейської релігійної традиції (з такими світоглядними рисами, як монотеїзм, персоналізм, моралізм, креаціонізм, провіденціалізм, голосове одкровення, текстове пророкування...) категоріальними та методичними засобами самої

античної філософії. Цей *синтез* духовного досвіду християнства з античною культурою («Єрусалиму і Афін») виявився в таких нових світоглядних рисах:

- *теоцентризм* замість космоцентризму;
- *віра* замість знання;
- *духовність* замість натуральності;
- *свобода волі* замість детермінізму;
- *лінійність* історії замість циклічності тощо.

Ще одна *низка* авторів, що відомі переважно систематизацією попередньої філософії для освітніх (дидактичних) потреб (Марціан Капелла, Кассіодор, С. Боецій, Ісидор Севільський, Беда Преподобний та ін.) з'являється наприкінці патристики й неоднозначно до неї зараховується. Зокрема, «останній римлянин і перший схоластик» С. Боецій написав свій бестселер «Розрада від філософії» (525 р.) в дусі стоїцизму і платонізму. Однак раніше він виконав неоціненну роботу з перекладу й коментування базових творів з логіки Аристотеля, а також його коментатора Порфірія. За С. Боецієм протягом декількох наступних століть будуть не лише вчитися, а й розв'язувати нагальні теологічні питання чимало філософів, його термінологія («субстанція», «акциденція», «атрибут», «модус» тощо) стане класичною.

3. *Світоглядні новації схоластики. Ранній період*

Схоластика, як і патристика, має промовисту *назву*, що надає етимологічну перспективу осягання цієї доби філософствування. Походячи від латинського слова *schola*, вона пояснює «шкільний дух» філософії IX–XIV ст. тим, що попередня доба виробила всі принципи віровчення, отже залишилося лише їх втілювати та пропагандувати в масово відкриваних світських навчальних закладах. Ідеться передусім про запозичення Карлом Великим досвіду ірландських та британських монастирів, які під час Темних віків (VI–VIII ст.) стали центрами вченості і освіти, а також започаткування при його дворі Палатинської Академії, де *богопізнання* бачилося другим ступенем освіти після наслідуваного з античності *світопізнання* («семи вільних мистецтв»). Крім того, схоластика має конотації зі *«скалею»*, тобто ієрархічною будовою світу, у якій вирізняються земні сходи і небесні, сполучною ланкою між якими виступає церква.

Зважаючи на те, що вона спирається на *абсолютні* істини й скеровує феодальне впорядкування християнської культури, схоластика загалом – це максимальне переважання філософії як навчальної дисципліни над спонтанним світоглядом і логічного верифікаціонізму над чуттєвим. Останнє викликало опозицію до неї в особі *містиків*, які поклалися на безпосереднє особисте одкровення божественних істин не лише обраним пророкам, а й звичайним віруючим. «Сучасний мислитель одразу вловлює парадоксальність ментальної ситуації: шукати саму Істину не треба, вона надана із зовні, а питання лише в

тому, як до неї ставитись <...> Два ворожих напрямки – це раціоналістичне і ірраціоналістичне ставлення до істини»¹⁶.

Ранній період схоластики (VIII–XI ст.) розпочався перекладами на латину грецької патристики, що виявили у Св. Переданні як спільну основу (августиніанський неоплатонізм й ареопагітичну скалю буття), так і *контраверсії* віри. Спроби представити їх як суто формальні розходження й усунути засобами *граматики* переросли в новий розділ богослов'я – догматичний, який дозволяв би попереджати подібні розходження детальними та далекими екстраполяціями догматики по *вертикалі*: «На небо через філософію».

Програмними творами тут стали «Містичне богослов'я» ПсевдоДіонісія Ареопагіта та «Про розподіл природи» І.С. Еріугени. Хоча останній був засуджений церквою за пантеїстичні тенденції, його рівневий підхід до онтології виявився перспективним. За І.С. Еріугеною, між Богом і світом матеріальних речей немає дуалістичної прірви: і те, і те є способами богоявлення – «природама» (рис. 8).

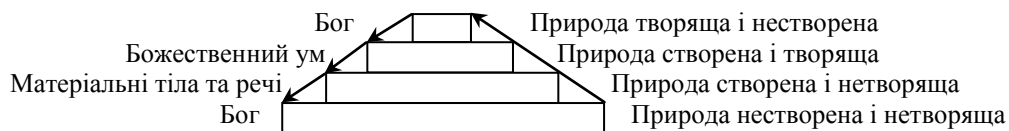


Рис. 8. Світова скаля, за І.С. Еріугеною

У такий спосіб метафізичні *форми* (*universalia*) античної класики було включено до ієрархії трансцендентного світу не просто як ідеї божественного ума, що вже зустрічалося у А. Августина. Передбачається, що Св. Дух робить їх діючими причинами окремих речей (*particularia*), наприклад, якщо є поняття справедливості, то мають існувати й справедливі речі. Така функція універсалій зрівнює філософію з релігією: подібно до того як священні тексти виконували посередницьку роль між людиною і Богом, тепер універсалії опосередковують зв'язок земного і небесного світів, конкретизуючись у типології значень (пряме/переносне), джерел (авторитет/досвід), методів (інтуїція/логіка, дедукція/індукція), цілей (спасіння/практика, переконання/пізнання), ділянок (дух/природа, етична практика/теорія), детермінації (чудо/закономірність).

Однак розчинення індивідуальних партикулярій у видових та родових універсаліях викликало сумніви в онтологічному статусі всіх цих рівнів. Так виникла «проблема універсалій», як надовго розділила схоластів на табори *реалістів* (І. Еріугена, Ансельм Д'Аоста, Фульберт, Бернар і Тьєррі Шартрські, Іоанн Солсберійський, Жильбер Поретанський, Гільйом із Шампо) і *номіналістів* (Рабан Мавр, Росцелін Комп'єнський, Беренгар Турський, Іоанн Дунс Скот, Вільям Оккам) і склала візитівку схоластики. За титульним питанням «що є первинним і більш реальним: речі чи поняття про них», протистояли декілька альтернатив у розвитку європейської цивілізації:

¹⁶ Мудрагей Н.С. Рациональное и иррациональное в средневековой теории познания. *Рациональность как предмет философского исследования* : [Сб. ст.]. Москва: ИФ РАН, 1995. – С. 34–47., с. 34–35.

- адаптація змісту давньогрецької класики до християнства *чи* обмеження її суто інструментальною роллю;
- порфіріанське *чи* боеціанське трактування аристотелівської гносеології з відповідними пріоритетами розуму *чи* досвіду у вірі;
- емпіричний формалізм *чи* метафізичний раціоналізм у перекладах і тлумаченнях авторитетних текстів;
- догматична *чи* натуральна теологія в ролі сотеріологічної стратегії;
- германська *чи* римська правова основа феодальної організації суспільства.

Залежно від наведених контекстів розроблялася відповідна аргументація на користь реалізму *чи* номіналізму. Наприклад, неможливості мислення без загальних понять протиставлялася практика образного осягнення істини, загальному значенню таїнств – особистий характер спасіння і т.д. У XI ст. ситуація вже нагадувала пізньоантичне виборювання релігією права істини у філософії, а «новим Тертуліаном» став Петро Даміані, який усупереч новомодному захопленню логікою («діалектикою») підкреслював ірраціональність не лише віри, а й Творця. Оскільки закони мислення накладали б обмеження на Його всемогутність, діалектика могла би бути терпимою лише в ролі смиренної «служниці богослов'я» (*ancilla theologicae*).

4. Проблема істини і методу в зрілій схоластиці

Зріла схоластика (XII–XIII ст.) була спровокована Хрестовими походами, що розширили культурний горизонт західних європейців і долучили до філософії нові та «нові старі» матеріали. Після того як за декілька століть церковної монополії в духовній сфері антична спадщина значно «схудла», залишивши у перевиданих монастирями рукописах лише неєретичний зміст, віднайдені античні й сучасніші арабські та іудейські тексти дещо «каламугили воду», проте й несли із собою нові переваги. Зокрема, віднайдені на Сході та перекладені «Аналітики» Аристотеля значно посилили такий інструмент західноєвропейської середньовічної вченості (*ratio scripta*), як дедуктивна *діалектика*. В оновленому вигляді вона викликала бажання доповнювати прості посилання на авторитети ще й раціональними принципами розуміння істин віри (Ансельм Кентерберійський), а також сприяла екстраполяції утворюваної в такий спосіб догматики в обидва боки – і на богословські питання, і на мирське життя (Петро Ломбардський).

Так виникає схоластичний *метод*, у якому з однієї сторони вилаштовуються авторитетні думки (*sententiae*), з іншої – дедуктивні схеми мислення та дидактичні схеми аргументації. Завдяки успіхам цього методу до сер. XIII ст. вся аристотелівська філософія стала розглядатися в ролі «першого *васала*» богослов'я. Наприклад, прийнята на Латеранському соборі (1215 р.) доктрина «перетворення» пояснювала таїнство причастя під час меси у відповідних аристотеліанству термінах: перетворюється умоглядна субстанція (*substantia*) вина й хліба, проте не змінюється чуттєво спостережувана акциденція (*accidentia*) вина й хліба.

Щоправда, спочатку ця філософія мала пройти християнське витлумачення відповідно до Символу віри, адже Аристотелю були невідомі ці догмати (про

створення світу, свободу волі, первородний гріх, безсмертя персональної душі, спокутування, спасіння, страшний суд...). Ураховуючи, що на інтелектуальній ниві схльостувалися різні інтереси, більшість версій модернізованого Аристотеля (від Альмаріка Шартрського, Давида Динанського, Аверроїса, Сігера Брабантського...) не влилися в теологію, склавши перше враження, що вони з нею взагалі не сумісні і даремно посягають на раціоналізацію істин Св. Письма, соборної догматики, містики («*двоїста істина*»).

При цьому їхня логічна спроможність трактувалась як нехтування й понадчуттєвою божественною інстанцією, і матеріальною практикою. Перше викликало обурливу реакцію церковних ієрархів, ніби «перший васал» теології перекриває компетенцію своєї «сюзеренки», *випереджаючи* духовні авторитети раціональним аналізом у ролі критерію довіри до теологічних положень. Так, *принцип* *gruis intellectum* П. Абеляра («не можна увірувати в те, чого ти попередньо не зрозумів») виходив з мовно-історичної ситуативності авторитетів і доходив до вимоги *самостійного* пересвідчення їхньої істинності – із сумнівом, аналізом та оновленням відповідно до нових завдань, тим більше, що повна вихідна істина все одно залишатиметься по той бік горизонту пізнання, а людське чуття як базова пізнавальна здатність цей бік горизонту все одно буде оманюватися, підсовуючи розуму контраверсії до віри.

Незалежність від матеріальної практики пародіювалась як суто спекулятивне, надто схематичне пояснення чуттєвої природи, коли «розум блукає без віри, як теля без пастуха». За легендою, одного разу у дворіку Кельнського університету зайшлися в суперечці великий магістр Альберт Больштедський і його учень Тома Аквінський. Місцевий садівник почув, що вони сперечаються, чи є в крота очі, і запропонував принести живого крота, якого він якраз вранці впіймав. Але його допомогу категорично відхилили, бо вчені люди, мовляв, з'ясовують, «чи є у крота очі *в принципі*». У більш серйозній критиці, як наприклад, з боку Оксфордської школи (Р. Гросетест, А. Марш, П. Перегрін, Р. Бекон), схоластичному методу закидали абсолютизацію інструмента аристотелівської логіки на шкоду іншим інструментам – природничому експерименту, граматиці й особливо математиці в усій повноті її дисциплін (*теоретичних* арифметики, геометрії, астрономії, музики та *практичних* астрології, землемірення, інженерії...).

Уся ця критика поклала початок відносно самостійній практиці філософствування, що набуло виразу в більш поміркованих версіях «двоїстої істини». Наприклад, Тома Аквінський у своїх «Сумах» уже без зайвих пояснень цитує Аристотеля, змішує його категорії й класифікації із сучасними схоластичними й доходить до поміркованого розв'язання суперечностей віри і розуму (змісту Св. Письма та Передання і змісту аристотелівських творів). На перший погляд, їхня гармонія означає, що вони начебто зосереджені на різних предметах пізнання – земному і небесному, – але мають спільну територію богопізнання, де діє розум (рис. 9). Проте далі виявляється, що спроможність родо-видових абстракцій розуму хоча й є необхідною в ролі освітнього етапу богопізнання, проте обмежена (як приблизний вибірковий відгомін), а спроможність віри наскрізна (як вичерпний оригінал). Як зазначає Аквінат в

«Комментарях до “Сентенцій” Петра Ломбардського» (1254 р.), розглядом створінь займаються і філософ, і теолог, але перший – відповідно до їх існування, тобто власних *скінчених* якостей та причин (індуктивно), а другий – відповідно до їх *сутності*, тобто *нескінчених першопричини* та *найкінцевішої мети* (дедуктивно). Ураховуючи креаціоністські уявлення, теологічна дедукція в Аквіната є не лише гносеологічним пересвідченням «первинного» досвіду, але й відповідником вихідної онтології – життєдайним світлом, відбитки якого збирає індукція.

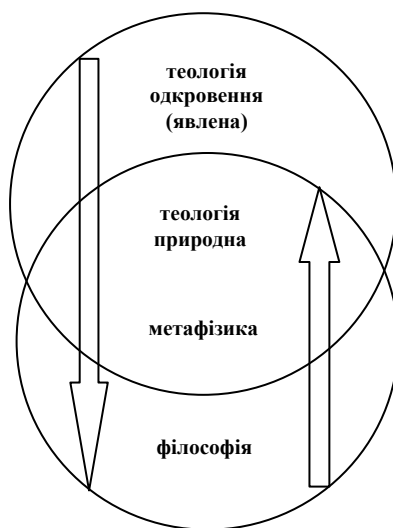


Рис. 9. Відношення філософії і теології, за Томою Аквінським

Очевидно, можливість продемонстрованої спільної території філософії і релігії спирається на *онтологію* універсалій, що опосередковують небесний і земний світи, і *діалектику* родових і видових понять, що надала надрозумній релігійній ієрархії рівнів буття метафізичну симетрію ступенів логічної абстракції. На практиці це означає, що розум набуває свободи від чуттєвої реальності, подібної до свободи моральних чи математичних конструкцій, натомість рамки теологічних догматів стають для нього гарантією непомильності, а ересі обов’язково виявляють логічний недолік. Утім, коли філософська рефлексія звернеться до *походження* вихідних категорій, що проголошуються універсаліями, виявиться, що вони зібрані з усіх усюд (різних текстів, авторів, часів і мов), а деякі взагалі з’явилися через свавільний переклад дієслів та дієприкметників як іменників.

5. Філософські напрями пізньої схоластики

Пізня схоластика (XIV ст.) відкидає інтегративні тенденції, розщеплюючись на цілком відмінні філософсько-теологічні *напрями* (не останню роль у цьому відіграли «шкільні» чвари світських магістрів і чернечих орденів, політичні розбіжності королів і папи).

Перший «*древній шлях*» (*via antiq̄ua*) – «мирське духівництво», яке не підтримувало папського абсолютизму, – продовжує курс зрілої схоластики. Уже раніше Альберт Великий, Аквінат, І. Дунс Скота та ін. не в змозі

переглядати вихідні догми, бралися охопити весь всесвіт по *горизонталі*, сприймаючи його згуртованим за аналогією до тодішніх спільнот (*universitas*), так щоб повнота просторово-часової експлікації (*Ordo*) свідчила про глибину осягання божественного законодавства (*Ratio*). Доповнюючи моральний дуалізм «земне/небесне» онто-гносеологічним «*ratio/ordo*», вони створили систематичні огляди через накидання теологічних схем пояснення на нескінченну строкатість конкретних питань – від п'яти доказів буття Бога до визначення меж допустимого і недопустимого у фінансовій діяльності (*summa*). Тепер же добудовування порядку «всесвіту» полягає у висновуванні витончених *дистинкцій*, наприклад, «предмет» і «аспект» (Аквінат), «кожен» і «будь-який» (Дунс), а також навчальних додатків наприклад, коли семінаристам пропонували довести догматику щодо воскресіння в раю душі/тіла за допомогою завдання «чи вмиваються ангели?»

Другий переважно номіналістичний «*новий шлях*» (*via moderna*) відмовляється від перспективи асиміляції будь-якого новоперекладеного змісту в мозаїці всесвіту, навертаючись до радикальної версії «двоїстої істини» («вірую і розумію»). Уже раніше в Дунса Скота на продовження ірраціоналізму й волюнтаризму П. Даміані філософія отримувала «вільну грамоту». Тепер же розділення відбувається на користь богослов'я (Дуранд Сан-Пурсенський, Григорія Рімінський, Вільям Окам, Марсиль Інген, Жан Буридан). Причому як у релігії, так і в філософії провідна роль розуму тут поступається волі. Замість учнівського наслідування авторитетів чи природного порядку істина розглядається як результат власних вольових зусиль людини, відносно незалежних від благодатного прилучення до Абсолюту.

На думку номіналістів, із розчаруванням у можливості ієрархізувати все суще в «скалю» більш послідовним буде зовсім скасувати субстанцій-універсалії («*лезо Оккама*»), що опосередковують і буття, і пізнання, і творення на користь *акциденцій*. Останні, ще за аристотелівською традицією сприймані як більш-менш додаткові властивості до визначальної сутності, виражають суще безпосередньо чуттєво. Тому завдання філософії полягатиме у відірваному і від теології, і від онтології розсудковому комбінуванні цих акциденцій, аби в одному з отримуваних відношень відновити (*representatio*) вихідну одиничну річ (аристотелівську «первинну сутність»). Із сучасного погляду, це більше скидається на роботу «науки» (*scientia*), яка саме в той час відділяється від філософії, полишаючи уявлення про світ як недосконале відображення Бога.

Третій *містичний* шлях також приймає таку двоїстість, але зосереджується в ній на «істині віри», для якої зберігає актуальність «небесна ієрархія» ранньої схоластики, переведена із зовнішньої площини у внутрішню. Новизною тут є ототожнення скоріше божественного і людського інтуїтивних інтелектів, ніж узвичаєної свободної волі в ролі вищого прояву духу. «Хоча вищий стан людського духу – незнання, у котрому приховані безкінечні глибини Бога і душі, але шлях до такого незнання <...> йде не від неумцтва, а від знання»¹⁷. Із

¹⁷ Захара І. Лекції з історії філософії: [навч. пос.]. Львів: Вид-во ЛБА, 1997. 398 с., с. 263.

цим пов'язане надання людині санкції на активне особисте здобуття благодаті через переведення благочестя із зовнішнього у внутрішній план – як роздмухування закладеної в душі інтелектуальної божої іскри шляхом *самоспостереження* у вивірених умовах (мовлення, місце, поза, їжа...). Якщо «новий шлях» (*via moderna*) знижував пізнавальні гарантії *формального розуму* (*ratio*) стосовно богопізнання, то містика зовсім залишає його поза увагою. Проте обидва напрями зосередилися на *гносеологічному* способі розв'язання богословських питань, розбігаючись лише у напрямі й інструменті пізнавального процесу.

Хоча містиків пізнього Середньовіччя (Й. Екхарта, Й. Таулер, Г. Сузо, Й. Рейсбрук, Хільдегарда Бінгенська, Мехтилдва Хакборнська, Гертруда Велика, Катерина Сієнська та ін.) відносили до «древнього шляху», за змістом і стилем філософствування вони скоріше є наступниками неоплатонізму та традиції апофатичної патристики (ПсевдоДіонісія Ареопагіта, Орігена та ін.). Невипадково невизнаний свого часу Й. Екхарт заперечував книжну мудрість на користь мовчазних переживань або практичних проповідей, а Хільдегарда Бінгенська, якій у 43 роки раптом відкрився «ясний сенс» священних книг, надала «власне» бачення будови світу й статусу в ньому моральних явищ, історичного процесу й місця в ньому людини, використовуючи при цьому образи «живого світла», «світового яйця», «світового міста»...

Окрім зазначеного вище розходження «шляхів» філософствування можна помітити й спільні тенденції всього пізньосхоластичного («готичного») світогляду: перенесення уваги із синтаксичного аспекту богослов'я на семантичний («природна теологія», за якою створіння Божі краще про Нього свідчать, ніж суперечливі доктрини) і психологізацію світогляду в намаганні уникати онтологічних розбудов.

6. Загальна характеристика *Ренесансу*: внутрішній зміст і зовнішні форми

Період Відродження хоч і не найбільш віддалений від наших часів, є чи не найбільш проблематичним для світоглядного визначення, оскільки містить строкату суміш ідей. Достатньо сказати, що його усвідомлення відбулось уже під кінець, свідченням чого найчастіше називають «Життєписи найзнаніших живописців, скульпторів та зодчих...» Дж. Вазарі сер. XVI ст., а виокремлення як специфічної доби сталося у сер. XIX ст. у творах Г. Фойгта, Ж. Мішле, а також завдяки «Культурі Відродження в Італії» Я. Буркхардта. Але й дотепер чимало істориків ігнорують цю добу, вважаючи її частиною Середньовіччя, що ніби тривало аж до Просвітництва XVIII ст.

Хоча епіцентром Відродження були італійські міста XIV–XVI ст., поширене найменування цього періоду «Ренесанс» є французьким, оскільки воно усталилось лише у XIX ст., коли французька була міжнародною мовою.

Слід зазначити, що попри свідоме протиставлення себе філософів-гуманістів XV ст. попередньому тисячоліттю, яке вони відчували як «середні віки між класичною Античністю і її відродженням», у їхній філософії помітно чимало рис цих «темних», «варварських» і «втрачених для людства» віків. Так,

уже сама назва «гуманісти» відсилає знавців історії філософії якщо не до Цицерона, то принаймні до патристики, де Тертуліан або Лактанцій намагалися за допомогою поняття гуманізму відстояти особливість християнства як релігії, що цінує людське, зокрема особистісне, начало в стосунках із Богом. Терміни «відродження» й «оновлення» щодо особи, релігійних та політичних інституцій набувають розголосу у містицизмі Середньовіччя та Проторенесансу (Бонавентура, Франциск Асизький, Йоахім Флорський, Данте), з тим щоб поволі секуляризуватися у Франческо Петрарки, Джованні Боккаччо та їхніх послідовників.

Чимало змістовних споріднених рис можна знайти в схоластиці:

- продовження розробки «природної теології», що протиставляє письмовим свідченням дійсні створіння, які містять частку свого Творця і не затьмарені доктринальними тлумаченнями;

- продовження розробки онтології «світової скалі» в більш оригінальній і натуралізованій версії неоплатоніків;

- продовження розробки антропології «образу й подоби Бога», значення якої переноситься з почесного права на сутнісну вимогу;

- продовження дидактизму, що кваліфікує будь-яке пізнання як навчання вже відкритому знанню, джерелом якого є визнані авторитети, що тепер відсувають углиб давнини (наприклад, замість Томи Аквінського, що розтлумачував зміст аристотелівських текстів, тепер відроджують Олександра Афродисійського);

- продовження розробки гносеології універсальної предметності мови та філологічної методології у зв'язку з віднайденими фоліантами або перекладами уже відомих оригінальними мовами та в ідентичних версіях, щоб переказувати не лише глоси, а й особистісну цілісність канонічної давнини...

Утім питома вага розбіжностей видається більшою. Щонайперше йдеться про відкидання надмірної спекулятивності схоластичної філософії в намаганні гуманістів зробити мудрість більш естетичною та практичною («поетичною»), зорієнтованою на земне життя, іноді навіть на земний рай. Наприклад, Петрарка висловлювався: «Радій же тут, на землі, і дорогу на небеса тобі буде відкрито».

Звернення від світу горішнього до *долішнього* помітно в матеріалізації уваги до нього (зображення у творах мистецтва побуту, пейзажів, портретів) і сплеску його облаштувань (каналах, фортифікаційних та містобудівних спорудах, ремісничих верстатах, каретах, вилках, віконному склі й дзеркалі, переході від балахонного одягу з плащами до обтягуючого з гудзиками...). Це не тільки означало приземлення небесної половини світу та духовного *містка* людини і Бога, естетична версія якого навіювала іконології образи красивого тіла або тілесних мук, а раціональна – слугувала виправданням схоластичних спекуляцій. Часто навпаки – спрямовувало на вивищення (*transcensum*) земного за посередництва найвидатнішого й найдоступнішого зі створінь – Людини, що має зразок Христа, у якого гармонійно сполучаються людська і божественна природи.

У цьому курсі були різні періоди і засоби, але загалом проглядається обстоювання самостійної щодо теології та визначальної ролі раціональної філософії. Наприклад, Л.А. Бруні бачить філософію як визволительку від хибних суджень та всього іншого, що розладнує та перериває прагнення істинного блага, закладеного в людині від природи.

Інтерес же до античності пояснюється її багатим *досвідом* щодо земної та тілесної половини світу, якого бракувало на середньовічному етапі християнства і який став усвідомлюватися як віднайдений національний італійський культурний спадок. Зовні цей антисхоластичний курс виявлявся в таких ознаках:

- наслідуванні античного *мистецтва*, що береться відобразити не лише достотність чуттєвого переживання чи красу оголеного тіла, а й абстрактні моменти світогляду;
- ідеалі всебічного розвитку особистості (*uomo universalis*);
- перехопленні законодавчої ініціативи дворян та духовенства «третім станом» (*міщанство*);
- перетворювального ставлення до дійсності і власного життя (*гуманізм*);
- ламанні станових та інших феодальних традицій аж до зухвалого виклику богів (*титанізм*);
- автономізації особи (*індивідуалізм*), громади (*націоналізм*) та соціальних інституцій (*секуляризм*);
- розширенні торговельної (*Великі відкриття колоній*) та інтелектуальної географії заради неї самої (*фаустівський дух*);
- розвитку суто світських спільнот та неофіційної вченості (*ботеггі, богеми, академії, колегіуми*).

Загалом те, що гуманісти вважали поверненням до Античності (тієї частини, яка була їм відома і могла сприйматися в злагоді з християнством), виявилось творчим синтезом тілесної (земної, природної) частини Античності і духовної Середньовіччя (табл. 9).

Табл. 9. Порівняльна характеристика світоглядних принципів античності, Середньовіччя і Відродження

<i>Античний світогляд</i>	<i>Середньовічний світогляд</i>	<i>Ренесансний світогляд</i>
політеїзм	монотеїзм	religio universalis Г. Пліфона, що представляє релігію та авторитетні джерела в гармонійному різноманітті конфесійних догм або в історичній ретроспективі від наївних культів до езотеричного християнства або раціональної теології Плотіна, де всі вони об'єднані як еманациї Єдиного
природність богів	трансцендентність Бога	coincidentia oppositorum Миколи Кузанського, що представляє протилежності скінчених створінь відносно тотожними нескінченному Творцю, як це ілюструється в геометрії інфінітивною можливістю сполучати різні рівні буття – інтуїтивну нескінчену ідею (пряму) і наочну скінчену матерію (фігури)

світ космічний; природа самодостатня	світ теоцентричний; природа не самодостатня	virtù Вергілія й Аквіната як духовно-символічний потенціал світу, що цілком виявляється в земній природі за умови її вдосконалення – через символічні конотації, що слугують спільним знаменником різних рівнів буття або через артифікацію на її основі «другої природи» (seconda natura Цицерона)
ідеал життя в здійсненні подвигу	ідеал життя в спасінні душі	studia humanitatis Ф. Петрарки, К. Салютаті, Л. Бруні, що вивільняють гуманітарні дисципліни з богословського напрямку пошуків (studia divinitatis) у зв'язку з ідеалом життя в земному природному блаженстві, де суто людські властивості та переживання стають універсальними засобами пізнання, оскільки спрямовують істину в річище практичного вдосконалення реальності
знання як основа досягнення ідеалу	віра як основа досягнення ідеалу	Corpus Hermeticum – латинізована М. Фічіно «єгипетська мудрість» як продовження середньовічного ідеалу книжної мудрості (ratio scripta), ревізованої езотерикою першооригінальних священних текстів, символів та спеціальних методик їх пізнання та перекладу (матезис, нумерологія, гематрія тощо), відгомін якої вчувається в розхожому виразі Г. Галілея, що Книга Природи написана мовою геометрії
життя визначається родовими та етнічними відмінностями	життя визначається становими обов'язками та рівністю перед богом	fortuna гуманістів як символ явленого буття, що сполучає давньоримську міфологію капризної долі (Цицерон, Саллюст, Сенека) із середньовічною концепцією божественних знарядь (С. Боецій) і вимагає від життя особистих звитяг, що розуміються як <i>втілення</i> догмату про свободу волі (Данте, Дж. Манетті), більш вигадливе та славетне, ніж аскетична самовідданість (Ф. Петрарка), але позбавлене гарантій благого успіху (Леонардо)

У підсумку рецепцій учень античності підхід Відродження виявляється в певній карнавальності, так що в певного гуманіста або натурфілософа можна одночасно подібати елементи вчень епікуреїзму, стоїцизму, платонізму чи перипатетизму. Значною мірою це пояснюється виходом філософії за межі університетських кафедр, що помітно у відродженні жанрів діалогу, інвективи чи декламації, де ренесансні діячі не стільки реалізують певну корпоративну доктрину, скільки намагаються у давнині світоглядну підтримку для власної «простацької» інтелектуальної творчості, переплетеної з ораторською практикою, літературними захопленнями чи історичними студіями. Утім відзначені загальні характеристики значною мірою є типологічними і набувають відмінних конкретизацій на різних етапах і сферах реалізації проекту Відродження.

7. *Періодизація ренесансної філософії. Рух гуманістів*

Періодизацію *проекту Відродження* найчастіше підпорядковують перипетіям становлення, розвитку та занепаду ренесансного *гуманізму* як ровесника та інтелектуально-світоглядного аспекту розглядуваної доби: якщо стихійно на той час європейці загалом засвоїли божественні настанови і привчаються покладатися на себе, то свідомо потрібно було обґрунтувати це право людини зайняти клерикальну інстанцію. Відтак саме в гуманізмі відроджується еллінсько-римський контекст античності, коли людина ще не перестала відчувати себе частиною гармонійного цілого, але цей зв'язок перестав бути двостороннім і як наслідок спекулятивно осяжним. Як і тоді, не в змозі пересвідчити шукане благо (спасіння) як вихідний засновок філософствування і принцип буття, філософи зосередилися на культивуванні блага (чесноти) в собі. Але тепер екзистенція *блаженства* покладається не стільки на збіг особи з онтологією Природи, скільки на догмат про кенозис і герметичне усунення першородного гріха. Так чи так відтворюється *epimeleia* («інтенсифікація ставлення до себе»), яка спочатку в образі Поета чи Державця перетворить античну та схоластичну раціоналізацію об'єктивності на купу філософських інструментів (*гуманізм*), а потім в образі Абсолютного Суб'єкта й зовсім відтіснить її на світоглядну периферію (*Реформація*).

Виходячи з назви (*humanus*), гуманістичний принцип може віддавати перевагу *людині* у двох логічних значеннях – індивідуальному й родовому. Перший з них був антитезою на безособову церковно-феодальну регламентацію життя, підкріпленою руйнуванням станової структури феодалізму в торговельно-цеховій Італії і розширенням географічних обріїв. Другий – певною реакцією на абстрактні «універсалії» богослов'я в ролі взірця Бога на Землі, підкріпленою пожвавленим образом Христа як практично діючого Бога, здатного не лише притлумлювати гріхопадну природу, а й вдосконалювати її. Обидва значення часто ілюструються парафразами з «Промови про достоїнність людини» Дж. Піко делла Мірандоли: «Не даємо ми тобі, о Адаме, ані свого місця, ані певного образу, ані особливого обов'язку, щоб і місце, і обличчя, й обов'язок ти мав за власним бажанням, згідно своєї волі та свого рішення. Образ інших творінь визначений у межах встановлених нами законів. Ти ж, не стиснутий ніякими межами, визначиш свій образ за своїм рішенням, під владу якого я тебе надаю <...> Ти можеш виродитися в нижчі, нерозумні істоти, але можеш відродитися за велінням своєї душі і у вищі, божественні»¹⁸.

Символічною датою початку ренесансного гуманізму вважають 8 квітня 1341 р., коли Ф. Петрарка на римському Капітолії в Палаці Сенату на підставі давньоримських класиків проголосив славетну промову про поезію, відзначивши її синтетичну роль для людського самоусвідомлення, незалежного від релігійних приписів. До кінця XIV ст. зусиллями Ф. Петрарки, К. Салютаті, Дж. Боккаччо триває витиснення теології риторикою та поетикою в ролі

¹⁸ Піко Делла Мирандола Дж. Речь о достоинстве человека; [пер. Л. Брагиной]. *Эстетика Ренессанса: Антология: [в 2-х т.]*. / Сост. и науч. ред. В. П. Шестаков. Москва: Искусство, 1981. Т. 1. С. 248–265., с. 249

розумніших і людяніших опікунок блага та блаженства за латиноримськими джерелами («Історія» Тіта Лівія; «Філіппіки», «Про оратора», «Про обов'язки» Цицерона; поеми Вергілія, Овідія, Горація; твори Августина та інших отців церкви) із формуванням *studia humanitatis* – комплексу гуманістичного (мовного, морального, правового) пізнання світу (*studia humanitatis*). Першим завданням раннього (поетико-просвітницького) гуманізму стає виховання за зразком доблесних римлян (Цинцинната, Сципіонів, Муція Сцеволи, Регула, Катона і особливо Цицерона) *ідеалу політика*, у якому б політична досвідченість збігалася з добродісною мудрістю і виявлялась у сугестивному красномовстві (*eloquentia*). Наприклад, папа Пій II, відомий у миру як гуманіст Е.С. Пікколоміні, в своєму листі до загарбника Візантії султана Мохаммеда II щиро прагнув досягти миру й гармонії за допомогою красного письменства.

У першій половині XV ст. настає морально-громадянський підйом гуманізму. Завдяки роботам Л. Бруні, П. Верджеріо, Дж. Манетті, П. Браччоліні, Л. Валла, Ф. Філельфо, Л.Б. Альберті відбувається оновлення *studia humanitatis* (етика, історія, педагогіка) реактуалізованою аристотелівською концепцією «природної соціальності» задля поширення гуманізму на всіх громадян. Уважалось, що вдосконалення та реорганізація суспільного тіла громади значно зменшує тягар земного способу існування індивіда. Відтак з'являється перспектива *практичного* долання гріхопадності в містах-республіках, де добродісність має справджуватися й пропорційно виявлятися у майновій шляхетності (*nobilitate*) та звитязі (*virtù*).

У 60-ті рр. XV ст. – на поч. XVI ст. відбувається оновлення *studia humanitatis* (етика, онтологія) перевідкритою з візантійських першоджерел індивідуалістичною етикою і неоплатонізмом. Це припадає на неспокійні часи масового падіння міст-республік в Італії, коли нове покоління гуманістів (Дж. Аргіропуло, А. Поліціано, Е. Барбаро, Дж. Понтано; М. Фічіно, К. Ландіно, Дж. Піко делла Мірандола, Дж. Незі, Дж. Бенів'ені, Леонардо) переносить підстави звитязі особи з суспільного виховання добродісності на споглядальне приватне життя. Інакше кажучи, будучи стисненою земними умовами існування, людина переноситься в оточення більш масштабних онтологічних категорій – бога, духу, космосу, матерії, природи, між якими встановлюються динамічні відносини за схемою неоплатонізму та споріднених еkleктичних учень пізньої античності.

З-поміж останніх особливо вирізняється *герметизм*, що змальовує двобічні зв'язки між божественним і природним світами за посередництва людини як «другого бога». Йдеться про її виняткову спроможність наслідувати Творця через універсальні засоби творіння, збирані з усіх боків та рівнів сотвореного світу. Микола Кузанський, один із перших західних європейців, які долучилися до герметизму, утілює цю ідею в математичні форми, що пронизують увесь світ між полюсами скінчених природних створінь («мінімумів») і їхнього нескінченного Творця («максимуму»). Відтак, математично мисляча людина отримує засіб асимптотичного наближення до божественного ума («вчене незнання»).

У флорентійській Платонівській Академії, де завдяки перекладацькій діяльності герметичні трактати стали загальним надбанням, М. Фічіно та Дж. Піко делла Мірандола розробили знамениті концепції «світової скріпи» (*corula mundi*) та «істоти невизначної природи» (*chaemeleon*). У них резонанс герметичного «другого бога» й античного «мікрокосму» з християнським антропологічним принципом «за образом і подобою» відкриває людині онтологічну чи гносеологічну здатність долати світову ієрархію (*transcensum*), уподібнюватися до рушійних функцій Світової душі в незмінному природному порядку (*circuitus spiritualis*) і зазіхати на чудеса розумово осяжною любов'ю та мистецтвом.

Наступний період владної дисгармонії Італійських війн та духовних поневірянь (контр)Реформації в XVI ст. знову наvertsає гуманізм до суспільно-політичних процесів з метою подолати суперечності гуманістичних ідеалів звияги та піднесення універсальної людини (*uomo universalis*) з економічними ресурсами її свободи або навколишнім деспотизмом. *Studia humanitatis* зосереджуються на історії, економіці, політиці у два основних способи – обциний і синьоріальний.

Теоретики обциний політики (Т. Мор, А. Бручолі, А.Ф. Доні, Г. Гергот, К. Штіблін, Л. Агостіні, Л. Цукколо, Т. Мюнцер, Т. Кампанелла; Ф. Пуччі, Ч.С. Куріоне, К. Ренато) на основі реактуалізованих платонівських «Держави», «Законів», пізньоантичних описів піфагорійського братства, обцини ессеїв переносять умови звияги *uomo universalis* з індивідуалістичної етики на «природне» виховання громадян, або державницьке регулювання моральної практики. Отже, переслідуються цілі нормативного поновлення *справедливості* (щодо управління, праці, власності, торгівлі, сім'ї, жрецтва) найчастіше у вигляді «пропорційного» рівноправ'я та вивільнення в такий спосіб умов самовдосконалення людини як принципово суспільної істоти через антитези поточним тенденціям (колективізм – індивідуалізму, обциність – націоналізму, штучна мова – народній, планове господарство – стихійному капіталізму, автаркія – торговельним залежностям, технократизм – натуралізму, освіта – розкошам, консерватизм – прагматизму, природна релігія – клерикалізму, пацифізм – експансіонізму). За прикладом Т. Мора, такі проекти називають «утопіями» і залежно від панівної ідеології виводять або від грецького «добре місце», або від латинського «немає місця». З іншого боку, з тієї ж платонівської генеалогії постали індивідуально-лібералістські вчення (У. фон Гуттен, Й. Рейхлін, Еразм).

Теоретики «реальної» політики (Н. Макіавеллі, Ф. Гвіччардіні Б. Кастільоне) на основі реактуалізованих «Історії» Тіта Лівія та аристотелівсько-цицеронівського «вічного природного закону» переносять умови звияги *uomo universalis* з теологічних цінностей на політичну практику, обтяжуючи вихідний гуманістичний ідеал правителя всією складністю суспільних ситуацій. Оскільки в реальній політиці зазвичай задіяно одразу декілька суперечних моральних вимог, їх доводиться розподіляти на цілі й засоби (вищу мораль і контекст її застосування, природу людини й особистий інтерес) із правом та ризиком правителя як видатного індивідуума на свій

розсуд возз'єднувати цей розрив небесного та земного світів, зважуючи їх інакше, ніж за межами даної ситуації (наприклад, пом'якшуючи їхню гріховність або зовсім її відмінюючи). В афористичному вигляді цей підхід відомий як *макіавеллізм*: «Висока мета виправдовує будь-які засоби».

Як наслідок *real politic* було ініційовано зміну *аксіом* теорії держави з етико-теологічних на власні натуралістичні (властивості людської природи), *змісту* – з ідеалів на фактичні закономірності, *цілей* – з доброчесності на успіх, *засобів* – з державних на соціально-психологічні, *джерел* – із традиційних канонів на світську історію, *агентів* – із корпорації на особу.

Мірою вичерпування, друкованого тиражування джерел «стародавньої мудрості» та наростання суперечностей її ідеалів практиці проект відродження «колиш здобутої» достотної істини заходив у кризу (табл. 10). Після 1520-х рр. почасти повторив долю античної філософії, зосередившись на її скептицистській частині. «Нові пірроніки» (М. Монтень, П. Шаррон, С. Кастелліон, Ф. Санкез, Ж. Боден та ін.) ставлять під сумнів можливість обґрунтувати істинні орієнтири людського розвитку. Наприклад, М. Монтень за допомогою аргументів Секста Емпірика та інших давньогрецьких скептиків демонструє, що визначати істини про людську сутність – те саме, що стискати в кулаку воду. Тож за умов релігійно-політичного розбрату XVI ст. краще було б заснувати гуманістичну філософію не на великих суспільних проєктах, а на очевидній гармонії душі й тіла у творчому житті. Подолати рівновипадковість істини та заблуду можна лише через перманентний діалог *явного* (свідчень сучасників і класиків) і *неявного* (особистого внутрішнього) знання щодо *повсякденності*. У такий спосіб на матеріалі історичного та етнічного різноманіття ставлень до сім'ї, хвороб, звичаїв, амбіцій... можна віднайти помірковану *природну норму* життєдіяльності, у якій розумність збіжиться з користю, а моральність – із задоволенням.

Табл. 10. Порівняльна характеристика класичного і Пізнього Ренесансу

	<i>Класичний Ренесанс</i>	<i>Пізній Ренесанс</i>
<i>світовідчуття</i>	гармонійне	кризове
<i>підстави творчості</i>	необмежена свободна воля	обмежена воля
<i>предмет пізнання</i>	ідеалізація людини	спірітуалізація або інтерес до приватних деталей
<i>провідна пізнавальна здатність</i>	розум	почуття або інстинкт
<i>стиль філософствування</i>	індивідуалізм	суб'єктивізм
<i>критерій істини</i>	логічність та естетичність	природність

8. *Натурфілософія Ренесансу*

Водночас питання, пов'язані з людиною, у суто природний спосіб намагаються розв'язувати представники натурфілософії (*filosofi naturali*). Через обґрунтовування цілей етичної, естетичної, політичної чи релігійної практики *іманентною розумністю* загальноприродних цілей та законів, що переростає в методологічну й онтологічну проблематику, вони надалі ідентифікуються

переважно з «власними початками природи». Однак віддалені контрреформацією від практики натурфілософи попри всі намагання позбутися схоластичних манер загалом зберігають відданість *філологічним* лекалам розуму: комбінуючи речі за символічною аналогією, продиктованою їхніми спільними *прихованими* формальною та цільовою «причинами» (хіба що пересунувши цільову причину як джерело руху із зовнішньої форми у внутрішню матерію), вони *демонструють* це як логічні висновки з догматичних абстракцій. «Схоластичний погляд, що матерія також прагне досконалості, тут виступає в посиленому вигляді, оскільки натурфілософи приписують їй хіть та відразу, задоволення й незадоволення; шляхом такого розповсюдження гілозоїстичного вчення про рух філософи Відродження доходять до характерного для них панпсихізму, основою якого є сфера відчуттів людини»¹⁹.

З іншого боку, схоластичний аристотелізм університетів теж було місцями дискредитовано, тож для розуміння природності стали звертатися до древніших стихійно-матеріалістичних зразків досократиків, тим більше, що їхня славнозвісна «фрагментарність» залишала місце для нагальних кон'єктур. Отже, так само, як з гуманістичною етикою, тут не вдалось уникнути культурних напластунків.

По-перше, *натурфілософія* бралася в більш популярних та еkleктичних еллінсько-римських версіях, що мали споріднений із пізнім Відродженням монархічний та еkleктичний контекст і так само були додатком антропології, тож вона виявилась антропоцентризмом навиворіт: умовою влаштування *мікрокосму* стало осягнення *макрокосму*. Наприклад, *епікуреїзм*, що в XV ст. приваблював гуманіста Л. Валлу своїм гедонізмом як ознакою доброти людської природи, у др. пол. XVI ст. відомий натурфілософу Дж.Ч. Ваніні лише своїм атомістичним аналізом всіляких тайн як доконечно раціональних комбінацій елементів. Наскрізна тілесна «пневма» (aethēr) стоїцизму, якою гуманісти виправдовували антропоцентричне прошивання світової ієрархії, коперніканству заповідана як пантеїстичний місток між небесними й природними причинами. «Любовне прагнення» (astractus amatorius) *неоплатонізму*, у якому флорентійські академіки вбачали циклічний контрапункт еманациї буття, що надає людині херувимський рівень інтелекту, у XVI ст. гіпостазоване у вигляді коловороту «стихій» (Дж. Кардано), «землі і неба» (Т. Кампанелла, Б. Телезіо), «тепла і вологи» (Ф. Патріці), «монад» (Дж. Бруно).

По-друге, загальний безособовий порядок природи зазнав впливу монотеїстичного теоцентризму, що заповів природі модель виключної універсальної субстанціальності Світової Душі, у якій розчиняються індивідуальні місця, життєдайні та рушійні сили речей, утворюючи систему саморуху частинами цілого одне одного в нескінченному однорідному просторі (*динамічний пантеїзм*).

¹⁹ Ольшкі Л. История новой литературы на новых языках: [в 2-х т.]; [пер. с нем. Е.А. Косминского]. Москва – Ленинград: ГТТИ, 1933 –1934. Т. 2. 212 с., с. 14-15.

По-третє, натурфілософія відчула вплив антропоцентризму: коли вже макрокосм має бути тотожним мікрокосму, людське тіло стає «медичною» моделлю природного організму. Наприклад, за Парацельсом, «немає нічого на небі та на землі, чого не було б у людині»; у його відомого англійського послідовника Р. Фладда, мікрокосм душевних якостей людини є симетричним до картографічного зображення макрокосму, а цим «материкам» відповідають хімічні субстанції (ртуті, сурми, купоросу, солі, нітрума, срібла й золота). Власним же розумом людина може віднаходити іманентні природні першопричини, убачаючи в матеріальних речах пропорції, періодичності (неопіфагореїзм, герметизм, кабалістика) та діалектичні суперечності (філософія). В такий спосіб вона отримує здатність, щонайменше, спекулятивно випереджати хід природних подій (мантика, астрологія) і, щобільше, матеріально керувати ними, виявляючи або довершуючи вихідний божественний креаціонізм (алхімія, магія).

Утім, як і у гуманістів, усі відкриття тут хоча й спрямовані за межі наявного, але з ренесансною метою розширити чи уточнити вже відомі з античності номенклатури причин. Наприклад, відомий своїм переворотом астрономії («Про обертання небесних сфер», 1543) М. Коперник затівав лише вдосконалення старої аристотелівсько-полемеївської космології з рисами закритості світу і внутрішнім поділом на надмісячні кришталеві сфери окремих планет і підмісячну матеріальну природу Землі. Однак ті самі (якщо не точніші) таблично-календарні спостереження можна отримати, теоретично помінявши центр світу із Землі на Сонце і скоротивши 80 допоміжних схем руху планет на користь декількох «божественно колоподібних». Аби таке спало на думку, потрібно було не лише отримати астрономічну освіту (як це зробив М. Коперник в Краківському університеті), а й долучитись до молоді гуманістичної *традиції* (як це зробив М. Коперник в Болонському, Феррарському та Падуанському університетах), яка, крім рецепції древніх геліоцентричних теорій *неопіфагорійців* та олександрійців (Філолая, Геракліда Понтійського, Аристарха Самоського), що віддавали перевагу суто математичним аргументам у світоглядних питаннях (зокрема, і щодо інтерпретації священних текстів), призвичаювала вчених до *екстравагантних* рішень. Адже повірити тоді всупереч очевидності, що Сонце «стоїть на місці, а не рухається небосхилом», можна було тільки завдяки уявному переміщенню своєї буквальної точки зору із Землі в позапланетний простір, звідки божественна точка зору задає не менш очевидну перспективу геліоцентризму.

Отримані в підсумку переваги становлять потенціал людської *свободи*, але разом з емансипацією її інститутів (*real politic*) вона позбавляється щойно надбаних онтологічних гарантій, прирікаючи людину задля забезпечення гідного життя постійно самовдосконалюватись. «...» Ідеї “самозрощування”, практика творчого самосотворення мають у ренесансній культурі відтінок елітарності, духовного аристократизму. Масовим набутком ці ідеї робить Реформація, демократизуючи й одночасно позбавляючи їх ореолу блиску, слави, величч. Робота над собою, преображення свого “ушкодженого” ества,

самовиховання стають вимогами, що висувуються людині масовими ідеологіями протестантизму, янсенізму тощо»²⁰.

Незважаючи на швидкоплинність захоплення натурфілософією у XVI – на поч. XVII ст., праці її представників мали такі світоглядні наслідки:

- пантеїзм як проведення небесно-божественного до природно-тілесної природи;

- гілозоїзм як передавання найменшим атомам чи стихіям тілесної природи всієї повноти буття;

- субстанціалізацію природи як визнання її самостійної цінності (на продовження гуманізму як визнання самостійної цінності людини);

- апологію натуралізму і владного ставлення до природи.

9. Світоглядне значення Реформації

Славнозвісний гуманізм доби Відродження виявився лише одним із трьох «позитивних антисхоластичних факторів»: якщо інші шукали справжнього життя людського духу «поза собою» і переросли у філософію держави та права і в природознавство («істинне пізнання природи»), то цей «шлях відродження людського духу, що веде всередину, у глибину людської душі», остаточно реалізується в Реформації²¹. Вихідна світоглядна проблема, від якої вони прагнуть відтіснити схоластику й клерикалізм узагалі, у них спільна – брак категорій і методів стосовно «земної» «половини» людини перед обличчям соціокультурної кризи традиціоналізму, екстрапольованої на всю томістсько-аристотелівську світобудову.

Бажання компенсувати зазначений брак по обидва боки від Альп виявляється в демістифікації земної половини світу з одночасною перекваліфікацією божественних посередників на чуттєві стихії, а пізнавальних здатностей – на творчі дії розуму, унаслідок чого людина опиняється на верхівці створеного світу. Проглядаються й спільні засоби – відшукати розпочатий розв'язок цієї проблеми в стародавніх першоджерелах (*ad fontes*), а разом перечитати й решту канону вихідними оригінальними мовами або освіженою особистою вірою (*Christianismus renascens*). Тож урахувавши інші напрями заальпійської думки того часу, іноді, за аналогією з «перенесенням Імперії», кажуть про продовження починань романського Відродження в германському, адже, щонайменше, йдеться про перенесення нового гуманістичного досвіду поводження з відродженими текстами на біблеїстику, і щобільше – про реалізацію цих напрацювань у відродженні *благочестя* з кваліфікацію схоластичної теології та канонічного права як застарілих.

З іншого боку, через знану полеміку Еразма Роттердамського («Про свободу волі», 1524 р.) і Мартина Лютера («Про рабство волі», 1525 р.) у Ренесансі і Реформації назагал відзначають протилежні цінності (табл. 11).

²⁰ Косарева Л.М. Рождение науки Нового времени из духа культуры.. Москва: Изд-во «Институт психологии РАН», 1997. 360 с., с. 53.

²¹ Виндельбанд В. История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками: [в 2-х т.]; [пер. с нем. под ред. А. Введенского]. Москва: ТЕРРА-книжный клуб; КАНОН-пресс-Ц, 2000. Т. 1. 640 с., с. 35-36.

Табл. 11. Порівняльна характеристика цінностей Ренесансу і Реформації

	<i>Цінності Ренесансу</i>	<i>Цінності Реформації</i>
<i>статус людини в світі</i>	возвеличення	приниження
<i>пізнавальне відношення</i>	раціоналізм	містицизм
<i>ставлення до істини</i>	вільнодумство	догматизм
<i>підстави духовності</i>	свобода волі	свобода совісті
<i>сприйняття священних текстів</i>	алегоризм	фундаменталізм
<i>сфера благочестя</i>	благочестя таїнств	мирське благочестя
<i>провідний принцип благочестя</i>	демократизація святості	неможливість заслужити благодать
<i>значення містерії</i>	таїнства як видимі Христові знаки благодаті	тайни як символи, що не мають теургічної сили
<i>тлумачення містерії</i>	таїнство як перетворювання силою загального статусу кліру	тайна як співіснування силою особистої добротності пастора
<i>основа моральності</i>	милість	справедливість
<i>провідний мистецький принцип</i>	естетизм	пуризм
<i>підстави збагачення</i>	зادля гедонізму	заради благочестя

Після того як в Західній Європі в XIII ст. в рамках боротьби з ересями було обмежено доступ простим мирянам до читання Св. Письма, статус кліру став зростати, адже тепер священники мали не лише тлумачити, а й повідомляти релігійний зміст. У поєднанні з історичним ламанням феодалізму й раціональної теологічної метафізики в XIV ст. це призвело до загострення стосунків церковної і світської влади, а в XV ст. – стосунків всередині церкви. Наприклад, Констанцький та Базельський собори протиставляли себе папі як достеменні правителі церкви та розпорядники її майна. Нарешті, 1517 р. у Віттенберзі августинський чернець і викладач біблеїстики М. Лютер 95 тезами розпочав критику низки церковних порядків, що виглядали надто світськими або ірраціональними на прикладі однієї з форм відпущення гріхів – так званої «індульгенції Св. Петра» (використовуваної як джерело фінансування будівництва собору Св. Петра в Римі), бо вона була способом викупити спасіння власної душі без болісного розкаяння у гріхах.

Після отримання підтримки з боку місцевої світської влади стихійна жага оновлення (*reformatio*) переросла в схизматичний протестантизм щодо схоластичного зазіхання на Одкровення, патерналізму, церковного та феодального права, календарних празників, теургії, священного статусу кліру, благодатних дарів церкви, таїнств висвячення, конфірмації, сповіді, вінчання, соборування... У XVI–XVII ст. послідовники Лютера у своїх *ученнях* усупереч католицькій доктрині обґрунтовували тези, що людина має сприймати Св. Письмо, звітувати перед Богом та піклуватися про своє спасіння без «зайвого» посередництва «людських традицій» (Св. Передання патристики, аристотелізму схоластики, папських декретів) – лише за допомогою Св. Духу (*sola gratia, sola fide, sola Scriptura*). Особливої критики зазнали «симфонічні» залучення до богослов'я античного філософського змісту у вигляді знаменитих «хрещень Платона та Аристотеля» саме через їхнє проміжне положення між Св. Письмом

і розумом, а відтак невразливість під час обговорення животрепетних питань віровчення.

Про повне усунення церкви не йшлося, однак якщо для деяких гуманістів послаблення ролі релігійних інституцій (і в культовому, і в інтелектуальному, і в правовому планах) свідчило про нагальність їх реформ «згори», то для послідовників Лютера – означало перекладання їхніх функцій і відповідальності на звичайного *індивіда*. Згідно з протестантською етикою, позбавлений інтелектуальних гарантій істини він може служити Богові переважно «морально» – мирськими засобами ремесел, торгівлі, політики, мистецтва, здатними втілювати сакральні цінності та чесноти без гуманістичного «самозрощування» (*transcensum*), що супроводжувало виняткові творчі звершення. Свідома методична праця (*negotiant*) мирянина виступає аналогом аскези (*otium*) клірика, тому вона набуває статусу засобу покаяння в «первородному гріху» й індикатора божественної обраності.

Утім, судячи зі спалаху всілякого марновір'я (*unglauben*), не всім до снаги був новий рівень відповідальності. Те, що тепер істина «очевидна як відкрита Книга», означає, що *надприродне*, яке стається в поцейбіччі, набуває асоціацій із неблагочестивим. Наприклад, М. Лютер зазначав, що порівняно зі словом чудеса не дуже переконливі, проте дуже оманливі, коли вчиняються дияволом. Тож треба ще навчитись ухилятися від ересей, породжуваних «непотрібними» символізаціями, угадуваннями, завзятостями та диявольськими втручаннями. Таке «негативне благочестя» за умов зрівняння вірянина із церковною інституцією підвищувало взаємну недовіру та підозру в «одержимості» чаклунством (алхімією), ворожбою (астрологією), відьомством (емпіричною медициною), нав'язанням (риторикою). З іншого боку, усі сумніви вірянина щодо власного досвіду могли розвіюватися міцною вкоріненістю у певній спільноті (*certitudo moralis*). Особливо важили віддалені від метафізичних двозначностей масовий досвід ремісників та фольклор.

Якщо в етичному плані протестантизм відштовхується від чернечої практики, то у філософському – спирається на номіналізм, який спростовує універсалії як бюрократичні посередники небесного й земного світів, та на «двоїсту істину» У. Оккама, яка кардинально розводить *віру* й *розум*: перша стосується лише істин Одкровення, другий – світу земних речей. На цій основі проголошується антиномія належного / суцього, щоб віднести сакральне й чудесне лише до належного і відвести їх від усього різноманіття суцього (природного порядку, історії, теології, хрещення та євхаристії).

Особливим напрямом став «християнський гуманізм» Північної Європи (Дж. Колет, Т. Мор, Г. Бюде, Л. д'Етапль, Й. Рейхлін, Еразм Роттердамський та ін.), що уособлював «третій шлях» розв'язання суперечності релігійного світогляду й інституцій – без революційних змін ані «згори», ані «знизу». Як і «християнське відродження» (протестантизм), він спрямував пошуки звитяги цюто *universale* на оновлену віру, проте не стільки підпорядковуючись справам віросповідання, скільки олюднуючи її досі не використаними можливостями попереднього шаблону розвитку – раціональністю і скептицизмом античності. Якщо в класичному гуманізмі йшлося про земне призначення людини, то в

гуманізму християнському ставиться проблема земного призначення самого християнського вчення. Зважаючи передусім на скриптологічний доробок Еразма, північних гуманістів часто сприймають як основоположників *ідеології* Реформації, з якої М. Лютер, Ж. Кальвін та інші діячі зробили суто релігійні інституційні висновки.

Серед численних наслідків Реформації можна вирізнити світоглядні:

- апологію «мирської аскези» в ролі земних критеріїв обраності та спасіння;
- апологію індивідуалізму як особистого підприємництва й відповідальності у справі земного спасіння;
- апологію народної культури, зокрема звеличення ремесел.

Глосарій

ТРАНСЦЕНДЕНТНІСТЬ (від лат. «переступати») – потойбічний характер божественної реальності щодо сотвореного світу і природних можливостей людського пізнання; протилежний принципу іманентності.

ТЕОЦЕНТРИЗМ (від грец. «Бог» і «центр») – базовий середньовічний принцип сприйняття світу як створеного особою Бога: відтак будь-яка земна дійсність існує мірою її причетності до абсолютного буття і доступна для розуміння як конкретизація божественного змісту, що надається або прямо (містичним переживанням, інтуїтивним умоглядом), або опосередковано (через біблійні переповідання, обрядові символи, раціональне богослов'я). У процесі розробки теоцентризму світ та його пізнання набувають багаторівневої ієрархічної будови і, навпаки, у ході подальшого витіснення теоцентризму пантеїзмом, антропоцентризмом або деїзмом з'являються уявлення про однорідну структуру світу і його наскрізні закони.

ТЕОЛОГІЯ (від грец. «богослов'я») – термін, уведений Аристотелем для позначення «першої філософії»; за Середньовіччя – теоретичний складник релігійного віровчення, де основні положення Одкровення осмислюються з використанням логічних побудов античної філософії з підсумковим отриманням доктрин. Розрізняють фундаментальну, апологетичну, догматичну, моральну, історичну, практичну теології, а також окремо «природну теологію», дистанційовану від надприродних джерел, догматизму та містицизму.

АЛЕГОРІЯ (від грец. «слова, звучання яких відмінне від їх змісту») – різновид тлумачного перекладу, узгодженого з певною традицією; починаючи з Філона Олександрійського та Орігена, призначається для виявлення у «літері» Св. Письма (зміст) вихідних значень не стільки за допомогою граматичного чи історичного розбору, скільки через пов'язування окремих цитат з цілим текстом (сенса) та моральних висновків з них (сентенції). У ролі протилежної до абстрагування операції стала загальною особливістю середньовічного світосприйняття, застосовуваною завдяки феодальним ієрархіям у будь-якій галузі життя; в ролі зразків склала зміст середньовічної символіки та філософії.

СХОЛАСТИКА (від грец. «школа») – екстенсивний спосіб існування мудрості, уславлений за другої половини середньовічної доби, коли філософія й наука зосереджуються на спекулятивній екстраполяції утверджених релігійних догм; на ранньому етапі виробляється схоластичний метод «sic et non», що

пристосовує діалектику до конкурентних цінностей у теології, надалі ж розгортаються енциклопедичні додатки методу («summa») з диференціацією теологічних і науково-філософських матеріалодайних джерел («двоїста істина», учення орденів)

ДВОЇСТА ІСТИНА – неофіційна переконаність схоластики в тому, що «філософська» мудрість може отримувати незалежність від віровчення ціною втрати істинності на її території. Різні концептуальні версії цього переконання (Аверроїса, паризьких аверроїстів, падуанських аристотеліків, Дунса Скота, Аквіната, Оккама) обґрунтовуються онтологічною ієрархією або рівнями екзегетики. У філософському плані – це вираз середньовічної конкуренції платонізму й аристотелізму, що традиційно спрямовували істину або на ідеально-спекулятивне, або матеріально-речове джерело, що закінчується розподілом раціонального й містичного в схоластичній культурі.

УНІВЕРСАЛІЇ – аналог платонівських «ідей», що за середньовічного світогляду опосередковують ієрархію земного й небесного світів; у контексті пристосування античної філософії до християнського креаціонізму стали предметом суперечки реалістів і номіналістів: чи можна вважати універсалії реально існуючими, чи становлять вони від початку систему синтаксичних взаємозв'язків, чи існували вони до створення світу, чи створювалися вони одночасно з речами, чи перебувають у речах після їхнього створення тощо? Відповіді на ці питання склали систему концептуальних координат схоластики.

СЕКУЛЯРИЗАЦІЯ (від лат. «мирський») – вихід провідних галузей життєдіяльності з-під релігійної опіки, розпочатий за доби Відродження через перерозподіл громадянських та господарських повноважень церковної і світської влади; у теології цей процес супроводжується олюдненням усього священного, а у філософії виявляється в радикалізації концепції «двоїстої істини», за якою теологічній мудрості тепер відводяться лише духовні функції. Прикметним ренесансним твором, з яким пов'язують виправдання цього процесу, був трактат Л. Валли «Про фальшивість Константинового дару» (1440).

ГУМАНІЗМ – (від лат. «те, що властиве людині») світоглядний принцип цінності людини як потенційно досконалішої істоти перед матеріальним примусом чи формальними вимогами. З-поміж багатьох концептуальних версій цього переконання (індивідуалістичної, цивілізаційної, метафізичної, релігійної тощо) найвідомішою є збірна ренесансна, започаткована Ф. Петраркою і завершена М. Монтенем. Замість середньовічного аскетизму та авторитету віри умовою вдосконалення людини вона проголошує свободу й пріоритет розуму, спрямовуючи їх на гармонійне поєднання в усьому духовної і природної сторін, що має забезпечити моральність у суспільних стосунках й особисту звитягу незалежно від станового походження. Гуманістами доби Відродження називають частину інтелігенції, починаючи з Л. Валли і Л. Бруні, унезалежену від клерикальних інститутів завдяки засвоєнню «нічийної» античної культури (παλδεία→humanitas).

АНТРОПОЦЕНТРИЗМ (від парафрази «Промови про достоїнність людини» Дж. Піко делла Мірандола «Бог поставив людину в центр світу») – притаманне

флорентійському неоплатонізму визнання та обстоювання центрального положення людини у світовому устрої, що виявляється в наданні наскрізних естетичних властивостей усій світовій ієрархії на підставах безмежних можливостей її моралі та розуму й спекулятивних творчих здібностей, спрямованих переважно на самовдосконалення; за Пізнього Відродження набуває конкретизації у використанні науково осяжних властивостей людини при пізнанні природних об'єктів (Парацельс, Дж. Бруно).

ТИТАНІЗМ – навіяний схожістю історій Христа і Прометея, життєвий принцип виклику існуючому світовому порядку на користь недосяжних ідеалів; у гуманістів набуває вигляду самовідданого змагання людини з богом переважно на матеріалі його створінь (І природи), наприклад, К. Салютаті і Парацельс обстоювали тезу, що людський розум чи його засоби дозволяють виявляти та завершувати процес божественного творіння, Дж. Манетті – що божественне набуває найбільш адекватного вияву саме в людському. У ХІХ ст., особливо завдяки Ф. Ніцше, відбувається стилізація цього принципу в образі «людини доби Відродження» – вільного від релігійної моральності зухвалою у своїх прагненнях генія, який шукає слави та незвіданих відчуттів, не гребуючи водночас ханжеством та облудою відсталих мас.

ГЕРМЕТИЗМ – так звана «єгипетська мудрість», магічно-релігійне вчення, що постало на основі узагальнення «Герметичного Корпусу» – добірки грекомовних трактатів, приписуваних легендарному єгипетському жерцю Тоту *Гермесу* Трисмегісту. Окрім магічних, алхімічних та астрологічних знань містить ідею возвеличення людини на основі її здатності розкривати таємниці божественного світотворення і відтак панувати над природою. За доби Відродження слугував зразком самоусвідомлення *інтелектуалів* як відновлювачів стародавньої істинної традиції, віра в яку похитнулася на поч. ХVІІ ст., коли видатний швейцарський філолог І. Казобон довів, що справжню дату написання герметичних творів слід перенести з «допіфагорійських часів» на ІІІ ст. н.е. Згодом «Герметичний Корпус» став символом езотеричних текстів, розуміння яких вимагає втаємничення (герметичність) і майстерності тлумачення (герменевтика).

УЧЕНЕ НЕЗНАННЯ – сократичний принцип відносності пізнання, відроджений Миколою Кузанським у контексті порівняння скінченого людського розуму й нескінченної божественної істини; усупереч схоластичній силогістиці ілюструвався езотеричною символікою та математичними аналогіями, наприклад, відношенням периметрів кола і вписаного в нього багатокутника зі зростаючою кількістю сторін.

ПАНТЕЇЗМ (від грец. «усебожжя») – релігійно-філософський принцип, що розглядає світ і Бога у вихідній єдності на спільній основі одушевляючого (одухотворюючого) начала; у давньогрецькій традиції (мілетці, Геракліт, елейці, стоїки) коливався між абсолютизацією атрибутів природи (матеріальності, осяжності, мінливості, саморозвитку) і Бога (нескінченності, незмінності, нерухомості), доки не набув розв'язання в ієрархічній еманациї божественної сутності (неоплатонізм); у середні віки попри витіснення теїзмом давався взнаки в ремінісценціях неоплатонічної скалі сутностей (реалізм

Еріугени, Давида Динантського); за Відродження являє собою антисхоластичну тенденцію зближення Творця і його створінь аж до їхнього ототожнення (Бог як усе суще) на основі діалектики протилежностей у субстанції, ініційовану містичними вченнями про розчинення природи в Богові, герметичним та гуманістичним звеличенням людини як вищого створіння і світоглядним осмислення коперниканства.

РЕФОРМАЦІЯ (від лат. «преображення») – протестний рух у західному християнстві, викликаний зниженням морально-політичного авторитету папства на межі XV–XVI ст. і спрямований на перевизначення ролі церкви в духовному житті вірян. Зокрема, у релігійній практиці північної Європи ініціатива сприйняття Св. Письма переноситься до індивіда, а аскетизм переводиться в практичне русло.

НАТУРФІЛОСОФІЯ – пізньоренесансні вчення П. Помпонаці, М. Палінгенія, Б. Телезіо, А. Доні, Ф. Патріці, Парацельса, Дж. Бруно, Дж. Кардано, Т. Кампанелли, що реанімують досократичні та еллінсько-римські способи уможливленого пояснення будь-яких явищ через всезагальні природні принципи («пояснення природи через природне»); серед останніх особливе місце посідає «світова Душа» як посередниця «ідей» і речей, що надає космосу зв'язності на зразок «світової симпатії», а всім речам – життєвої рухливості та чутливості.

КОПЕРНИКАНСТВО – збірна назва для наукових та світоглядних уявлень, ініційованих геліоцентричним ученням М. Коперника, викладеного в його творі «Про обертання небесних сфер» (1543); буквально вчення математично обґрунтовувало перенесення центру світу від Землі до Сонця, однак неофіційно ставило під сумнів низку релігійних уявлень, про що свідчить засудження церквою як самого твору польського астронома й гуманіста, так і його філософських послідовників. Перші емпіричні підтвердження геліоцентризму з'явилися у 1616, коли Г. Галілей спостерігав фази Венери, однак його масове визнання відбулося ще пізніше – коли земне життя (і суспільні порядки, і чуттєве сприйняття) стало виглядати морально безнадійним.

Запитання для повторення і самоконтролю

1. Які риси доби Середньовіччя є визначальними?
2. На яких підставах за доби Середньовіччя утверджується духовна спрямованість світогляду?
3. Чим відрізняється християнська релігія від християнської філософії?
4. У чому полягає нове розуміння *віри* в середньовічному контексті?
5. Як пов'язані антична й середньовічна філософії?
6. Хто такі «отці церкви» і як вони пов'язані з філософією?
7. Які ідеї патристики мають значення не тільки в межах власне християнської філософії, а й усієї західної ментальності?
8. У чому полягає головна відмінність схоластики від патристики?
9. Що таке теологія і які функції вона виконувала за часів схоластики?
10. У чому полягає суперечка реалістів і номіналістів?
11. Які філософські концепції були розроблені схоластами?

12. Що таке «двоїста істина» і як вона пов'язана з творами Аристотеля?
13. Які спільні і відмінні риси основних напрямів пізньої схоластики?
14. Які види розуму необхідно розрізняти для містичного способу філософствування?
15. У чому полягає складність розуміння філософії Відродження?
16. Наскільки представницькою є назва «Відродження»?
17. Яке співвідношення змісту і форми у філософії Відродження?
18. Як змінилася роль філософії за доби Відродження?
19. Чим *studia humanitatis* відрізнялися від традиційних освітніх студій?
20. Чим відрізняється стиль і форми ренесансного філософствування?
21. Які етапи розвитку пройшов ренесансний гуманізм? Чи є в них спільні риси?
22. Яка концепція людини, розроблена у флорентійській Платонівській, стала візитівкою ренесансного гуманізму?
23. Чим відрізняються ренесансна й досократична натурфілософії?
24. Продемонструвати на прикладі М. Коперника, як між собою пов'язані гуманізм і натурфілософія.
25. Чи є підстави називати гуманізм і Реформацію Південним і Північним Відродженням відповідно?
26. У чому полягає сенс «мирської аскези» протестантизму?
27. У чому своєрідність «третього шляху» людського духу за доби Відродження?
28. Які світоглядні (антропологічні, соціальні, етичні, духовні, онтологічні, наукові) наслідки справила доба Відродження загалом на європейський світогляд?

Література

- Адо П.* Що таке антична філософія?; [пер. с фр.]. Київ: Новий Акрополь, 2014. С. 307–352.
- Александрова О.В.* Філософія Середніх віків та доби Відродження: [підр.]. Київ: ПАРАПАН, 2002. С. 12–165.
- Антология мировой философии:* [в 4-х т.] / АН СССР. Ин-т философии. Москва: Мысль, 1969 – 1972 Т. 1. Ч 2. 1969. С. 581–629, 787–907; Т. 2. 1970. С. 53–191.
- Бицилли П.М.* Элементы средневековой культуры. / П.М. Бицилли. Санкт-Петербург: Мифрил, 1995. С. 11–94.
- Богословие в культуре Средневековья; [пер. Панасьев А.Н.] / Отв. ред. Л. Лутковский. Київ: Путь к истине, 1992. С. 5–78, 119–226.
- Буркхард Я.* Культура Возрождения в Италии. Опыт исследования; [пер. с нем.]. Москва: Юристъ, 1996. 591 с.
- Виндельбанд В.* История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками: [в 2-х т.]; [пер. с нем.]. Москва: ТЕРРА-книжный клуб; КАНОН-пресс-Ц, 2000. Т. 1. С. 15–139.
- Волинка Г.І., Гусев В.І., Мозгова Н.Г.* Історія філософії в її зв'язку з освітою; [підруч.] / За ред. Г.І. Волинки. Київ: Каравела, 2006. С. 182–251.

- Гордер Ю.* Світ Софії. Роман про історію філософії; [пер. з норв.]. Львів: Ліопис, 2007. С. 163–202.
- Ле Гофф Ж.* Цивілізація середньовекового Запада. Москва, 1992. С. 124–183, 302–316.
- Гуманистическая мысль итальянского Возрождения* / [Сост., авт. вступ. ст., отв. ред. Л.М. Брагина]. Москва: Наука, 2004. 358 с.
- Кондзьолка В.В.* Історія середньовічної філософії; [навч. пос.]. Львів: Світ, 2001. 320 с.
- Культура Возрождения: Энциклопедия.* – [в 2-х т.] / [отв. ред. Н.В. Ревякина]. Москва: РОССПЭН, 2007–2011.
- Кудрявцев О.Ф.* Флорентийская Платоновская академия: очерк истории духовной жизни ренессансной Италии / [отв. ред. Л.М. Брагина / Ин-т всеобщей истории РАН; МГИМО(У)]. Москва: Наука, 2008. 479 с.
- Неретина С.С.* Верующий разум. Книга бытия и Салический закон Архангельск: Изд-во ПМПУ ім. М.В. Ломоносова, 1995. 320 с.
- Неретина С.С.* Опыт словаря средневековой культуры // Благо и истина: классические и неклассические регулятивы. – [сб. науч. ст. / Отв. ред. А.П. Огурцов]. Москва: ИФ РАН, 1998. С. 96–158.
- Очерки истории западной политической философии: Учеб. пособие для студентов* / Под общ. ред. М.М. Федоровой и др. Москва: Летний сад, 2013. С. 51–64.
- Пашук А.П.* Нарис з історії філософії середніх віків; [підр. для студ. ВНЗ]. Київ: Ін Юре, 2007. 648 с.
- Петрушенко В.Л.* Філософія: [підручник]. Львів: Магнолія, 2011. С. 81–98.
- Причепій Є.М., Черній А.М., Чекаль Л.А.* Філософія ; [навч.пос. для студ. ВНЗ]. Київ: Академвидав, 2006. С.75–80.
- Рассел Б.* Мудрость Запада / Б. Рассел; [пер. с англ.]. Москва: Республика, 1998. С. 192–292.
- Рассел Б.* Історія західної філософії / Б. Рассел; [пер. з англ.]. Київ:«Основи», 1995. С. 262–440.
- Реале Д.* Западная философия от истоков до наших дней. – [в 4т.] / Д. Реале, Д. Антисери; [пер. с ит.]. СПб.: ТОО Петрополис, 1994-1997. Т.2. 1997. С. 3–210; Т.3. 1997. С. 2–270.
- Словарь средневековой культуры* / Под ред. А.Я. Гуревича. Москва: РООПЕН, 2003. 632 с.
- Соколов В.В.* Европейская философия XV-XVII веков: Уч. [для вузов]. Москва: Высшая школа, 2003. С. 5–169.
- Тарнас Р.* История западного мышления / Р. Тарнас; [пер. с англ.]. Москва : КРОН-ПРЕСС, 1995. С. 81–176.
- Татаркевич В.* Історія філософії: [у 3-х тт.]; [пер. з польськ.]. Львів: Свічадо, 1997–1999. Т.1. 1997. С. 214–384.
- Філософія: [підручник для студентів ВНЗ].* / Губерський Л.В. та ін. – [2-е вид.]. Харків: Фоліо, 2018. С. 54–65.
- Філософія: [навч. пос.].* / За ред. І.Ф. Надольного. – [3-е вид.]. Київ: Вікар, 2002. С. 46–55.

Філософія як історія філософії; [підр.] / За заг. ред. В.І. Ярошовця Київ: Центр
учбової літератури, 2010. С. 62–88.

Філософський енциклопедичний словник / ІФ ім. Г.С. Сковороди; гол. ред.
В.І. Шинкарук. Київ: Абрис, 2002. С. 470–471, 625–626.

Шестаков В. Философия и культура эпохи Возрождения. Рассвет Европы.
Санкт-Петербург: Нестор-История, 2007. 272 с.

Шишков А.М. Средневековая интеллектуальная культура. Москва: Изд.
Савин С.А., 2003. 592 с.

П. Абеляр

Дехто із сучасних учених, не маючи змоги досягнути силу доказів діалектики¹, проклинають її настільки, що вважають всі її положення швидше софізмами й облудою, ніж аргументами розуму. Ці сліпі поводителі сліпців, що не знають, як каже апостол, ні того, про що вони говорять, ні того, що вони стверджують, засуджують те, чого вони не знають, і паплюжать те, чого не осягають. Вони вважають смертельним спробувати те, чого вони ніколи не куштували. Усе незрозуміле їм вони називають дурістю і все для них незбагненне вважають маячнею.

Тож приборкаємо зухвалість цих позбавлених розуму людей свідоцтвами Святого Письма, на яке, за їхнім визнанням, вони найбільше спираються, тому що ми не в змозі спростувати їх доводами розуму. Нехай вони нарешті визнають мистецтво діалектики, так сильно засуджуване ними (як суперечне до Святого Письма), оскільки церковні вчителі вихваляють її та вважають необхідною для цього писання. Адже блаженний Августин зважився звеличити це знання великими похвалами і визнав, що порівняно з іншими мистецтвами тільки воно одне дає можливість пізнання і лише його одного слід було б назвати знанням...

Він самий у другій книзі «Про християнське вчення» відзначає, що з усіх мистецтв для Святого Письма особливо необхідними є діалектика й арифметика. Одна – для розв'язання питань, інша – для роз'яснення алегоричних таємниць, які ми часто знаходимо в природі чисел; і що більше він звеличує діалектику, то більше необхідною вважає її для роз'яснення всіх сумнівів у дослідженнях...

Наука міркування найбільше має значення для проникнення у всілякого роду питання, наявні у Святому Письмі, і для розв'язання їх... Діалектика й софістика вельми сильно відрізняються одне від одного, бо перша полягає в істинності аргументів, друга – у подібі їх; софістика вчить хибним доказам, діалектика ж викриває їхню брехливість і шляхом розрізнення справжніх доказів вчить спростовувати хибні. Однак і те, і те знання (а саме і діалектика, і софістика), ведуть до вміння розрізнити докази, і лише той зможе розібратися в них, хто буде в змозі відрізнити помилкові й оманливі докази від істинних і нагальних...

Що ж той розуміє під словами мудрості і хитросплетіннями слів, якщо не відмінність між істинними й хибними доказами? А вони, як ми сказали, так переплетені одне з одним, що той, хто не знає одних, не зможе розрізнити інших, бо для пізнання будь-яких предметів необхідно пізнання до них протилежних.

Адже ніхто не пізнає точно доброчесності, якщо не має поняття про ваду, особливо коли деякі вади до такої міри близькі до чеснот, що легко обманюють багатьох своєю подобою; також і хибні докази своєю схожістю з істинними дуже багатьох втягують в облуду. Тому відмінність думок має місце не тільки в галузі діалектики. Навіть і в християнській вірі трапляються численні заблуди,

оскільки красномовні єретики тенетами своїх тверджень заманюють у різні секти багатьох простаків, які, не розуміючись на доказах, приймають подобу за істину і хибу за розумне. Боротися із цією чумою в суперечках нас спонукають також власне церковні вчителі, щоб те, чого ми не розуміємо в Писанні, ми осягали б не тільки молячись Господу, а й досліджуючи це за допомогою міркувань...

Нарешті, хто ж не знає, що як перші, [діалектики], так і другі, [софісти], так само отримали своє найменування від самого мистецтва міркування? Адже самого Сина Божого, якого ми називаємо Словом, греки називають Логос (logos), тобто початком божественної думки, або божественною мудрістю, або розумом. Тому й Августин у книзі «83 питання» в сорок четвертому розділі каже: «Спочатку було Слово, яке греки називають Логос». Він же в книзі проти п'яти ересей каже: «Спочатку було Слово. Греки правильніше кажуть “Логос”. Адже “логос” означає і слово, і розум». І Ієронім у посланні до Пауліна про Святе Письмо каже: «Спочатку було Слово, Логос, що позначає грецькою багато чого. Бо воно є і словом, і розумом, і обчисленням, і першопричиною усіх речей, завдяки якій існує все, що існує. Усе це ми правильно мислимо в Христі».

Адже подібно до того як Господь Ісус Христос називається словом Отця (грецькою «логос»), точно так само Він називається і софією (sophia), тобто мудрістю Отця, і тому до Нього, безсумнівно, найбільш стосується та наука, яка навіть за найменуванням пов'язана з Ним і за походженням від слова «логос» названа логікою. І подібно до того як від Христа виникла назва «християни», так і логіка отримала назву від «логосу». Послідовники її тим істинніше називаються філософами, чим більш істинними любителями цієї вищої мудрості вони є. Ця найбільша мудрість найвищого Отця, коли вона вбирається в нашу природу для того, щоб просвітити нас світлом істинної мудрості і повернути нас від мирської любові до любові стосовно Його самого, звісно, робить нас однаково християнами і істинними філософами...

Сам Господь Ісус Христос перемагав іудеїв у частих суперечках і придушив їхній наклеп як писанням, так і розумним доказом та... зміцнив віру в Себе не тільки могутністю чудес, але особливо силою слів. Чому ж Він користувався не тільки чудесами, роблячи те, що найбільше подіяло б на іудеїв, які просили в Нього знамення, як не тому, що Він вирішив наставити нас власним прикладом, яким чином ми повинні залучати до віри за допомогою розумних доказів тих, котрі шукають мудрості? Розрізняючи це, апостол говорить: «Бо іудеї вимагають чудес, а елліни шукають мудрості», тобто останні зміцнюються у вірі переважно доказами, подібно до того як перші – чудесами.

Коли ж не вистачає знамень чудес, то нам залишається єдиний спосіб боротися проти будь-яких супротивників: перемогти словами те, що ми не можемо перемогти діяннями, особливо коли у знаючих людей велику силу мають розумні докази, ніж чудеса, щодо яких можна легко впасти в сумнів, чи не створені вони диявольською оманюю.

Заперечення одному невігласу в галузі діалектики... (1132-1136)

1. «Діалектикою» в Середні віки називали не лише власне діалектику, але й формальну логіку.

Брама й ключ до наук – математика, яку відкрили бездоганні мужі від початку світу і якій віддавали перевагу перед іншими науками всі бездоганні й мудрі. А нехтування нею вже впродовж 300 або 400 років зруйнувало будь-яке знання в латинян. Бо, не знаючи її, не можна знати, як я покажу далі, ані інших наук, ані мирських справ. І що ще гірше, люди, у ній не обізнані, не відчують власного невігластва, а тому не шукають від нього ліків. І навпаки, знайомство із цією наукою підготовує душу і підносить її до всякого міцного знання, так що, якщо хтось пізнав джерела мудрості, що стосуються математики, і правильно застосував їх до пізнання інших наук і справ, той зможе без помилок і без сумнівів, легко і мірою сил досягнути й всі подальші науки. Бо без них не можна пізнати ані попередніх, ані подальших розділів знання, так що вони завершують і впорядковують початкове знання, подібно до того як кінець завершує шлях, який проходять, і водночас визначає і відкриває шлях до подальшого [знання]. Усе це я тепер хочу довести посиланням на авторитет і розумними підставами. Спершу я доведу це стосовно людських наук і мирських справ, потім стосовно божественної науки...

По-перше, інші науки користуються математичними прикладами. Але приклади наводяться заради очевидності тих речей, про які тлумачать науки. Тому без знання цих прикладів не можна зрозуміти і те, заради розуміння чого вони наводяться. Справді, оскільки зміни в природних речах не відбуваються без певного збільшення або зменшення, а ті, своєю чергою, не відбуваються без зміни, то Аристотель, удаючись до якогось прикладу з галузі природи, не міг показати чітку відмінність між збільшенням і зміною, бо вони завжди так чи так пов'язані між собою. Тому він навів математичний приклад із чотирикутником, який збільшується шляхом прирощення гномона, але не змінюється. Цей приклад неможливо зрозуміти без знання 22-ої теореми шостої книги «Начал». Адже в цій шостій книзі доводиться, що менший чотирикутник абсолютно подібний до більшого, і тому менший не змінюється, коли перетворюється в більший шляхом прирощення гномона.

По-друге, математичні знання ніби природжені нам, бо, як розповідає Туллій в першій книзі «Тускуланських бесід», на питання з геометрії, задані Сократом маленькому хлопчикові, той відповідав так, ніби він уже навчався геометрії. Нічого подібного не трапляється в інших науках, як стане більш зрозуміло з подальшого. І оскільки математичні знання ніби вроджені, вони, передуючи всякому вченню і навчанню або у всякому разі менш, ніж інші науки, їх потребуючи, є першими серед знань і передують їм, навертаючи нас до них, бо вроджені чи майже вроджені науки наворачтають до набуття [знань].

По-третє, математика була відкрита першою з усіх частин філософії, бо від початку роду людського вона була відкрита першою, ще до потопу і після нього – синами Адама і Ноем з його синами, як це очевидно з передмови до твору «Про виготовлення астролябії» за Птолемеєм і з Альбумазара, з головного вступу до «Астрономії» і з першої книги «Старожитностей». І це стосується всіх її частин, тобто геометрії, арифметики, гармонії, астрономії. А цього не сталося б, якби наука ця не була першою з усіх і природно їм передуючою.

Очевидно тому, що її потрібно вивчати спочатку, аби за її допомогою просуватися в усіх подальших науках.

По-четверте, для нас є природним шлях від легкого до важкого. А ця наука найлегша, що очевидно з того, що вона доступна розуму кожного. Бо миряни й люди, які зовсім не вміють читати і писати, уміють креслити, і рахувати, і співати, а все це – математичні заняття. Але навчання треба ж починати з того, що є спільним для мирян і людей, які вміють читати і писати. І не тільки шкідливо, але й абсолютно ганебно й низько, коли духовні особи не обізнані в тому, що чудово і з користю [для себе] знають миряни...

По-шосте, для нас природним є шлях пізнання, починаючи від того, що відповідає дитячому стану та дитячому розуму, оскільки діти починають з того, що нам більш відоме і що слід вивчати спочатку. Але математика належить до знань саме такого роду: адже діти спершу навчаються співати і так само чином можуть засвоїти правила креслення і лічби, і набагато легше і необхідно було б їм знати числа раніше співів. Бо співвідношеннями чисел пояснюється на прикладах уся лічба, як вчать автори творів з музики як церковної, так і філософської. Але лічба залежить від креслень, бо числа – і лінійні, і двомірні, і об'ємні, і квадратні, і кубічні, і п'ятого і шостого ступенів та інші – пізнаються за допомоги ліній, фігур і кутів. Адже відомо з досвіду, що діти краще і швидше засвоюють математичні знання, що очевидно у співах. І ми з досвіду також знаємо, що діти краще вчать і засвоюють математичні знання, ніж інші частини філософії. І Аристотель каже в шостій книзі «Етики», що юнаки здатні швидко вивчити математику і не так скоро науки про природу, або метафізику, або етику, оскільки душа прихильна спершу до математичних знань, ніж до інших.

По-сьоме, там, де не збігається відоме нам і відоме за своєю природою, для нас є природним шлях [пізнання] від більш відомого нам до більш відомого за природою. Інакше кажучи, ми простіше й легше пізнаємо те, що більш відомо нам, і з великими труднощами осягаємо те, що більш відомо за природою. А відоме за природою пізнається нами погано й недосконало, оскільки розум так само відноситься до того, що ясно за природою, як око кажана до світла сонця (як каже Аристотель у другій книзі «Метафізики»). Такими є особливо Бог, ангели, загробне життя, небесні тіла та інші створіння, вищі за інші, бо що вони вищі, то менше нам відомі. Це називається відомим за природою та безумовно (*simpliciter*). Відтак, де, навпаки, відоме нам і відоме за своєю природою збігаються, ми вельми успішні в пізнанні відомого за природою й усього, що належить до нього і можемо досягти досконалого знання його. Але тільки в математиці, як каже Аверроес в коментарі до першої книги «Фізики» та сьомій книзі «Метафізики» і щодо третьої книги «Про небо і світ», збігається відоме нам і відоме за природою або безумовно. Отже, у математиці ми повністю осягаємо і те, що відомо нам, і те, що відомо за природою і безумовно. Тож ми можемо безумовно осягнути глибини цієї науки. І оскільки ми не в змозі добитися того ж в інших науках, то очевидно, що математика [нам] більш відома. Завдяки чому в її засвоєнні міститься початок нашого знання.

Далі, по-восьме, будь-який сумнів, прояснюється за допомогою достовірного знання, і будь-яка помилка усувається за допомогою непохитної істини. Але в математиці ми можемо досягти повної безпомилкової істини і всієї безсумнівної достовірності, тому що в ній личить мати доведення, що виходять зі справжньої й необхідної причини. А доведення дозволяє пізнати істину. Подібним же чином у ній мають для всього чуттєвий приклад і чуттєвий досвід, будуючи креслення й обчислюючи, щоб усе було очевидним для відчуттів. Завдяки цьому в математиці і не можуть виникнути сумніви. В інших же науках, за винятком добродійної математики, настільки багато сумнівів, [різних] гадок, помилок, що походять від людини, що їх неможливо розплутати. Це очевидно, бо в них немає доведень, що виходять зі справжньої й необхідної причини, доведень, що ґрунтуються на власній силі, тому що в природних речах, зважаючи на виникнення й загибель справжніх причин, як і наслідків, не закладено необхідності...

Таким чином, в одній лише математиці є неспростовні доведення, що виходять із необхідних причин. І тому тільки там людина може, спираючись на власні закони цієї науки, прийти до істини. Так само в інших науках є сумніви, [різні] погляди, суперечності, що залежать від нас, так що ледь вдається дійти згоди в дріб'язковому питанні, хоча б в одному софізмі, і все це тому, що в них немає похідних із притаманних їм властивостей дослідів зображення й обчислення, через які неминуче приходять до достовірного знання. Ось чому в одній лише математиці є безсумнівна достовірність.

Тому очевидно, що коли ми хочемо в інших науках прийти до безсумнівної достовірності й безпомилкової істини, то необхідно встановити підстави [всякого] знання в математиці, і, тільки підготовлені нею, можемо ми досягти достовірності й істини, що виключає облуду в інших науках.

І оскільки вже з особливості цієї науки показано, що математика – перша з усіх наук і корисна й необхідна для них, то тепер це буде показано на підставі аргументів, надаваних власне її предметом. По-перше, нам природжений спосіб пізнання від відчуття до розуму, так що, коли немає відчуттів, немає й науки, що ґрунтується на них, як сказано в першій книзі «Другої аналітики», бо людський розум просувається слідом за відчуттям. Але найбільшою мірою сприймається почуттями кількість, оскільки сприймається вона усіма органами почуттів, і ніщо не може бути сприйняте без кількості, завдяки чому розум може просунутися в пізнанні кількості.

По-друге, сам акт мислення не відбувається без неперервної кількості, бо Аристотель каже в книзі «Про пам'ять і спогад», що розум наш пов'язаний з неперервністю і часом. Тому кількість і тіла ми осягаємо спогляданням розуму, бо їхні види знаходяться в розумі. Види ж безтілесного сприймаються нашим розумом не так; або якщо і виникають в ньому відповідно до того, що каже Авіценна в [коментарі до] третьої книги «Метафізики», то ми їх не сприймаємо через те, що наш розум більше зайнятий тілами і кількістю. Тому знання безтілесних речей ми досягаємо шляхом доведення й споглядання (*admiratio*) тілесних речей і кількостей, як уважає Аристотель в одинадцятій книзі «Метафізики». Завдяки цьому розум найбільшою мірою досягає великих

успіхів щодо самої кількості, бо кількості і тіла в кількісному відношенні засвоюються людським розумом відповідно до загального стану мислення.

... Це загальні аргументи, а щодо окремих питань вдається доводити це, переходячи до всіх [інших] частин філософії і показуючи, у який спосіб усі вони пізнаються завдяки застосуванню математики. А це те саме, що доводити, що інші науки належить пізнавати не за допомогою діалектичних і софістичних доказів, а за допомогою математичних доведень, що доходять до істин і справ інших наук і керують ними. Без цих математичних доведень інші науки не можна осягнути й пояснити і не можна ані навчати, ані навчатися. Якщо ж хто перейде до часткових питань, застосовуючи силу математики до окремих наук, то побачить, що в них не можна досягти вершин знання без [застосування] математики.

The Opus Majus ad Clementem IV (1266-1268)

Дж. Піко делла Мірандола

§ 1. Я прочитав, вельмишановні отці, у творіннях арабів, що коли Абдуллу Сарацина¹ запитали, що на сцені сього світу найдивовижніше, то він відповів: «Немає нічого дивовижнішого, ніж людина». Із цим висловом цілком погоджується Меркурій²: «Велике, о Асклепію, диво – людина».

§ 2. Коли я роздумував над суттю цих слів, мені видалося замало тих численних доказів, що ними багато хто підтверджує вищість людської природи: що людина – посередник усіх творінь, рівня з вищими і володар над нижчими, тлумач природи завдяки проникливості почуттів, допитливості розуму і ясності інтелекту; посередник між незмінною вічністю і минушим часом, сув'язь світу, як говорять перси³, і навіть його шлюбне єднання; що юна, як свідчить Давид⁴, не набагато менша від янголів.

§ 3. Хоча це й величне, але не найголовніше, тобто не таке, що по праву було б варте найвищого захоплення. Інакше чому б нам не захоплюватися більше самими ангелами і найблаженнішими небесними хорами? Врешті мені здалося, ніби я зрозумів, чому людина є найщасливішою й гідною всіх похвал істотою і що за уділ їй випав у світі, не лише звірам, а й зіркам і понадсвітнім умам на заздрість. Неймовірна, дивовижна річ! А як же інакше? Адже тому людина по праву вважається й називається великим чудом і справді гідною подиву істотою. Вислухайте ж, отці, про що мова, прийміть оцей твір прихильним вухом і вибачте його мені заради вашої людяності.

§ 4. Уже всевишній отець, Бог-Творитель, викінчив за таємними законами мудрості цей августійший храм, який вважаємо всесвітньою оселею Божества. Наднебесний окіл приоздобив розумами, етерові сфери оживив безсмертними душами, загіджені й забруднені частини нижчого світу заповнив різнорідною зграєю тварин.

Але, завершивши роботу, зажадав майстер, щоби був хто-небудь, хто міг би дослідити задум усього витвору, полюбити його красу, зачудуватися його величчю. Через це, всі справи завершивши, як свідчать Мойсей⁵ і Тімей⁶, нарешті подумав про сотворення людини. Та не було що взяти за зразок для нового поріддя ні з першообразів, ні зі скарбниць, що новому сину передав би

щедро у спадок, ні з лавиць небозводу, де сидів Самовидець усесвіту. Вже все було викінчене і розподілене між вищим, середнім і нижчим світами. Та не годилося отцівській могуті занепасти в найвищому порідді, мовби виродившись; не годилося Його мудрості безпорадно вагатися у кінцевому ділі; не годилося благодійній любові допускати, щоб той, хто хвалитиме божественну щедрість в інших творіннях, ганив її в собі.

§ 5. Вирішив нарешті найкращий майстер, що той, кому Він не зміг дати нічого свого, матиме в сукупності те, що іншим належало поодиноці. Отже, він узяв людину – творіння непевної подоби – і так промовив, поставивши її в центрі світу:

– Ні сталої осілості, ні власної подоби, ні певної служби Ми не даємо тобі, о Адаме, і якої осілості, подоби чи служби ти забажаєш, таку за власного волею і з власного розсуду отримаєш і володітимеш нею. Природа решти істот зневолена межами Наших законів – ти ж, жодними путами не зневолений, за своєю волею, у руки якої Ми тебе віддаємо, визначиш собі подобу. Я поставив тебе посередині світу, щоб ізвідти тобі було зручніше оглядати все, що існує в ньому. Ми не зробили тебе ні небесним, ні земним, ні смертним, ні безсмертним, щоб ти, як вільний і знаменитий скульптор і творець самого себе, безперешкодно надав собі того образу, який уподобаєш. Можеш виродитися до нижчих істот, якими є звірі, а можеш за наміром власної душі відродитися до вищих, божественних.

§ 6. О найвища щедрість Бога-Отця, неперевершене й дивовижне щастя людини, якій дано мати те, чого захоче, й бути тим, ким забажає! Звірі, щойно народяться, як каже Луцілій⁷, відразу отримують те, чим володітимуть і надалі. Вищі духи або одразу, або трохи перегадом стають такими, якими будуть навік-віків. А от у людину Отець вклав при народженні розмаїте сім'я і зародки для різних життів. Хто які випестить, ті й розростуться і заплідносять у ньому. Якщо рослині, то стане рослиною, якщо чуттеві, – то звіром. Якщо мисленнєві, то небесною істотою; якщо змоглядні, то ангелом і сином божим⁸. Але якщо, не вдоволений жеребом жодної істоти, повернеться до центру своєї єдності, то, перетворившись у духа в єднанні з Богом, поставлений над усім в усамітненій темряві Отця – усе перевершить.

§ 7. Хто ж не подивлятиме цього нашого хамелеона? І чи дивуватиметься чомусь дужче, ніж йому? Не дарма ж афінець Асклепій казав, що в містеріях його символізує Протей⁹ – з огляду на його мінливу природу, яка сама себе перетворює. Звідси й славнозвісні метаморфози у гебреїв і піфагорійців.

§ 8. Адже в таємній гебрейській теології то святого Єноха¹⁰ перетворюють у божественного ангела..., то інших перетворюють на інші божества. А піфагорійці нечестивих людей перетворювали на звірів, а якщо вірити Емпедоклу, то й на рослини. їм вторував Магомет, у якого часто було на устах: «Хто від закону божого відпаде, той стане звіром, і до того ж заслужено». Адже рослину творить не кора, а остовпіла, нечутлива природа; худобину – не шкіра, а тваринна і чуттєва душа; небо – не кулястість тіла, а правильне урядження; ангела – не безтілесність, а духовне розуміння. Якщо побачиш людину, яка, слугуючи шлункові, плазує по землі, – то це не людина, а куш. Якщо когось,

засліпленого, як Каліпсо¹¹, марними фантазіями і полоненого принадами чуттів, то не людину бачиш, а звіра. Якщо філософа, котрий усе розпізнає правильним розумом, – поважай такого, бо він істота небесна, а не земна. Якщо чистого споглядача, який не дбає про тіло, бо поринув у глибини ума, – то це істота ні земна, ані небесна, а піднесене божество, у плоть людську зодягнене.

§ 9. І хто ж не подивується людині, яку заслужено у священних мойсеївських і християнських писаннях то іменем усякої плоті, то всякого творіння називають? Адже вона сама себе ліпить, вибудовує і перетворює, уподібнюючись усякій плоті – за її постаттю, усякому створінню – за характером. Тому й пише перс Евант, викладаючи халдейську теологію: «Не має людина жодного природженого образу, але багато набутих зовні. Звідси й це висловлювання халдеїв...: «Людина – істота перемінної, різноманітної і нестійкої природи».

§ 10. Але до чого це? До того, щоб ми усвідомлювали: народившись із таким правом - бути тими, ким захочемо, - мусимо передовсім турбуватися, аби про нас не казали, що ми, маючи таку честь, цього не збагнули й уподібнилися до звірів чи худоби нерозумної. Радше нехай кажуть про нас, як пророк Асаф¹²: «Боги есте і сини Всевишнього всі». Тож не зловживаймо милостивою щедрістю Отця і не обертаймо його дар – свободу волі – із цілющого у згубний. Нехай наповнить душу святе прагнення не задовольнятися посереднім, а стреміти до найвищого і з усіх сил намагатися його досягнути – адже можемо, коли захочемо! Збридивши всім земним, знехтувавши небесним, відкинувши все сьогосвітнє, перелиньмо в понадсвітню курію, до найвищого божества найближчу, де, як кажуть святі містерії, ведуть перед серафими, херувими і престоли¹³; там уже, не відступаючи і не вдовольняючись другими місцями, намагаймося дорівнятися їм і пошаною, й славою. Якщо захочемо, то ні в чому не будемо нижчими від них.

Промова про гідність людини (1487)

1. Як і щодо деяких інших персоналій, згаданих у промові, важко сказати, кого саме Піко мав на увазі. Припускають, що це міг бути один із учнів Магомета – Абдалла, син Саляма, відомий своїми коментарями на книгу Даниїла.

2. Латинізована форма імені Гермес. Ідеться про Гермеса Трісмегіста, під чиім іменем зберігся значний корпус текстів, що виникли в елліністичному Єгипті. Гермес у цих текстах ототожнюється із єгипетським богом мудрості Тотом. Латинський переклад герметичних трактатів здійснив Марсіліо Фічіно (1463). Піко цитує фрагмент із діалогу «Асклепій».

3. Імовірно, автор покликається на «Халдейські віщування», які приписувалися Зороастрові. В XI ст. їх зібрав візантійський неоплатонік Михаїл Псел, а пізніше – Геміст Плетон привіз їх до Італії. Частковий переклад латиною належав Марсіліо Фічіно.

4. Псалом 8:6.

5. Буття, 1:25–29.

6. Платон. «Тімей», 41 Б.

7. Луцілій. Сатири, VI, 22.

8. Ямвліх. Піфагорійське життя, 230–233.

9. Протей – у давньогрецькій міфології морське божество, здатне набувати різних образів.

10. Патріархові Єноху, про якого згадується у Бутті (5, 21-23), приписували апокаліптичні книги. Вважалося, що після свого вознесіння він став «ангелом Шехіна». Імовірно, тут бачимо впливи кабалістичних писань Авраама Абулафії (1240–1292).

11. Пор. Одиссея, V.

12. Асафові приписують псалми 50 і 73 – 83. Цитований фрагмент – Пс. 82 (81), 6.

13. Діонісій Ареопагіт, «Про небесну ієрархію», 7.

Н. Мак'явеллі

Кожен розуміє, як похвально для володаря виконувати дане слово і жити правдою, а не лукавством. Одначе, як показує наш досвід, великі справи вершили саме ті владарі, котрі не дуже пам'ятали про свої обіцянки, уміли спритно дурити простаків і, зрештою, подужали тих, хто покладався на чесність. Отож треба знати, що боротися можна двома способами: з допомогою законів і з допомогою сили. Перший спосіб притаманний людині, другий – звірам. Та оскільки першого не завжди достатньо, доводиться вдаватися до другого. Тому владареві необхідно навчитися бути не лише людиною, а й звіром. Цього приховано навчали владарів античні письменники, розповідаючи, як Ахілл та багато інших вождів були віддані на виховання кентаврові Хіронові, щоб вони пройшли його сувору науку. Тобто мати за наставника напівзвіра-напівлюдину – це означає, що владар повинен взяти собі щось від вдачі і людини, і звіра. Одне підпирає друге.

Оскільки владар змушений добре наслідувати звіра, він повинен взяти за приклад лиса й лева: перший беззахисний проти сітей, а другий беззахисний проти вовків. Отже, треба бути лисом, щоб розпізнати сильце, і левом, щоб лякати вовків. Покладатися лише на одну лев'ячу силу, значить, нічого не розуміти. Отже, розумний правитель не може і не повинен бути вірним даному слову, якщо така вірність повертається проти нього і якщо вже немає тих причин, що змусили його дати обіцянку. Звісно, така засада нікуди б не годилася, якби всі люди були добрі, та оскільки вони лихі і не встоять на слові, даному тобі, то й тобі нема чого справджувати слово, дане їм. У владаря завжди знайдуться законні причини для виправдання. Щоб показати, скільки угод про замирення, скільки обіцянок стали через віроломство владарів непотрібними папірцями, порожнім звуком, за прикладом не треба далеко ходити. Хто спритніше за інших зумів діяти по-лисячому, той і виграв. Одначе треба навчитися добре приховувати в собі лиса, бути великим вдавальником і лицеміром: адже люди такі простодушні, такі недалекі в своїх нетерплячих домаганнях, що ошуканець завжди знайде того, кого можна ошукати.

Хочеться навести один недавній приклад. Усі вчинки і помисли Олександера VI були спрямовані на те, щоб ошукувати людей. І завжди він знаходив простаків, яких можна було піймати на гачок. Ніхто більше за нього не розсипав таких щедрих обіцянок, не давав таких палких присяг і ніхто менше за нього їх не виконував. Одначе йому завжди вдавалися будь-які ошуканства, бо він добре знав світ.

Отже, владареві зовсім не обов'язково мати всі ці згадані чесноти, але обов'язково треба поводитися так, ніби він їх має. Більше того, я наважуся навіть сказати, що коли він має ці чесноти і завжди згідно з ними чинить, то це небезпечно, і що завжди краще тільки вдавати, ніби ти їх маєш. Владар повинен здаватися милосердним, вірним, людяним, щирим, побожним, але йому треба так панувати над собою, щоб при потребі він міг стати зовсім інакшим і робити все навпаки. Дуже важливо зрозуміти ось що: владар, а надто новий владар, не може керуватися всіма тими чеснотами, які створюють у людей добру славу, бо для збереження влади часто буває необхідно діяти не так, як велить вірність,

милосердя, людяність, релігія. Нарешті, він повинен бути завжди готовим повернутися туди, куди віє вітер і хиляться терези удачі, не перестаючи, як я вже казав, по змозі робити добро, але вміючи вдатися, якщо це необхідно, до зла.

Отож владар має особливо стерегтися сказати хоч одне слово, яке б суперечило п'яти названим вище чеснотам, щоб, слухаючи його і дивлячись на нього, завжди здавалося, ніби владар – весь благочестя, вірність, людяність, щирість, побожність. Видимість цієї останньої чесноти найважливіша. Люди взагалі судять більше на око, ніж на дотик. Дивитися може всякий, а торкатися – лише декотрі. Кожен бачить тебе так, як ти йому здаєшся, тільки декотрі можуть відчувати, який ти насправді, і ці декотрі навряд щоб виступили проти думки більшості, підпертої могутністю влади. Зрештою, про діла всіх людей і найбільше – владарів, якщо владарі тільки підсудні, судять з успіхів. Владареві досить лише дбати про перемогу і про державну безпеку – засоби завжди здадуться всім чесними і похвальними, бо юрбі важливий тільки успіх. Світ простацький, і це видно лише тоді, коли юрбі нема на кого спертися. Один сучасний владар, чийого імені краще не називати, завжди проповідує тільки мир і чесність, хоч насправді він їм заклятий ворог. Аби він зберігав мир і чесність, то не раз уже позбувся б і слави, і трону.

Державець (1513)

Я неодноразово відзначав, що причина людських успіхів та невдач полягає в узгодженні способу дій з вимогами часу, адже відомо, що деяким людям притаманно діяти наполегливо, а іншим обережно та запопадливо. Оскільки в обох випадках важко втриматись у належних рамках, і ті, і ті хиблять правильний шлях і припускаються прорахунків. Але менше помиляється і більш успішний той, хто, як я вже казав, своїм способом дії не суперечить часові і чинить завжди згідно зі своїми природними спонуками...

Ось чому республіки бувають більш життєздатними і їм довше сприяє успіх, ніж державцям. Республіки краще пристосовуються до різноманіття обставин завдяки відмінностям своїх громадян, що державцеві не дано. Людина, яка звикла чинити згідно зі своєю вдачею, як ми казали, ніколи не змінюється, тому вона невідворотно зазнає катастрофи, коли настають часи, для неї несприятливі. Уже згадуваний декілька разів П'єро Содеріні виказував у всьому терпимість та гуманізм. Йому та його вітчизні було забезпечено таланти, допоки час відповідав його способу дії, але коли прийшов час розірвати з покірністю і терпінням, він не зумів цього зробити і зазнав поразки разом зі своєю вітчизною. Папа Юлій II протягом усього свого понтифікату діяв яро та наполегливо, і оскільки тому сприяв час, усі його почини вдавались. Але якби настав час, що вимагав інших рішень, на нього очікував би неминучий крах, тому що він не став би міняти своїх звичок та повадок. Ми взагалі не можемо мінятися з двох причин: по-перше, нам важко протистояти тому, до чого нас схиляє природа; по-друге, коли людина якимось чином досягла успіху, неможливо переконати її, що вона може процвітати, учиняючи інакше; ось

чому успіх відвертається від людей: фортуна залежить від обставин, а люди вперто тримаються свого поведження...

Вищою мірою є справедливим, що всі речі цього світу минуші, проте шлях, передбачений для всіх небом, проходять цілком лише ті, хто підтримує свій тілесний порядок, а не втрачають його, і всі наявні в них зміни хиляться до їхнього зміцнення, а не ушкодження. А оскільки я кажу про змішані тіла, до яких належать республіки та релігійні школи, то на користь їм ідуть ті зміни, які повертають їх до начал. Отже краще влаштовані і триваліші ті, у яких закладено можливість оновлення, ліпше сказати, які приступають до оновлення за всякого відхилення від притаманного їм устрою. Ясніше ясного, що інакше їм загрожує загибель.

Спосіб оновлення полягає, як було сказано, у поверненні до первісного стану. Усяке вчення, усяка республіка і всяке царство від початку з необхідністю містять у собі деяке благо, за допомогою якого вони роблять перші успіхи та перші надбання. Але оскільки з плином часу це благо псується, то якщо його не повернути до минулих рамок, воно невідворотно занапастить усе тіло... Якщо казати про республіки, їхнє повернення до начала відбувається під дією зовнішніх обставин або за їхньою власною розважливістю... Таким чином, є необхідним, як уже говорилося, щоб подібні зовнішні або внутрішні причини час від часу примушували людей, що живуть у певній впорядкованій сукупності, озиратися на себе. Внутрішній спосіб може полягати або в законі, згідно з яким буде переглядатися стан усіх людей, що складають цю спільноту, або у діях достойної людини, яка вирізняється з-поміж них, яка своїм прикладом і своїми звитяжними вчинками досягне подібного результату.

Міркування про десять перших книг Тіта Лівія (1513–1517)

План

1. *Загальна характеристика світогляду Нового часу.*
2. *Прикметні риси нової філософії і формування класичної науки.*
3. *Філософське обґрунтування наукового методу: емпіризм і раціоналізм.*
4. *Класична новоєвропейська метафізика.*
5. *Класичні соціально-політичні вчення Нового часу: «природні права» і «суспільна угода».*
6. *Загальна характеристика Просвітництва.*
7. *Формування просвітницької філософії.*
8. *Основні напрями онтологічних пошуків Просвітництва.*
9. *Морально-політичні теорії Просвітництва: розумний егоїзм, руссоїзм та суспільна угода.*

1. Загальна характеристика світогляду Нового часу

На кінець XVII ст. європейська цивілізація відзначається революційним утвердженням *індустрії* як розширеного виробництва замість ремесла, *капіталістичних* відносин замість корпоративних і *секуляризації* замість духовної регламентації життя, що загалом символізує долання старих *традицій* у «новому» матеріальному й духовному житті. На рівні народної ментальності це супроводжувалося утвердженням *буржуазних* цінностей, з-поміж яких найчастіше виділяють такі:

- *природність* як практичний залишок духовності і пріоритет безпосереднього досвіду над книжними істинами;
- *індивідуалізм* як пріоритет особистої звитяги над корпоративними цілями й становими привілеями;
- *підприємливість* як пріоритет активних розвідок над звичками з підпорядкуванням усіх рішень універсальному безособовому еквіваленту грошви.

Символом буржуа став персонаж Робінзона Крузо з його виживанням на безлюдному *острові* як символі Всесвіту, що перестав бути для людини домівкою. Через цю історію письменник Д. Дефо у 1700 р. намагався переосмислити закинутість й поневіряння як свободу: окрема людина роботою над собою, керованою розумом волею здатна порвати з безнадійним минулим і *самотужки* створити нове життя, яким живе повноцінне *суспільство*. Таким чином, втрата традиційних гарантій істини викликала розквіт сфери суб'єктивного, що надало структурі людського розуму морального права володіти універсальністю, здатною дублювати як суспільні відносини та інститути, так і суще різних масштабів.

На рівні філософії Новий час містить дві тенденції, що навперемін оволодівають свідомістю європейців XVII ст. *Перша* з них – скептична – відмовляє світові в сталих доцільних характеристиках (*десакралізація*), а відтак – у спроможності людини наслідувати якийсь вищий Лад (чи то вносити певність у Безлад). Оскільки філософи у своїй творчості так чи так виражають

власну екзистенцію, безсумнівно тут на неї вплинули чвари правлячих династій, буржуазні революції, криза цехового виробництва, численні наслідки протистояння Реформації і Контрреформації... Але головний вплив зчинило ламання філософської традиції – здаремнення риштування світу у звичних термінах, положеннях та прийомах аргументації. Наприклад, дистанціювання філології та історії від вражених схизмою теологічних настанов (принципу канонічної узгодженості) призвело до розгубленості в земній хронології: з 1582 до 1752 Західна Європа жила за різними календарями (у 10 днів різниці). Майже весь цей час мислячих людей гнітило одночасне функціонування альтернативних астрономічних систем – птоlemeївської, кеплерівської, коперніканської.

Як і в контексті античного скептицизму філософи стали зосереджуватися не стільки на пошуках нової онтологічної «точки опори», скільки на гносеологічному самоаналізі – пересторогах, аби цей пошук не виявився сліпим та марним. *Антропоцентризм* попередньої доби тут звужується до *гносеоцентризму*. Серед його свідчень – вибірковість сприйняття філософських творів попередників. Наприклад, платонівські діалоги для XVII ст. здаються суцільно гносеологічними.

Друга тенденція вносить оптимізм і довіру до людського за умови його піднесення до божественного статусу за рахунок переведення традиційної *ієрархії* пізнавальних здатностей в горизонтальний дуалізм *надприродного* розуму в особі містичного осяяння і *природного* розуму (*lumen naturale*) в особі теоретичного мислення, докладних до Св. Письма («книги Одкровення») і сотвореного світу («книги Природи») відповідно. Згідно з впливовою галілейською версією «двоїстої істини», будучи однаково похідними від божественного слова, що втілює законодавчий помисел, «книга Природи» не несе положень про спасіння, а «книга Одкровення» їх не завжди розгортає. Однак чимало спільних речей вони можуть представляти кожна у своєму аспекті – благодатної віри *або* суто людського розуму, мовлення, чуттів, – тому сумніви сприйнятого в понадрозумовий спосіб можуть цілком зніматися досвідом й доведеннями.

У питаннях передбачення подій або винаходів знарядь для Г. Галілея особливо важить *математична* теорія: «істина, пізнання котрої нам дають математичні докази, та сама, яку знає й божественна мудрість; але... наш спосіб полягає в міркуваннях і переходах від висновку до висновку, тоді як Його спосіб – проста інтуїція...»²². Озброївшись теоретичним мисленням, людина стає зугарною долати первородний гріх, правильно скеровуючи свої органи чуття на узагальнене сприйняття окремих речей і розкриваючи в їх даних нетривіальну істину. Відтак традиційна гносеологічне розрізнення знання «розумне / чуттєве» (*ratio / sensus*) змінюється потенційною тотожністю «теоретичне – емпіричне» (*theoria – empeiria*), здійснюваною рефлексією.

²² Галілей Г. Диалог о двух главнейших системах мира — птолемеевой и коперниковой; [пер. с итал. А.И. Долгова]. Москва – Ленинград: ОГИЗ, 1948. 378 с., с. 89

В онтологічному плані ця зміна пізнавальних форм супроводжувалось ліквідацією якісних обмежень природи на користь однорідної *нескінченості* її Творця. Хоча вона сама по собі не пізнавана, людина може мислити в її світлі та відблиску (*lumen naturale*). Із цього моменту масово визнаються послідовники М. Коперника, хоча раніше його математична модель геліостатизму вважалася безнадійно суперечною до «очевидного».

2. Прикметні риси нової філософії і формування класичної науки

Через гносеологізацію «новевропейського» (як його стануть називати у ХХ ст.) світогляду філософія цього часу дуже зближується з *наукою*, адже і в тієї провідною функцією є пізнання. Це, зокрема, помітно з біографій філософів ХVII ст.: якщо за Середньовіччя інтелектуали суміщали філософію з теологією, а за Відродження – з політикою чи мистецтвом, то тепер вони часто відзначаються теоріями та винаходами в природознавстві (Ф. Бекон у дослідження теплових явищ, Г. Галілей – астрономії та механіки, Р. Декарт – оптики...). Філософію приваблювала в науці незалежність від схоластичних чи відроджених авторитетів, які попри нескінченні цитування платоніків, перипатетиків чи отців церкви стали здаватися обмеженими сутою свого часу, тоді як, власне, Природа містила багато незвіданого та ефективного. Ще не так давно це «незвідане» поступалося і в точності, і у важливості «небесним» чи гуманістичним предметам пізнання. Проте тепер у «натуральній філософії», що повернула Природі власну детермінацію, з'явилась зовнішня спільниця – індустрія. Ця молода промисловість задля масового розширеного виробництва мала запроваджувати потужні механізми, винайдення яких усе більше потребувало не ремісничого досвіду, а загальних знань про Природу.

На кінець Тридцятилітньої війни (1618–1648) з'являються професійні вчені, чия підготовка на відміну від загалу вже здійснюється не за «древніми», а сучасними авторами. Звісно, вони не обмежувалися теоретизуванням, проводячи також спостереження та експерименти, проте почали перевершували ремісників у швидкості та масштабах пізнання законів, якими природа діє і на своєму роздолі, і в «прокрустовому ліжку» технічного устаткування. Знання законів, своєю чергою, так чи так підпорядковувалося світоглядному знанню, тому було здатне «знизу» оновлювати та вдосконалювати його. Систематичні викладки і нові практичні спроможності науки стали висувати її на роль державної інституції, що більшою мірою за політику, релігію чи мистецтво обіцяє забезпечити суспільне благо (*сциєнтизм*). Навіть більше, гносеологічна звуженість класичної раціональності геть дистанціювала її від тих галузей суспільного життя, які не могли бути представлені в категоріях та нормах науки. Як наслідок, сциєнтифікований світогляд протиставляє себе іншим: визнання будь-яких непідвладних та некерованих сил, що обмежують чи захоплюють свідомість, уважається міфологією.

Одним із перших прикладів сциєнтизму є позиція Ф. Бекона. У 1623 р. він починає писати твір утопічного жанру «Нова Атлантида» за мотивами платонівського міфу про затонулий острів Атлантида (з його «Тимея» та незакінченого «Критія»). І там, і там змальовується ідеальна держава, що зовні

набуває вияву в ретельному плануванні міста-острова, зокрема стосовно архітектури та іригації. Якщо в Платона її багата природа сама дарувала блага, то в Ф. Бекона природу потрібно вивчати і вдосконалювати. Саме для цього він зупиняється на описі науково-технічного центру острова – «будинку Соломона», у якому майбутні читачі впізнаватимуть Лондонське королівське товариство (1660) та Паризьку національну академію наук (1666). З-поміж працівників цього будинку є і керівники всієї Нової Атлантиди, і дослідники різного гатунку (відповідно до етапів наукового відкриття), що вивчають «створіння Господні» в їхніх *власних* причинах або винаходять «машини задля щасливого й творчого життя». Ф. Бекон перераховує їх вражаючі для XVII ст. здобутки (від опріснювального устаткування та вічного двигуна до синтетичної їжі та еліксиру молодості), але найголовніше, що всі вони об'єднані елітарно-колективною справою вченої організації пізнання, навчання, виробництва, облаштування та міжнародних зв'язків острова-держави.

Таким чином, натуральна філософія, переорієнтована з функції спасіння людини на *контроль* над природою з отриманням практичних наслідків, здобуває в ньому як новий критерій істинності, так і державне фінансування. Очевидно, осягнення цих висхідних імпульсів набуло виразу в таких світоглядних рисах, як натуралізм, механіцизм та суб'єктність, що стали спільним *класичним* знаменником новоєвропейських філософії і науки (Табл. 12).

Табл. 12. Провідні способи усвідомлення світогляду Нового часу

<i>Риси</i>	<i>Філософський аспект</i>	<i>Науковий аспект</i>
натуралізм	<i>Анти</i> традиціоналістська інтуїція того, що буття втрачає трансцендентну причетність і приводиться до цілісності <i>апостеріорно</i> як «виставлений» людською діяльністю <i>об'єкт</i> , який не потребує вдосконалення для актуалізації в ньому апріорної ідеї. У ролі свідомого принципу натуралізм заперечує ті речові <i>можливості</i> , які не витікають із <i>дійсного</i> досвіду та не підлягають особистій перевірці.	На відміну від натурфілософії будь-яка річ розглядається незалежно від органічного оточення, що диктувало їй належне місце та якісні властивості, а як аналітичний конгломерат (аналогічно тому, як світло, розкладене І. Ньютоном на спектр, утратило всі свої символічні зв'язки і значення).
механіцизм	Принцип деспірітуалізації Природи, у якій відлучення від Творця компенсується достойністю «машинної» побудови: одноманітні елементи складені в замкнену систему відтворюваних без розвитку рухів, що передаються між внутрішніми частинами у визначеній кількості.	Пристосування матерії й досвіду її пізнання до мови математичного аналізу та комбінаторики одиниць протяжності та тривалості.
суб'єктність	Унезалежнення індивіда від трансцендентальної інстанції призводить до <i>перевантаження</i> на нього універсалістських повноважень і відповідальності Творця. Середньовічна <i>ієрархія</i> матерії і духу змінюється <i>дуалізмом</i> очищеного від	На протигагу до традиційного пізнання як уподібнення особи сутностям речей нова стратегія передбачає віддзеркалення особою їхнього Творця.

	<p>ненаочних властивостей природного <i>об'єкта</i> як визначальної реальності і «кинутого до його основи» людського <i>суб'єкта</i> як вищого – поза історичним та особистим контекстом – <i>розуму</i>.</p> <p>Якщо Природа містить власний закон потенційно і виявляє його поетапно, то Розум актуалізує цей закон одномоментно, тим самим випереджаючи і скорюючи її (за словами Ф. Бекона, «природа перемагається через покору їй»). Теоретичне обґрунтування цієї «світлоносною» здатності покладається на філософію. Так формується суб'єкт-об'єктна парадигма – як філософський парафраз старозавітного «людина є образ і подоба», що надає західній людині невичерпної впевненості у власній безмежній могутності над природою, історією, собою.</p>	<p>Необхідна для цього <i>універсалізація</i> власного розуму складається з <i>емпіричного</i> й <i>раціоналістичного</i> напівциклів пізнання.</p> <p>Перший передбачає вдосконалюваність гіпотетичних узагальнень об'єктивно відображуваних елементів чуттєвих речей до законів природи, другий – виведення нових речей унаслідок суто логічного перетворення «початкових умов» цих законів.</p>
--	---	--

Науку ж у філософії приваблював масштаб, адже всі дрібні відкриття колись та й виявляють певний спільний *знаменник* безсторонніх до змісту правил висновування, які тоді воліють перенести з кінця на початок винахідницьких пошуків вже як керівництво до нових дій. За словами Ф. Бекона, потрібно «всю роботу розуму розпочати наново... щоб він був постійно керованим і справа відбувалася ніби механічно».²³ Тож філософи науковцям (часто в одній особі) обіцяли *універсальний* Метод, який за істинності вихідних положень (загальних сутностей або часткових явищ) будь-кому гарантував би істинність похідних видозмін впритул до будь-якої потрібної галузі. Напрями та конфігурації таких *шляхів* пізнання становили основну суперечність нової філософії – емпіризм і раціоналізм.

3. *Філософське обґрунтування наукового методу: емпіризм і раціоналізм*

Звісно, *методи* існували і раніше, і у свідомій формі, і універсального характеру. Наприклад, візантійська добірка творів Аристотеля з логіки через її вседокладність за часів Середньовіччя називалася «Органом» («Інструментом»). Однак, на думку інтелектуальної еліти Нового часу, їм не вистачало пізнавальної спроможності: або вони занадто були підпорядковані дидактиці (доведенню й тиражуванню вже відомого), або в гонитві за новизною нерозбірливо згортали істинне з хибним. Тому на підвалинах авторитетної старовини планувалося надбудувати «дослідницьку» здатність відкривати нове через гносеологічне поєднання ідеї і речі, небесного і земного, трансцендентного й іманентного. Найсвіжіші спроби такого поєднання спостерігались у мистецтві Відродження, коли зразковий скульптор уявляв, що відсікає від брили все зайве, а живописець – додає полотну нової матерії. Ровесники ж XVII ст. пережили ці дві стратегії, як вищезгадувані гносеологічні

²³ Бэкон Ф. Новый Органон; [пер. с лат. С. Красильщикова, Г.Г. Майорова]. *Бэкон Ф. Сочинения в 2 т. [2-е изд.]*. Москва: Мысль, 1977. Т. 2. С. 5–214., с. 8.

оптимізм і песимізм, передбачаючи в *кожному* дослідженні спочатку *критику* традиції (чи не затуляє та природності), а потім – *практику* сполучення, власне, розумових і перцептивних принципів (Табл. 13). Зважаючи на те, що механіцизм відбився й на гносеології, світоглядні розбіжності тут можна представити як ті, що виникають стосовно «силової установки» (джерела пізнання), «передаточного механізму» (способів приведення розуму й чуття до взаємовідповідності) та «робочого знаряддя» (критеріїв істинності відкриття).

Табл. 13. Порівняльна характеристика структури універсальних методів пізнання

Емпіричний метод	Раціоналістичний метод
<i>I етап – критичне очищення умов пізнання до початкових передумов</i>	
Укорінені в справу пізнання <i>упередження</i> (idola) засмічують природні властивості (rebus naturale) людськими, бо діють як перепони для об'єктивного досвіду, пропускаючи з усього його обсягу лише те, що вже є змістовно відомим, морально прийнятним або мовленнєво звичним. Звільнення від «ідолів» повертає <i>інструменту</i> розуму силу сприйняття й продуктивність обробки досвіду.	Радикальний сумнів (de omnibus dubitandum) щодо <i>змісту</i> розрізнених істин чи альтернативних учень нівелює ступені їхньої вірогідності на користь усвідомлюваного <i>процесу</i> мислення (cogito). Його модусами мають стати всі інші властивості душі (чуття, уява, бажання...), оскільки воно є безпосереднім проявом у людині мислячої субстанції, що в точці Я струменить <i>чистими</i> знаннями (ідеями). Друга ж субстанція (протяжна матеріальна) через смутну (confuse) тілесно-чуттєву частину людини надає лише <i>непрямі</i> знання (афекти).
<i>II етап – послідовність досвідно-розумових операцій</i>	
«Виправлена» <i>індукція</i> від «вторинних» до «первинних» якостей: 1) аналіз речей природної історії та механічних дослідів на елементарні властивості досліджуваних явищ; 2) підготовка таблична комбінаторика елементарних властивостей із розподілом, добором та вилученнями й підсумковим наведенням їхнього структурного рядоположення – «світлоносного досвіду» (закону); 3) експериментальне спостереження логічних наслідків зі встановлених законів на матеріалі <i>нових речей</i> , споріднених з вихідними – «плодоносного досвіду» (передбачення або винаходу)	Аксіоматизована <i>дедукція</i> від «первинних» до «вторинних» якостей: 1) медитативна чи аналітична інтуїція елементарних апіорних понять та принципів (ідей) природного світла ума (аналогічна платонівському анамнезису) 2) виведення з простих очевидних ідей всієї множини складних неочевидних наслідків; 3) елімінативний експеримент із підсумковим утворенням системи вірогідних ідей (теорії)

На межі Відродження й Нового часу *емпіризм* Ф. Бекона і *раціоналізм* П. Гассенді, М. Мерсенна, Р. Декарта склалися незалежно один від одного. Перший як абсолютизація досвідних навичок для всіх видів пізнання був реакцією на спекулятивний підхід філософії в університетах, де ще довго після середньовіччя панувала аристотеліанська схоластика. Другий як пріоритет

скептичного розуму над суперечностями традиції був реакцією на схизму XVI ст., що вимагала для догматичної віри (цінностей) деякого загальнозначущого методичного паліативу (засобів). Звісно, за нових умов спільного відмежування від традиції й ті, й ті мали спиратися на власний *розум*, тільки в емпіристів це був розум, що відображає закономірності *сотвореної* природи (розсудок), а раціоналісти намагалися наслідувати іманентний духові розум *Творця* (інтелект). Займаючи в такий спосіб запитальну позицію, обидва напрями потребували особисто-*досвідних передумов* поводження з обраним інструментом, тільки в одному випадку це *різнорівневий* індуктивний «аналіз» (похідних явищ і вихідних сутностей, часткового і загального), а в іншому – *однорівневий* дедуктивний «синтез» (вихідних сутностей і похідних сутностей, загального й загального). Однак подальше їхнє протиставлення було зумовлено не цими розбіжностями, а зазіханнями відповідних пізнавальних структур на *загальнонауковий* статус.

Зрештою, філософська думка прийшла до епохальної суперечності: за наукової вимоги витончувати *розум* і *чуття* одне одним, так що тепер вони стають *теоретичним* і *емпіричним* відповідно, університетська звичка демонстративної аргументації все-таки примушує *одне з них* обрати як засновок (початкові умови пізнання). Якщо його достовірність (через безпосередню очевидність, усеосяжність і стійкість до заблудів) буде доведено філософами принципово – як субстанцію для всіх випадків одразу, – науковцям залишиться лише дотримуватися низки безособових правил обраного методу.

4. Класична новоєвропейська метафізика

Попри всі успіхи наукового Методу ймовірнісінькість фізичних законів не дотягувала до вірогідності математичних відношень, тож ученим доводилося вдаватися до загальніших положень, з яких би ці фізичні закони випливали. Наприклад, Г. Галілей підкріплював механіку філософським рихтуванням атомізму. Так само і в інших галузях: Р. Декарт в очікуванні доказової етики пропонував «попередній проєкт» моралі, що містить практичні *принципи* – орієнтуватися на норми оточення, покладатися на думку раціонально мислячих авторитетів, утримуватися від рішень за відсутності достатніх підстав, підпорядковувати афекти раціональним цілям або хоча б дійсності, – які перебільшували роль здорового глузду...

Як наслідок, полишати гносеологічну нішу філософи не квапилися, відводячи левову частку своїх міркувань з будь-яких нагальних предметів *критичному* теоретичному зважуванню всіх «за» і «проти», «можливо» й «неможливо» до того, як на місці старої традиції утвердяться нові світоглядні цілі, навіть якщо вони виявляться помилковими або взаємовиключними. Отже, схоластичне препарування досконалості творіння в ієрархії його опредметнених *цілей* змінюється *свободою* оволодіння всіма можливими його *засобами* (інструменталізм), сподіваючись, що їхнє необмежене випробування, усунувши з природних створінь усе випадкове, виявить задум їхнього Творця. В такий спосіб природі повертається її іманентна сталість, але давньокласична діалектика буття (λόγος) і мислення (νοῦς) опосередковується тотожністю

«мислення – дія». За словами Ф. Бекона, «... знання й могутність людини збігаються, бо незнання причини утруднює дію. Природа підкорюється лише підпорядкуванням їй, і те, що в спогляданні уявляється причиною, у дії уявляється правилом». Якщо наука гіпостазує в новому респектабельному значенні «природності» способи діяльності, інваріантні для теорії та емпірії (метод), то метафізика інтеріоризує ці методи в розумовий план, наслідуючи всезагальне творче начало (суб'єктність).

Метафізика Нового часу має убезпечувати від викривлень «механічне» просування методу по невідомій для традиції частині світу, адже пропонуватиме для неї похідні від абсолютного суб'єкта категорії, що становитимуть «умови можливості» (не)існування того чи того суцього. Наприклад, Р. Декарт розглядав філософію (метафізику) лише як раціонально-інтуїтивне джерело всюдипридатних аксіом. Згідно з його метафорою, «корені» метафізики через «стовбур» фізики мають, зрештою, розродитися «плодами» механічної техніки, анатоμο-фізіологічної медицини та психологічної моралі. Хоча невдовзі з'ясується, що їхній зміст як творчий Задум абсолютного суб'єкта у вторинній редакції природного розуму (*lumen naturale*), не застрахований від альтернатив («картин світу»), (методологічна «стовбура» *неперервність* вихідних і похідних категорій гарантуватиме *єдиноманітність* спричинення в загальносвітовому порядку. Останній об'єднуватиме множину індивідуальних речей за зразком колишнього теоцентризму: суттєві внутрішні властивості речей відторгаються на користь загальної *субстанції*, яка натомість надає їм уніфікуючого рівноправного сенсу «модусів».

Наприклад, у Р. Декарта дві субстанції (що в традиційній термінології іменувалися «духом» і «природою») набувають водночас незалежності і навзаєм симетричності на кожній зі своїх ділянок («ідеї» *res cogitans* – «загальні незмінні природи» *res extensa*) за винятком людського тіла, здатного зноситися з умом через душу в «шишкоподібній» залозі і розбавляти в такий спосіб розумові ідеї тілесними афектами. Завдяки такому проекту світоустрою, що мав прецедент у платонівській паралелі «ідейної» і «образної» геометрій, коли перша опросторюється матерією в другу, Р. Декарт отримав підстави для раціоналістичної тези «Розум здатний самотійно робити відкриття незалежно від чуттєвого досвіду, проте надалі підтверджуватися ним» та контремпіричної тези «Навіть досвідне за походженням пізнання вимагає розумової обробки і все одне залишиться гіпотетичним».

Крім того, раціоналістично обґрунтовувалась *етика*. Досвід медитації відкриває людині божественну за походженням особистісну точку *свободи волі*, яка здатна поширитися на увесь простір духовної субстанції. Але також присутня в людині матеріальна субстанція дає про себе знати в *афектах* – тілесних пристрастях, які викривляють (упередженнями, запізненнями, применшеннями, перебільшеннями) ширяння свободи волі й осягаються душею як «вторинні ідеї». Натомість свідома рефлексія простору духовної субстанції за зразком методичного розвитку ідей здорового глузду дозволяє усунути какофонію пристрастних «вторинних ідей» (чия гіпотетична альтернативність часто хибно сприймається за «свободу волі») на користь дедуктивної геометрії

«первинних ідей». В такий спосіб не лише пересвідчується ширяння справжньої свободи волі, а й осягається суттєве влаштування матеріальних природ задля «плодоносіння» «дерева пізнання».

Натомість емпірично налаштований *Т. Гоббс* метафізичні *категорії* («прості імена») воліє отримувати тільки у фіналі аналізу звичайних речей, тому до їхнього переліку («матерії», «руху», «простору», «часу»...) не потрапляють «Бог» та «я»: вони вже належать до складніших похідних «імен». За їхнім змістом стоять не лише значення простих імен, а й спосіб їхнього поєднання, продиктований щонайменше темними мовними конвенціями і щобільше ясною «евклідовою» дедукцією. Тому в *політичних додатках* філософії державно-правовий устрій усупереч церковно-монархічній традиції може бути цілком прозорим і раціональним, якщо спочатку вилуцтити з практики «прості імена» людського життя, потім з них за механічними лекалами отримати похідні принципи:

- «усі уявлення – лише наслідки більш-менш випадкового механічного подразнення тілесних органів чуття»;
- «усі уявлення перебувають на тому ж рівні, що й відчуття»;
- «усі відчуття зводяться до задоволення чи незадоволення»;
- «усі (не)задоволення залежать від здатності їхніх подразників (не)зберігати тіло індивіда»...

Ці принципи, зі свого боку, становитимуть той чи той *проект суспільної угоди* про державну регуляцію людського життя. Оскільки всі традиційні підстави для вибору (духовні цілі людства, сакральна історія держави, поділ суспільних ролей, понадіндивідуальна природа людини...) перетворюються на штучні складні імена, а їхнє місце посідає ситуативний конгломерат егоїзмів, гарантією закріплення договору виступає *суверен* – незворотна ірраціональна абсолютна влада (монарх чи парламент) як сума добровільно відторгнутих відносних індивідуальних спроможностей (потенцій) на користь абсолютних спільних свобод (самозбереження).

Як свідчить наступне покоління метафізиків, критика картезіанства «геометричним методом», покликаним відсторонювати від моральних упереджень, з однаковим успіхом приводила як до емпіризму, так і до раціоналізму. Так, *Б. Спіноза* свою світоглядну інтуїцію, що онтологічний чи психофізичний дуалізм – лише клерикальне пристосування Св. Письма до практичних регулятивів загробного покарання/винагороди, реалізував в усуненні *множинності* субстанцій як *contradictio in adjecto*: за самим визначенням вони не можуть бути причиною одна одної. Отже, і вони, і їхні похідні мають бути суто формальними аспектами одне одного, що по-різному відбивають нескінченну цілісність однієї-єдиної субстанції. Тоді картезіанські «мислення духу» і «протяжність тіл» стають лише двома найзручнішими для виміру з безлічі *атрибутів* (*natura naturans*) Бога-Природи, які *взаємно конкретизуються* в більш складних та менш необхідних *модусах* (*natura naturata*) – спочатку нескінчених (розуму та волі / руху та спокою), потім скінчених (ідеї / тіла) – і, нарешті, дуже випадкових одиничних *акциденціях*.

Усі *модуси* пов'язані між собою як хвилі в океані: активність (*causa efficiens*) кожного зумовлена й обмежена іншими водночас. Зовсім не маючи внутрішніх причин (*causa sui*), їхнє існування минуше, подільне, містить мінімум свободи і максимум випадковості. Прямо ж протилежним є існування *субстанції* (маятника, океану). *Етичні* додатки спінозівської метафізики розпочинаються при зазначенні особливостей *людини*. Її модус має проміжні властивості: він здатний міру своєї свободи *нарощувати*.

Справа в тому, що зовнішні безпосередні оточуючі впливи (*causa efficiens*), що викликають у людини внутрішні акцидентальні *афекти*, Б. Спіноза, на відміну від Р. Декарта, не сприймає як «диверсантів» проти якоїсь чистої «свободи волі», що підлягають вилученню залежно від ступеня гріховності. Б. Спіноза пропонує вивіщувати їх пасивну пристрасність до активного воління, *розуміючи* афект як випадкове здійснення чогось загальнішого (модусу, атрибуту чи субстанції), що містить й інші можливості, які зумовлюються іншою конфігурацією тих самих *causa efficiens* (аналогічно способам локального поєднання елементів геометричного тіла). Дізнаючись про них одним зі способів пізнання, що відповідає онтологічній ієрархії (індукцією темних афективних образів, дедукцією апіорних вольових ідей або інтуїцією інтелектуальних сутностей *sub specie aeternitatis*), людина набуває відповідної (нижчої чи вищої) свободи вибору з-поміж їхньої сукупної природної необхідності відповідно до свого місця світі і перспективи свідомого розвитку (а не несвідомого примусу) власної «природи» (Рис. 10).

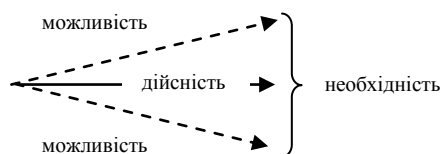


Рис. 10. Структура свободи, за Б. Спінозою

Просте, на перший погляд, гасло «Свобода є пізнана необхідність» насправді передбачає *дві стратегії*, що традиційною «свободою волі» здійснювались інтуїтивно, раптово й одночасно: здобуття нових можливостей (аби звільнитися від тиску існуючої дійсності) і вибір з-поміж них більш доцільної (аби ошчасливити себе реалізацією власної природи). У ХХ ст. на матеріалі політичної теорії І. Берлін найменував їх «негативною» («свобода від...») і «позитивною» («свобода для...»). Перша відвойовує собі пізнанням частинку того обширу, духовної субстанції, який розкривався перед «свободою волі». Друга перетворює моральний ідеал першої на засоби для самозбереження та підвищення власного потенціалу.

Крім того, оскільки в скінченному модусі людини конкретизуються не менше як два атрибути, моральне вдосконалення душі не зводиться до самого лише *мислення*: осягнення більш загального й можливого передбачає й *тілесне* співвіднесення з усіма іншими модусами, аби кожному суттєвому стану речей відповідали тілесні стани.

Ще один додаток спінозівської метафізики – *політична* філософія в дусі Т. Гоббса, яка змальовує раціонально організовану державу, що наслідує всезагальний світовий зв'язок модусів. На відміну від розгнужданої конкуренції стихійного суспільного ладу, що прирікає індивідів на пасивну пристрасність, розумне й справедливе законодавство *республіки* (або конституційної монархії) гармонійно взаємоу залежнює її з власними громадянами, а «даровані» *свободи* (совісті, думки, слова, зібрань, друку, професії) та *гарантії* (комерційних обов'язків, приватної власності) ідуть назустріч їхньому прагненню розвивати власні «індивідуальні природи».

Попри різючі відмінності в позиціях щодо кількості субстанцій та напрямі методів спінозівська метафізика була підтримана емпіристами принаймні у двох пунктах: по-перше, у відновленні розірваної Р. Декартом будови рефлексії зі змістовним зв'язком синтаксису й семантики; по-друге, у перевазі синтаксичної достовірності над семантичною («істина полягає у згоді уявлень не з речами, а одне з одним»). Щоправда, синтаксис замість логічного набуває психологічного виміру: оскільки емпіристи зберігають віру у вродженні пізнавальні здатності (до споглядання, визначення, логічних й математичних операцій), варто елімінувати «вторинні якості» (кольору, запаху, звуку, смаку...), як природно-психологічне конструювання уявлень (*ideas*) об'єктивує їх. Наприклад, моральні питання розв'язуються як додатки психо-фізіологічних закономірностей перебігу радості, болю, подиву...

Представник другого покоління емпіристів *Дж. Локк* поділяє спільне переконання інтелектуалів Нового часу в тому, що всяка сумнівна реальність складається з простішої безсумнівної (*елементаризм*) і що пересвідчення істин здійсненне особистою, але загальнозначущою їхньою реконструкцією від простого до складного (*аналітизм*). Проте вбачає ваду раціоналізму в апріоризації елементарних *ідей*, які він іменує «вродженими», аби на прикладах (малих дітей, первісних народів та душевнохворих) наочно їх спростувати разом із онтологічною підставою усякої апріорності – духовною субстанцією. Отже залишається лише створена Богом матеріальна *субстанція* (незмінна у своєму порядку Природа), яка за змістом є *джерелом*, а за формою – *гарантією* чуттєво-досвідного пізнання: ті самі ідеї відбиваються тими самими речами як тотожні за «первинними якостями».

Натомість упертість раціоналістів у цьому питанні він пояснює догматичним апломбом володіти спільними для всіх субстанцій прихованими рушійними причинами (законами, ідеями) й без усякого досвідного зусилля. Мало того, що людському уму вони насправді недоступні (за виключенням «бога»), та ще і їхній зміст (за винятком хибних) можна отримати й досвідно-науковим *шляхом* – від одиничних відчуттів простору, руху, кольору, звуку (*impressions, sensations*) через внутрішні абстрактні самосприйняття сумніву, бажання, віри (*reflection*) і змішані прості ідеї часу, задоволення... до гіпотетичних узагальнень складних ідей. Причому завдяки уподібненню знання атомістичній структурі матерії, Дж. Локк перекиває ймовірнісний недолік цієї досвідної індукції перевагою прозорого варіювання та вдосконалення (порівняння, розрізнення, розкладання, поєднання...) конгломератів зовнішніх

відчуттів. Через скінченність досвіду і нескінченність складних ідей («субстанції», «модусу», «відношення»...) цей процес закріплюється (проте інакше, ніж в Аристотеля): те, що пізнається, обмежено *джерелом* досвіду, який опосередкований ідеями, які пересвідчуються *критерієм* досвіду. Наприклад, таємнича ідея «я» тоді буде розумітися як відкладений в пам'яті конгломерат відчуттів самого себе.

Таким чином, «ап'юріорні» ідеї раціоналістів інтерпретуються як *досвід* другого (внутрішнього) порядку: тут чуття (sensus) й ум (reason) співпрацюють, аби перетворити досвід у розуміння. Утім, незважаючи на всі роз'яснення, прихильники локкіанства нерідко абсолютизуватимуть роль чуттів у пізнанні, настільки яскравою виявиться його філософська формула, що людська свідомість – “порожнє приміщення (empty cabinet) або “чиста дошка” (tabula rasa), яка заповнюється досвідом протягом життя.

Неприйняття раціоналістичної метафізики в політичних додатках локкіанства виразилося у неприйнятті абсолютної монархії як санкціонованої ап'юріорним «божественним правом» (тут дався взнаки досвід страти Карла I і подальша династійна чехарда на батьківщині Дж. Локка). Натомість пропонується гоббс'янська апостеріорна раціональна суспільна угода, що обґрунтовується «природним правом».

5. Класичні соціально-політичні вчення Нового часу: «природні права» й «суспільна угода»

Якщо в XV ст. гуманісти на світських античних зразках переглянули християнську антропологію, у XVII ст. з-під крила схоластики виходять вчення про суспільство й державу. На відміну від метафізики суперечки про принциповий засновок міркувань при цьому не точилися: співвідношення ап'юріорного / апостеріорного, що мало б визначати статус духовного керівництва спільнотами, тут перейшло в компромісне природне / моральне. Якщо останнє, як свідчать титульні міркування Р. Декарта, переноситься у внутрішній індивідуальний план, то «природне», як свідчать титульні міркування Н. Макіавеллі, навпаки, виноситься в соціально значущу практику. При цьому історичні або краєзнавчі студії сприяють виявленню цього *природного*, цілком зосередженого, як свідчать титульні міркування М. Монтеня, в окремому індивіді, а законодавчі – сприяють його практичному опосередкуванню та конкретизації моральних цілей.

Категорійним приводом для зазначеної натуралізації соціально-політичної філософії було «природне право» (jus naturale), відроджене з античних часів на підставі актуалізації суперечностей державної й релігійної організацій. Як зазначає юрист Г. Гроцій в «Праві війни і миру» (1625), за умов розпаду «християнського світу» потрібно керуватися *раціональним* критерієм права, оскільки він під розколотою поверхнею церковно-станових обов'язків фіксує всезагальні *права народів* на співжиття в моральному порядку (щодо зайняття морських чи сухопутних територій, застосування зброї) та невідчужувані *права індивідів* на особистий інтерес (щодо самозахисту, народження потомства, свободи діяльності й пересування, збереження й примноження власності). І те, і

те було відоме з «Дігестів» та «Інституцій» імп. Юстиніана (VI ст.) як нормативний синтез римського права й *апостольської* концепції «природного права».

Для практичної ж надбудови до «природного права» була використана концепція «суспільної угоди» Епікура, відроджена за авторитетом його успішно реалізованого атомізму. Майже одночасно «епікурейський священик» П. Гассенді у своєму «Зведенні філософії» та Т. Гоббс у своєму «Левіафані» вбачали сенс такої угоди у *компромісі* між потягами («природне право») і розумом («природна схильність»), що витончує обидва до здатності вбачати «природні закони» співжиття (соціальну свободу), які замінюють абсолютну автономність соціальних атомів (природну свободу).

Своєю чергою, ці закони, виражаючи історичні прихильності до влади церковної спільноти або світської монархії, мають змішану генеалогію – і божественного закону християнства, і природного закону стоїцизму. Наприклад, у Т. Гоббса і Дж. Локка перший із таких законів «прагнути миру» відповідає як заповідям Св. Письма, так і прескрипціям здорового глузду. Будучи не вповні дискурсивними рамками організації людської поведінки, вони не піддаються безпосередньому пересвідченню (лише їх порушення обертається божим гнівом або віддаленими негараздами), а отже й громадському зобов'язанню. Проте після складання позитивних «людських законів» (громадянський, торговий, карний, адміністративний, конституційний кодекси), що стають обов'язковими для всіх через угоду про часткове відчуження суттєвих внутрішніх прав кожного індивіда у фонд всієї громади (політична свобода), «природні закони» становитимуть незмінний змістовний «дух», що спрямовуватиме їхню мінливу «літеру» в перипетіях людської історії: за аналогією до беконівського розуміння природи, «дух» можна досягнути тільки покорою йому через правильну «літеру». Щоправда, і він невдовзі почне диференціюватися, наприклад, за територіально-кліматичною ознакою, як свідчить «Про дух законів» (1748) Ш. Монтеск'ю.

Відмінності двох хрестоматійних новоєвропейських концепцій суспільної угоди Т. Гоббса і Дж. Локка (табл. 14) полягають передусім у *зрушенні* ідеалів людини та державного устрою, що відбулось за майже півстоліття, що розділяє ці два видання. Зокрема, великий розголос мала робота С. Пуфендорфа «Про закони природи та народів» (1672), де перехід від природного стану до цивільного згладжується за допомогою наскрізного «природного закону» соціальності, що визріває з родинних зв'язків до юридичного статусу «природного права».

Табл. 14. Порівняльна характеристика соціально-політичних учень Т. Гоббса і Дж. Локка

Т. Гоббс «Левіафан» (1651)	Дж. Локк «Два трактати про правління» (1690)
природний стан – існування суспільства без жодних обмежень чи угод – лише за природним правом, яке відповідає величині природних можливостей індивіда і яке індиферентне благові цілого	
	І фаза – вироблення <i>прибутку</i> до природного тіла працею, який стає власністю

<p><i>афективна мотивація</i> до самозбереження й необмеженого владарювання, що прирікає індивідів на суперечності</p>	<p>II фаза – включення напрацьованої власності до ринкових відносин, через які можна свавільно впливати на її вартість, як отримуючи нетрудові прибутки (грошовим капіталом, сконцентрованими ресурсами або найманою працею), так і втрачаючи трудові (отримуючи ціни, нижчі за собівартість випрацьованого продукту)</p>
<p>цивільний (громадянський) стан – штучне створення суспільства з інститутами контролю (civitas) блага цілого, на користь якого делегуються природні права (влада) за винятком деяких гарантованих (життя і безпеки... свободи і власності)</p>	
<p><i>афективна</i> (страх смерті) і <i>розумова мотивація</i> (співвідношення універсальних афектів, підпорядкована принципу миру): доцільне обмеження нескінченної природної свободи задля взаємної гарантії безпеки («задовольнитися таким ступенем свободи стосовно інших людей, яким вона припустила б в інших людей стосовно себе»);</p> <p>Левіафан як масштабована спільними жертвами до державної могутності Людина, яка завдяки цій вищості і через невинуватий егоїзм звичайних людей має монополію на насильство: це єдиний суб'єкт, хто не бере участі в суспільній угоді, а тому зберігає весь обсяг свавільної свободи «природного стану» – задля захисту власного інтересу на загальному рівні суспільного організму й елементарному рівні окремих людей</p>	<p>прагматична мотивація: гарантування громадянину й безпеки, і збереження власності через пряму або представницьку участь у законотворенні, що через прийняття надситуативних та позакон'юнктурних законів здатне регламентувати й міжособисті, і ринкові відносини;</p> <p><i>поділ</i> влади, починаючи з законодавчої, аби не перетинались <i>функції</i> цих трьох інстанцій, як спосіб обмеження монополії на владу, аби утворилась система стримувань та противаг</p> <div data-bbox="890 1057 1359 1317" style="text-align: center;"> </div>
<p>суверен</p>	

Надалі кількість гарантованих прав (політичних свобод) лише зростала за рахунок передусім духовних (наприклад, десять перших поправок до конституції США).

6. Загальна характеристика Просвітництва

У вузькому історичному сенсі Просвітництво припадає на XVIII ст., хоча дослідники часто відзначають *несинхронність* його проявів у різних країнах, зумовлену різними темпами їхньої модернізації, тобто настанням промислової, наукової й буржуазно-політичної революцій. Наприклад, вихідне англійське Просвітництво пов'язують з обґрунтуванням релігійної толерантності, ініційованої Славною революцією 1688 р., а найбільш відоме французьке Просвітництво починається у 1732 р. внаслідок публікації вольтерівських

«Листів про *Англию*», де низка прогресивних порядків останньої ставиться французам як приклад.

Серед популяризованих Вольтером ідей найбільше згадується ньютоніанство, у переказі якого він використав популярну надалі легенду про *яблуко*, що начебто надихнуло англійського вченого на закон всесвітнього тяжіння. Для Вольтера та інших французьких просвітників приваблива перевага ньютоніанства над вітчизняним картезіанством полягала в піднесенні *дослід*у як «альфи і омеги» науки: гаслом Лондонського королівського вченого товариства було «Nullis in verba» (нічого зі слів). Через ту саму мінімізацію голослівних розумувань до Франції імпортувалося локкіанство – тісно пов'язана з ньютоніанством емпірико-сенсуалістична філософія Дж. Локка, а також *деїзм* Т. Вулстона, А. Колінза, М. Тіндала, Г. Сент-Джона Болінброка як рафінована ньютоніанством і здоровим глуздом релігія.

Як *культурний* феномен обсяг Просвітництва оцінюють по-різному, іноді виходячи за межі не лише Модерну, а і Європи, найчастіше відліковують від кінця XVII ст. до XIX ст., наскільки в ньому зберігається імпульс популяризації буржуазних цінностей, критичного вільнодумства та інтелектуальної всеїдності заради досягнення загальнообов'язкових висновків. «З переорієнтацією новоєвропейської культури на перетворення раніше вироблених нею цінностей на загальнозначущі норми виявилася головна суперечність новоєвропейської свідомості: різні способи осмислення світу стали розумітися як незалежні один від одного, і кожен із них – наука, мистецтво, релігія тощо – прагнув на власних основах побудувати всеохопну картину світу і, отже, так чи так намагався принадити до своєї сфери та підпорядкувати собі всю решту»²⁴. В інтелектуальній культурі це відбилося в еклейтичності і парадоксальності.

Згідно з відомим визначенням пізнього *сучасника* тих подій І. Канта (1784 р.), Просвітництво полягає у своєрідному «уповнолітненні» людства – приготуванні користуватися власним розсудком, передусім в етиці та політиці, без церковної регламентації (клерикалізму). Навіть більше, деякими просвітниками така «опіка» сприймалася як єдина перешкода вільному розвитку людини. Через традиційну сакральність і державницькі повноваження цієї інституції вони змушені були вдаватися не до метафізичного спростування клерикального змісту й ритуалу, а до сатиричного або науково-природничого викривання прихованої за ними структури світської практики (наприклад, зводячи духовні переконання до інтересів духовенства чи «корисних» для еліти народних передсудів та забобонів). Так, у своєму «Заповіті» Ж. Мельє вбачав зовсім не випадковим зв'язок між багатством духовенства й суперечністю його канонічних притч науково-раціональним поясненням світу: виходило, що клерикальна інституція свідомо веде політику обскурантизму, породжуючи в інтересах збереження існуючих церковно-феодальних порядків армію безтолкових марновірців і маріонеткових фанатиків.

²⁴ Резвых П.В. Просвещение. *Культурология. Энциклопедия.* – [в 2-х т.] / [гл. ред. С.Я. Левит]. Москва: РОССПЭН, 2007. Т. 2. С. 301–304., с. 302.

На відміну від суто філософських ідей та методів ці антидогматичні напрацювання просвітників часто вважають їх єдиною теоретичною новацією. Як підсумував наприкінці XVIII ст. Ж.А. Кондорсе, змістовно Просвітництво живилося досягненнями попереднього століття, проте надало їм розголосу та практичних додатків. Трохи пізніше Ф.В. Шеллінг натякав на ідейну пустопорожність цієї філософії, оскільки розсудок у ній разом із догмами відкинув і «сторонню допомогу» розуму, що відповідав за різні *рівні* реальності та їхні *якісні* перетворення в думці.

На думку ж нашого сучасника Е.Ю. Соловйова, просвітницька філософія – це передусім осмислення «коперниканського перевороту» в *правознавстві*, що полягав у відділенні моралі від права, законів від правлячої волі, судочинства від державних інтересів і, найголовніше, у пріоритеті свобод над обов'язками та заборонами, що загалом вимагає «примусового обмеження власне примусової державної влади». ««...» Кожен член суспільства приймається за інтелектуально (а тому й громадянські, і морально) повнолітню істоту, що не потребує чужої підказки при визначенні того, що для неї бажане, вигідне й цінне. Держава зобов'язана, відповідно, категорично забороняти будь-кому (а отже й собі самій) поводитися з людиною, як з дитиною, яку треба водити на помочах, та втручатися у сферу її самостійних практичних суджень. Але звідси випливає, що людям має бути *категорично дозволено* думати так, як вони думають, відкрито виражати все, що вони думають, вільно розпоряджатися власними силами й майном»²⁵.

7. Формування просвітницької філософії

Як і культурний феномен, власне філософія Просвітництва має змішане походження, особливо з огляду на регіональні відмінності (англійські, французькі, німецькі, американські...). Передусім у ній вбачають продовження північноєвропейських концепцій «природного права» з похідними висновками про громадянські свободи й острівного емпіризму з його абсолютизацію *досвідно-історичної* раціональності. Остання покликана відобразити в людській історії закономірності сотвореної природи, однак *підстави* й усі асоціації її високого статусу в людському житті беруться з трансцендентної версії раціональності як *світла* божественної істини. «Ранні просвітники різної орієнтації шукають раціональну релігію – як із метою уникнути монополії християнства (інтерес до «мудрих дикунів», античних богів тощо), так і з наміром зробити істинне християнство раціональним. Контекстом таких пошуків є церковні реформи різних конфесій і похідні від них рухи духовного просвітництва, включно з ранньомодерною містиккою»²⁶.

З огляду на це, іноді передумови Просвітництва віддаляють до часів винайдення *друку*, що забезпечив загальнодоступність священних і взагалі старовинних текстів, а відтак *свідоме* віросповідання народних мас на

²⁵ Соловьев Э.Ю. Прошлое толкует нас. Очерки по истории философии и культуры. Москва: Изд-во полит. л-ры, 1991. 431 с., с. 10-11.

²⁶ Йосипенко С. До питання про український модерн: Раннє просвітництво як релігійний феномен. *Sententiae*. XIV-XV (2006, №1-2). 123–132., с. 129.

протипагу до інституціолізованої традиції: відтепер істину мало знати, її ще треба розуміти. Наприклад, Ж. Скалігер у «Скарбниці часів» (1606), реконструюючи хронологію династій єгипетських фараонів, з'ясував, що світ принаймні на 1300 років старший, ніж це виглядає за біблійною історією. Надалі ця тенденція набуває соціального резонансу й поширюється на світські галузі. Наприклад, у «Пролегоменах до Гомера» Ф.А. Вольфа (1795) викривається еклектичне походження текстів, об'єднаних під іменем Гомера, а в «Римській історії» (1811) Б.Г. Нібур розводить по різні боки авторитет Тіта Лівія як письменника і його скромніші заслуги як історика.

За таким родоводом просвітницької філософії на тлі конфесійних розбіжностей релігійного просвіщення *світська* раціональність виборювала собі право на самодостатність в ролі не лише *засобів* (що вже трапилося за Нового часу), а й *цілей* усіх видів практики, зокрема й суспільної, де задіяно великі маси «непросвіченого» населення. Їхні голоси просвітники мали прилучити до прогресивних проєктів організації суспільства за рахунок звільнення від «середньовічної темряви» духовних галузей традиції й від стихійного тваринного ества людини, об'єднаних спільною рисою *ірраціональності*. «Наскільки взагалі можна протиставити одну одній інтелектуальній атмосфері різних епох, настільки XVIII ст. в Європі виявилось повною протилежністю середньовіччю. <...> Попередній період був добою віри, заснованій на розумі <...> настала доба розуму, заснованого на вірі»²⁷.

Оскільки тодішні інтелектуали, утілюючи особисту емансипацію, зосереджувалися на ролі суспільної совісті, критиків влади і народних наставників, значну частину філософського доробку Просвітництва становили *lettres* – листи, науково-популярні лекції та видання, і навіть твори мистецтва. «<...> Наукове знання, що раніше було надбанням вузького кола вчених, тепер розноситься вшир: виходить за межі університетів та лабораторій до світських салонів Парижа й Лондона, стаючи предметом обговорення серед літераторів, які популярно переказують останні досягнення науки й філософії»²⁸.

Особливо уславилась видавана професійними науковцями з 1751 до 1772 роки 27-томна «Енциклопедія, або тлумачний словник наук, мистецтв та ремесел» як доведення претензій розуму на тотальність: на її сторінках таємниці релігії, моралі, політики, історії, мистецтва, торгівлі тощо перетворювалися на закони природи та їхні інженерні додатки. На продовження цієї ініціативи створюється публічна інфраструктура розуму (музеї, бібліотеки, журнали), яка складе підстави соціального (трансцендентального) суб'єкта, що стане центральним предметом філософствування в подальшій філософії німецького ідеалізму.

Під впливом просвітницької ідеології навіть власне вчені (А. Буланже, Ш. Дюкло, А. Морелле, Ф. Кене, А.Р.Ж. Тюрго) виявляють системно-класифікаторську ерудицію й переосмислюють проблему метода з

²⁷ Уайтхед А. Наука и современный мир. *Уайтхед А. Избранные работы по философии: [пер. с англ.] / Сост. И. Т. Касавин: Общ. ред. и вступ. ст. М. А. Киселя.* Москва : Прогресс, 1990. С. 56–271., с. 113.

²⁸ Гайденок П.П. История новоевропейской философии в ее связи с наукой: [уч. пособие для вузов]. Москва: ПЕРСЭ; СПб.: Университетская книга, 2000. 456 с., с. 307.

гносеологічної площини на соціальну: «істинний метод – це необхідна умова морального вдосконалення людини через розумове приборкання стихії чуттєвості і, відповідно, досягнення всезагального благоденства»²⁹. Натхненні темпами математизації природознавства та обширними додатками теорії ймовірностей вчені-просвітники сподівались перелаштувати на точних математичних підставах усі соціальні науки (довічна рента, пенсії, страхування й близькі до нього питання, а також опротестування й голосування на виборчих зборах).

За таких умов метафізика Нового часу замість теоретичного обґрунтування універсального методу пізнання стала асоціюватися з феодално-клерикальними умовностями й сприйматися як інертні суто вербальні системи, з яких виводяться неверифіковані «гіпотези» на зразок знаменитих декартівських посилянь на Бога, заперечення порожнечі, маніфестації всіляких «частинок». Натомість просвітницька філософія мімікрує в респектабельне механістичне *природознавство*, наслідуючи матеріалізм, детермінізм і прикладні імплікації останнього. Утім це не вберегло її від таких елементів метафізики:

- механіцистське ототожнення матеріальних рухів із просторовим переміщенням призвело до світоглядного узагальнення про *зовнішній* характер будь-якого спричинення (*деїзм, окультизм*);

- підпорядковані механіко-математичним зразкам психологічні дії (порівняння, розрізнення, складання...) з перетворення «сирих» відчуттів на логічні судження стали уявлятися байдужими до змісту, скасувавши онтологічне розрізнення між «первинними» і «вторинними» якостями і усунувши істинність їхнього змісту на користь істинності відношень між ними (*аналітизм*);

- антиспиритуалістичний принцип механіцизму замість спонтанної *волі*, що асоціювалася в просвітників з випадково складеною традицією, надав перевагу дискурсивному *розсудку*, що асоціювався з природною необхідністю (*раціоналізм*);

- підпорядкування світу механістичним законам проектувалося на людину й суспільство як відкидання цільової причини (провіденціалізму) на користь оптимізму в подоланні помилок традиційного життя (*історичний прогресизм*);

- універсальність математичної мови диктувала розв'язність об'єктивних суперечностей суспільного розвитку через систематичне просвіщення населення (*едуаціоналізм*) і раціональне обґрунтування громадянсько-правової рівності (*егалітаризм*).

8. Основні напрями онтологічних пошуків Просвітництва

Визначальний для класичної метафізики картезіанський дуалізм – розведення духу й природи по різних відомствах («субстанціях») – приховував у собі два суперечних смислових акценти – на *симетрію* й *незалежність* цих

²⁹ Лещинская И.И. Новоевропейская идея метода и ценности эпохи Просвещения. *Философия и социальные науки*. 2015. №1. С. 12–16., с. 13.

субстанцій. Акцент на симетрії дозволив обґрунтувати раціоналістичний метод пізнання, а також відродити та сцієнтизувати аристотелівську *фізіогноміку* (установлення духовних рис особи за тілесною її конституцією). Інший же акцент сприяв унезалеженню природознавства від релігії, а також демократизації ума (наприклад, доступу жінок до вищої освіти). Локківська критика картезіанства похитнула ці додатки, викликавши до життя низку онтологічних учень – деїзм, ідеалізм, матеріалізм, атеїзм та агностицизм.

Представники *деїзму* (локкіанці Дж. Толанд, А. Колинз, М. Тіндаль; Д. Пристли, А. Шефтсбери, Ф. Хатчесон, Ш. Монтеск'ю, Вольтер, Ж.-Ж. Руссо, Кондильяк) зберігають лише *незалежність* духовної і матеріальної субстанцій, відмовляючи їм у симетрії. У такий спосіб унеможлиблюється пантеїзм, а позиції клерикалізму обмежуються креаціоністським догматом, виключаючи втручальну опіку Бога (теїзм) й церковні приписи щодо людського й природного ходу речей. Натомість доказові філософські засоби богопізнання («природна релігія») вбачалися не лише достатніми, а ще й критеріальними щодо релігійних забобонів, диктованих, як вважали просвітники-деїсти, ексклюзивним статусом одкровенного джерела знань. Перший прецедент створили ще Флорентійськими платоніки, коли обґрунтовували ідею *religio universalis* через порівняльний аналіз релігій з новим висновком про притаманність релігійності самій людській природі, проте не в тому історичному вигляді, який є в наявності. «Природна» ж релігійність відрізняється раціональною ясністю і дозволяє відсіяти з побожності суто авторитетний зміст та фанатичні форми, аби надалі опікуватися переважно моральними ідеалами, особистим раціональним благочестям («ентузіазмом») або науковою екзегетикою священних текстів («Християнство без таємниць» Дж. Толанда, «Шість міркувань про чудеса нашого Спасителя» Т. Вулстона, «Виявлення буття Бога і його атрибутів» С. Кларка, «Міркування про вільнодумство» А. Коллінза).

Крім того, деїзм слугував підставою егалітарного «природного права» й загальнозначущої моралі. Наприклад, Вольтер попри переконаність у тому, що жодна теорія чи практика не зможе довести ані наявності, ані відсутності *Бога*, уважав його, необхідним *зв'язуючим началом* усього суцього як для природи, так і для суспільства: доки є «загроза Божого покарання», людей можна тримати в покорі й жорстких рамках моральності. Так само й Ж.Ж. Руссо пропонував паліатив «громадянської релігії», що сповідує «культ великої істоти».

З іншого боку, прагнення раціоналізації поширювалося не лише на відомі феномени, а й *невідомі*, породивши подібний до деїзму *окультизм* – принцип наукоподібного пояснення таємничих містичних та екзистенційних явищ («теорія тваринного магнетизму» Ф.А. Месмера, «теорія відповідностей» Е. Сведенборга, «теорія таємних сил» К. фон Еккартсгаузена, масонство). Популярності окультизму сприяло поживавлення культурних зв'язків зі Сходом, духовні практики й чудернацькі культу якого посіли місце біблійних історій.

Зразковим прикладом тодішнього окультизму є діяльність австрійця Ф.А. Месмера, який намагався відкрити й застосувати фізичне підґрунтя

астрологічних впливів: зірково-планетні флюїди тяжіння на рівні живих істот мали поставати як «тваринний магнетизм», що підлягає маніпуляціям В світських салонах Парижа Ф.А. Месмер знайшов вдячну аудиторію, яка охоче проходила напівтеатральні групові сеанси лікувальних розрядок і накопичень «тваринного магнетизму», що системою металевих трубок уловлювався з атмосфери, «заряджав» воду в центрі приміщення і розподілявся в колі пацієнтів. У поєднанні з музикою, парфумерією та масажем нова медична практика викликала неабиякий емоційний і, схоже, психотерапевтичний ефект і спочатку здобула підтримку еліти французького суспільства. Однак згодом «гуртки месмеріанців» набули репутації оргіастичних або вільнодумних зборів, а спеціальна комісія Паризької національної академії наук спростувала, власне, феномен «тваринного магнетизму».

Насправді до окультизму штовхала вся успішна (перед)історія розвитку теоретичної механіки й зусилля з її популяризації просвітниками. Після відродження й засвоєння в Новий час античного вчення про атоми у вченому лексиконі для опису речей закріпилася термінологічна пара «первинні якості»/«вторинні якості». Перші, на зразок руху, розміру або геометричної форми, вважалися похідними від атомів і відтак об'єктивними; другі (колір, смак, запах, теплість...) здавалися більше продиктованими людськими органами чуття, а отже суб'єктивними. В такий спосіб властивості матерії були зведені до механічних і відкривали перспективу відповідної механістичної інтерпретації навіть тих явищ, які всі звикли вважати нематеріальними.

Для англійського єпископа *Дж. Берклі* це означало, що науковці не залишають у речах місця для заповіданих Творцем краси й морального призначення і цілком покладаються на людський розум. Зокрема, знаменита теорія гравітації з «Математичних начал натуральної філософії» (1687) у XVIII ст. стала ними розглядатися й пропагандуватися в ролі картини світу, спроможної пояснити та передбачити будь-яке явище. Тому у своїх трактатах «Про начала людського знання» (1710), «Сейріс» (1744 р.) та ін. Дж. Берклі повністю скасовує матеріальну субстанцію (Природу взагалі і тіла зокрема), залишаючи у світогляді, з одного боку, лише духовну субстанцію, а з іншого, – категорії матеріаліста Дж. Локка для її опису й обґрунтування. Таким чином, у нього виходить, що «вторинним якостям» слід повернути властивість бути «первинними ідеями» (і не лише людськими), натомість «первинні якості» мають перетлумачитися як інструментальні *абстракції* похідного від віри природного розуму («вторинні ідеї»).

Спостереження за немовлятами та тими дорослими, яким після операції повертали зір (починаючи з 1728 р.), демонструє, що вони не одразу навчаються бачити всю яскравість та впорядкованість реальності. Це тому, пояснює Дж. Берклі, що реальність є досконалим породженням божественного духу – «первинними ідеями», які людський дух наслідує, допомагаючи собі всім набором пізнавального апарату (чуттям, емоціями, пам'яттю, уявою, умом). Матеріальна ж субстанція з усіма її «первинними якостями» є однією з допоміжних конструкцій *людства*, яке протягом своєї історії навчається бачити «первинні ідеї» з властивостями «вторинних якостей» справжньої божественної

реальності. Тому надто серйозне ставлення до матеріальної субстанції локкіанців, ньютоніанців та інших «механіків» лише зводить штучну ширму між божественним і людським духом в межах однієї і єдиної духовної субстанції. Ця думка, що згодом кваліфікуватиметься як «суб'єктивний *ідеалізм* з переходом до об'єктивного», самому Дж. Берклі видається «здоровим глуздом» і підкріплюється низкою філософських аргументів:

- власне матеріальної субстанції як підкладки речей ніхто ніколи не бачив, а вся їхня матеріальність доступна лише у вигляді більш-менш чуттєвих сприйнять («*esse est percipi*»);

- з погляду Творця світ матеріальної субстанції є чимось зайвим, що не лише порушує принцип достатньої підстави, а й значно поступається в ясності самоочевидним чуттєвим та інтелектуальним сприйняттям («первинним і вторинним ідеям»);

- процес пізнання не є пасивним відбиттям, а відповіддю на особистий вольовий запит, тому всілякі ідеї можуть породжуватися самим лише духом (людським чи божественним);

- людське тіло добре керується волею, що було б проблематичним, якби вони належали до різних субстанцій, так само, як проблематичними є походження і достовірність *досвідного* пізнання в тих, хто розводить дух і матерію «по різних кутах».

Із видаленням матеріальної «ширми» між божественним і людським духом онтологічна підстава людської гріховності переноситься Дж. Берклі в гносеологічну площину – на людське свавілля в реконструкції вихідних божественних ідей («речей»), найчастіше викликане поверховим вибіркоким наслідуванням справжньої мудрості. І навпаки, якісна освіта збільшує потенціал людської свободи і є джерелом *вищого* (у вихідному епікурейському сенсі) блаженства.

«*Натуралісти*» (Ж. Мельє, Ж.О. де Ламетрі, Д. Дідро, К.А. Гельвецій, П.А. Гольбах) теж скорочують кількість субстанцій, але навпаки – усуваючи *духовну* як теологічно мотивовану спекуляцію на користь принципу всезагальної мінливості матеріальної природи. Як наслідок, джерело та процес руху, а відтак нескінченість у часі й просторі постають внутрішніми властивостями атомістичної *матерії*, а узвичаєні метафізичні категорії («субстанція», «рух», «свідомість», «знання»...) – як форми її самовідображення.

Стосовно людини це означало заперечення картезіанського психофізичного дуалізму з інтерпретацією душевних феноменів як станів тіла. Наприклад, медик і філософ Ж.-О. де Ламетрі демонструє згубні впливи на мислення та поведінку хвороб та дурманних речовин і відкидає протилежні ідеалістичні аргументи як емпірично непересвідчувані. Водночас, загалом людське відображення у вигляді мовлення й абстрактного мислення вважалося *активнішим* за подразливість тварин чи рослинний обмін речовин.

«*Натуралістична*» позиція прагне подолання апріоризму не лише в гносеології (*емпіризм*), політиці й економіці (*раціоналізм*), а й в етиці (*гедонізм*) та духовних настановах (*атеїзм*). Однак і їй можна закинути непослідовність:

Д. Юм вважає, що рудимент будь-якої із субстанцій свідчить про недостатньо науковий підхід у справі пізнання. Адже за такими складними ідеями, як «субстанція», зазвичай стоїть абсолютизація повсякденного досвіду, який не наважуються переглянути навіть під тиском революційних наукових відкриттів. Знамените ньютоніанство, наприклад, давно вже продемонструвало й підтвердило принцип дальності, а філософи все ще встановлюють природні причини через суміжність у просторі, передування в часі, постійність зв'язку з наслідком. З іншого боку, навіть якщо послідовне «перескладання» певних абстрактних ідей, не викриває їхньої химерності (так само, як скульптура таки впізнається навпомацки), воно все одно закінчиться лише гіпотетичними узагальненнями (*агностицизм*). Оскільки вони все одно необхідні людині для розширення фактичного досвіду в моралі, праві та естетиці, стверджує Д. Юм в «Трактаті про людську природу» (1739-40), єдиний спосіб їх увірогіднити – скласти відповідно до законів людської природи, а не божественної чи матеріальної. Але цей проект реалізує вже наступне покоління філософів (німецькі ідеалісти).

9. Морально-політичні теорії Просвітництва: розумний егоїзм, руссоїзм та суспільна угода

У теорії «природного права» при переході від учення Т. Гоббса до Дж. Локка виявилася одна шпаринка: хоча мотиви укладання «суспільної угоди» чимдалі стають одноріднішими, видаляючи мотив «страху за себе», усе ж вони диктуються напівінтуїтивним «природним законом», розуміння якого розвинене серед людей неоднаково. Через те що в розумі, що мається тут на увазі, насправді змішано його декартівську апіорну версію (*cogito*) з локкіанською апостеріорною (*tabula rasa*), людське розуміння для реалізації політичних проєктів потребує науково озброєного виховання на різних рівнях (*едакаціонізм*). Як висловився Ж. Кюв'є, «дайте школи раніше, ніж дасте політичні права, розтлумачте громадянам обов'язки, що накладаються на них станом суспільства, навчіть їх, що таке політичні права раніше, ніж дасте ними користуватися; тоді всі покращення зробляться без потрясінь, тоді кожна нова ідея, кинута на новий ґрунт, буде мати час прорости, вирости й дозріти, не спричинивши конвульсій суспільному тілу. Наслідуйте природу, яка в розвитку ідей діє поступово і дає час найсильнішим із своїх елементів»³⁰.

Одна версія Просвітництва спирається на крайній сенсуалізм *tabula rasa*, що не тільки зміст, а й пізнавальну здатність виводить із чуттєвого досвіду. Вона диктує Е.Б. Кондільяку, Ж.О. Ламетрі, П.А. Гольбаху, К.А. Гельвецію, Д. Дідро позитивні заходи зі створення для майбутнього громадянина сприятливого середовища. Якщо воно буде раціонально зорганізованим – таким, що скорелює зростання відчужуваної (спільне благо) і невідчужуваної (індивідуальне благо) частин природного права, кожна людина наслідуватиме соціалізовані природні закони як особисті навички. Оскільки уявлялося, що її природне прагнення до

³⁰ Цит. за Вагнер Н. Жорж Кювье и Э. Жоффруа-Сент-Илер. Физиологический очерк. Речь, произнесенная 5 ноября 1860 г. Казань: Тип. Казан. ун-та, 1860. 72 с., С. 27.

особистого зиску та реалізації власних талантів буде приносити максимум користі всій громаді («розумний егоїзм»), духовні цінності для господарсько-економічної діяльності стали виглядати інакомовленням застарілих обов'язків підданого й прихожанина. Як зауважує відомий філософ та економіст А. Сміт, «коли кожен переслідує свій власний інтерес, він сприяє суспільству ефективніше, ніж якби він фактично прагнув сприяти суспільству <...> ті, хто вдавав, ніби діють для блага загалу, ніколи не зробили багато доброго»³¹.

У крайній сатиричній формі ця думка виражена в «Байці про бджіл» Б. Мандевіля: «Приватні вади – благо для суспільства»³². Суспільний «вулик», що забажає добробуту чесними засобами, приречений на зубожіння, оскільки моральні чесноти не є суспільнотворчими. Спільне благо, якому мають служити чесноти, не стільки розв'язує егоїстичні суперечності між окремими «бджолами», скільки гасить загальний потенціал їхньої природи. На «бджолиному» рівні приборкування природного егоїзму та інших моральних вад буває корисним лише заради інших, більш доцільних, вад, а на «вуликовому» – вад звичайних громадян заради можновладних. Питання тільки у винайденні ідеальної формули взаємовигідного узгодження цих рівнів, що справжні бджоли мають від природи. У нормативному аспекті думка Б. Мандевіля отримає продовження в нових версіях «суспільної угоди», а у етичному – в концепції утилітаризму.

Друга версія передбачає передусім *негативні* заходи «звільнення від ідолів» у надії на те, що одного разу запущений іззовні механізм справжньої людської раціональності сам виявить свою добрість і конструктивність. Адже будь-яка людина внаслідок ще новоєвропейської редукації її онтології до *пізнавальних* здатностей за своєю незмінною природою вважається *універсальною* істотою (*cogito*), просто її свідомість затьмарилася випадковим суспільно-історичним середовищем, кон'юнктурою, пристрастями. Тому у філософії А. Шефтсбері, Ф. Хатчесона, Ж.-Ж. Руссо, локкіанський принцип *tabula rasa* («чистої дошки» свідомості при народженні) стосується лише *лихих* задатків людини: «чистота» збігається з її благою моральною інтуїцією («чуттям»).

На думку Ж.-Ж. Руссо, це підтверджується спостереженням за первісними народами в заокеанських колоніях, де все ще живуть у тому стані, який у Європі називається «природним». Вони не знають залізних знарядь праці, поділу праці, приватної власності, майнової й правової нерівності і похідних від них мови, моралі, рефлексії, науки, мистецтва. Таким чином, цим народам не відоме гноблення їхнього природного чуття й свободи з боку славнозвісних духовних здобутків цивілізації, які при пильному аналізі постають лише виворотом недобрих економіко-правових порядків. Однак руссоїзм зовсім не означає заклик до здичавіння в образі всім відомого «природного стану війни всіх проти всіх» Т. Гоббса:

³¹ Сміт А. Добробут націй. Дослідження про природу та причини добробуту націй; [пер. з англ. О. Васильєвої / наук. ред. Є. Литвин]. Київ: Port-Royal, 2001. 594 с., с. 181.

³² Мандевиль Б. Басня о пчелах; [пер. с англ. Е.С. Лагутина] / Общ. ред. и вступ. ст. Б.В. Мееровского. Москва: Мысль, 1974. С. 43–355., с. 43.

- *по-перше*, тому що людина поза цивілізацією змальовується Ж.-Ж. Руссо в «світлих барвах» спокійної чистоти й гармонійної простоти («шляхетний дикун»);

- *по-друге*, тому що повернення до природності передбачається засобами цивілізації, передусім через суспільно-політичні зміни від існуючого «громадянського суспільства» до належного «народного правління» (табл. 15);

- *по-третє*, тому що новий рівень природності передбачає посилення в людині особистісного начала, аби та з власної волі протистояла всім ризикам інститутів цивілізації.

Табл. 15. Порівняльна характеристика політичних устроїв, за Ж.-Ж. Руссо

	Громадянське суспільство	Народне правління (республіка)
<i>принцип організації</i>	суспільні звичаї	суспільна угода
<i>соціальний суб'єкт</i>	часткова воля	спільна воля
<i>приватна власність</i>	гранично нерівна	приблизно рівна
<i>функції держави</i>	узурпація всієї влади	лише виконавча влада
<i>життєві орієнтири</i>	раціональність та елітарність	сентиментальність та моральність
<i>стан людини</i>	відчуження	свобода
<i>людські відносини</i>	конкуренція	самодостатність

Останнє примусило Ж.-Ж. Руссо розробити революційну для XVIII ст. дидактичну методику «вільного виховання», що визнає якісну специфіку дитинства та його окремих вікових етапів («Еміль, або Про Виховання», 1762). Замість того, щоб напругу приборкувати стихійні пристрасті дитини, вихователі мають розвивати в ній вроджене «чуття», аби надалі за його «силовими лініями» нанизувати суспільний *досвід* до індивідуального як природо- і особовідповідний. За сприятливих умов «народного правління» таке виховання передбачає *ізолювання* осіб у спецзакладах на лоні природи, заснованих на ідеях особистої свободи, взаємоповаги, наукової підготовки та профорієнтації, нетерпимості до клерикалізму та деспотизму.

Хоча уявлення Ж.-Ж. Руссо про «шляхетних дикунів» оспорювалися (наприклад, мандрівними нотатками Дж. Кука), ожиле через них далеке минуле цивілізації дозволило налаштувати філософські дослідження людини й суспільства на *емпіричний* лад, а створювані в такий спосіб теорії пересвідчувати суспільною ситуацією в колоніях та психолого-педагогічними спостереженнями.

Таким чином, Просвітництво здійснюється одночасно на рівнях *колективного* й *особистого* суб'єктів, розшаровуючись на *державницьку* діяльність, спрямовану на вичерпування розумом (розсудком) інституціолізованої традиції, і *виховну*, спрямовану на очищення індивідуальної волі до гатунку природної раціональності (рис. 11).

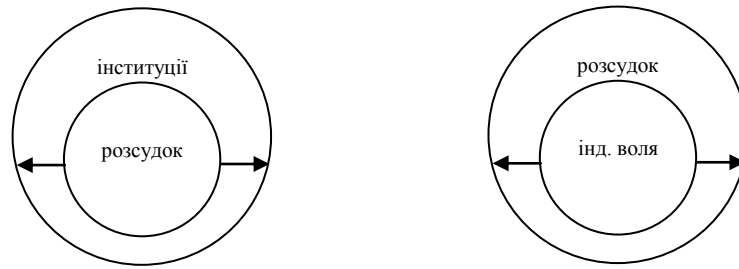


Рис. 11. Рівні просвітницького проєкту

Обидві версії просвітницького проєкту спрямовані на те, аби відтворити всі переваги «природного стану» в «громадянському», що приймається за онтологічну умову зведення традиційних юридичних статусів до егалітарних прав «громадянина». Зрозуміло, не будь-який політичний устрій відповідає цим «дорослим» цілям, більше того, просвітники шукають *найкращий* з них, спираючись на дуже різні критерії – суспільного блага, ліберального права, етатистської опіки, соціалістичної справедливості... Спочатку зразком шуканої цивілізації поставала *античність* через сполучення в ній розумової ясності, природного порядку, естетичної гармонії й громадянської звитяги. Впливова богема наслідувала мистецькі принципи з поетик Аристотеля й Горация, аби відтворити в сучасних творах мистецтва колишню «благородну простоту й спокійну велич» єдності, пропорційності, відточеності складників (*класицизм*). Утім, надлишок нових мистецьких засобів для досягнення древнекласичних форм, що вже викликав наприкінці XVII ст. мистецьку «суперечку старих і нових», за століття став свідчити про існування цивілізаційного прогресу, через що античність уперше після Відродження втратила статус універсального ідеалу й пересунулася «назад і вниз» своєрідних епох – неначе «дитинство людства», що не забувається, але й не повертається.

За новими критеріями організації суспільства постала концепція «суспільної угоди» й спроби її практичної конкретизації або через просвіщення монарха (Вольтер, Д. Дідро, К.А. Гельвецій), або через революцію (Ж. Мельє, Ж.-Ж. Руссо, П.А. Гольбах). Наприклад, Ж.-Ж. Руссо на основі локківських принципів «суверенітету народної влади» й «загальної рівності перед законом» диференціює «суспільну угоду» на народний і державний рівні, а Т. Пейн позначає їх як рівні *природного* (на зразок «свободи, рівності, братерства» (*liberté, égalité, fraternité*)) і *соціального* (правові кодекси) законів, між якими декларується односторонній перехід у вигляді конституції (рис. 12).

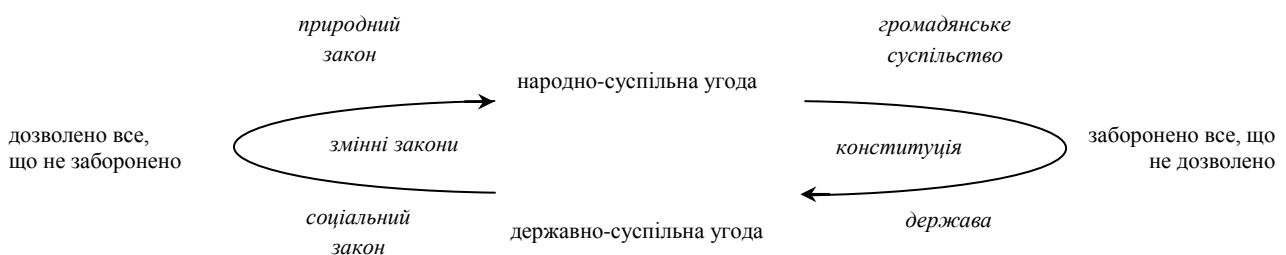


Рис. 12. Структура просвітницької концепції «суспільної угоди»

Хоча ці моделі були, зрештою, реалізовані в практиці державної й цивілізаційної розбудови як Декларація представників США, що зібралися на спільний конгрес (1776), Декларація прав людини і громадянина (1789) та ін., дотепер взаємодія зазначених рівнів як «громадянського суспільства» і «правової держави» залишається нагальною проблемою. До кола умов її розв'язання долучаються не лише політичні (поділ гілок влади, концентрація / децентралізація влади, типи політичних систем, виборче право), а й економічні (форми власності, типи економіки, рівень життя) та ідеологічні (вільні ЗМІ, достойність особи, доступ до освіти й медичної допомоги, плюралізм і толерантність).

Глосарій

ГНОСЕОЦЕНТРИЗМ (від грец. «пізнання» і «центр») – базовий новоєвропейський принцип підпорядкування всіх питань пізнавальним критеріям та категоріям як вищому прояву духовності і сенсу життя безвідносно морально-естетичних цінностей як сумнівного домішку до об'єктивного відображення природи; результат заміни потенційно божественної людини актуально всемогутнім розумом, який через відмову від культурного досвіду традиції пересвідчує себе зовнішньою експансією (метод) і внутрішньою систематизацією (метафізика).

МЕТАФІЗИКА (від давньогрец. «після фізики» – термін, що має випадкове походження: спочатку так видавець Аристотеля Андронік Родоський в сер. I ст. до н.е. найменував нетематизовану частину аристотелівського літературного спадку, яку, на його думку, слід було вивчати після логіки і фізики; після захоплення цього видання римлянами «мета-» вже витлумачували не як «після», а як «поза», зрозумівши зміст цієї добірки текстів як «те, що перевищує природні речі» або «те, що не стосується чуттєвого досвіду») – класичний тип філософії, у якому принциповий устрій реальності є похідним від загальної системи *категорій*, мислення якими вважається відповідником буття самого по собі (істинного), відтак всі розділи світогляду розробляються незалежно від досвіду, слугуючи для нього навігатором (раціоналізм) або доповненням (емпіризм).

СУБСТАНЦІЯ (від лат. «те, що в основі») – визначальна категорія новоєвропейської метафізики, що поновила античне уявлення про виключну вихідну основу світу у світлі християнської теології: замість схем самопородження чи пояснення речового різноманіття акцент переноситься на дедуктивні мотиви самодостатності, коли сутність світової основи повністю пояснює власне існування без притягнення своїх меж, частин, альтернатив чи походження – усього того, що містить момент дискретності або неоднорідності; у наукових галузях *одностороннє* визначення субстанцією всіх видів буття становило онтологічну гарантію абсолютного джерела (підстав) пізнання, а її *незмінність* і *самототожність* – сторонню інстанцію, з якою можна зв'язати серії спостережень і поточні результати під час застосування методу.

ЕМПІРИЗМ (від лат. «досвідність») – у первісному сенсі принцип пізнання, який ушановує наявний порядок речей через його природну гармонійність (космос) і відтак спроможність надавати істинне знання (за Аристотелем, природний досвід «вагітний» теорією); у Новий час за умов розширеного виробництва підприємницькі настрої передбачають елемент хаосу не лише в людському житті, а й у природі, тому істинний досвід вимагає її ідеалізації за допомогою методу технізованого експерименту замість пасивного спостереження й математичних форм знання замість повсякденного опису.

СЦЕНТИЗМ (від лат. «науковість») – принцип самодостатності класичних конкретно-наукових *засобів* (на зразок експерименту або математичних рівнянь) як таких, що відповідають самому буттю (або засобам його створення); ця підстава звільнює їх від суб'єктивних доцільностей всіх інших соціальних інституцій і відтак гарантує продукування об'єктивної істини та її прогресивних додатків; ігноруючи завжди відносний контекст відкриття знань, таке освячення науки висуває її на місце моралі, релігії, політики або філософії як арбітра при розв'язанні світоглядних проблем і локомотива суспільного розвитку; на практиці впізнається за зневагою *ненаукового* пізнання й байдужістю до самокритики.

РАЦІОНАЛІЗМ (від лат. «розумність») – принцип пізнання буття лише з погляду розуму на підставах його спорідненості з космосом, Богом чи прогресивним суспільством; у Новий час сполучає античні мотиви про тотожність чесноти, знання й природності з онтологічним детермінізмом і зосереджується на власних передумовах – вивченні пізнавальних структур під змістовним та формальним головуванням розуму як визначальної риси людини (*cogito*); для пізнавальної практики означає відсутність принципово незбагненних питань, безпорадність простого накопичення чуттєвих даних і здатність їх випереджати.

ДЕТЕРМІНІЗМ (від лат. «визначення») – принцип спричиненості будь-яких подій у світі, що потенційно дозволяє їх достоту пізнавати та перетворювати; у вихідній мовознавчій версії середньовіччя пов'язував абсолютність творчого Божого слова з відносними умовами його втілення в окремих речах та загальноприродному *порядку*; останній за Нового часу було абсолютизовано як універсальну механічну систему, що позбавлена якісних рівнів чи розвитку та підлягає строгим математичним розрахункам щодо кожного складника елемента в будь-який момент часу (лапласівський детермінізм); найбільший розголос отримав *моральний* додаток такого спричинення: чи можна ретроспективно пояснити чи наперед передбачити вибірковий вчинок індивіда (Лейбніц, Лаплас), чи його свобода волі надприродна (Декарт, Кант), чи закономірно визначаються лише рамкові умови поведінки (стоїцизм, атомізм, Спіноза).

ПРИРОДНЕ ПРАВО – система юридичних норм, що виводилася з міфічного ідеалу вільного рівноправ'я і висувалась у спільний знаменник мінливого й умовного цивільного права; у римському праві так позначався кодекс законів нерелігійного походження, придатних для небуквального застосування в нових чи мінливих умовах; у юриспруденції Нового часу,

будучи правовим закріпленням підприємницького духу буржуазії, виконувало прогресивну роль принципу переваги формальних заборон над особистими дозволами; у соціально-політичних ученнях уявлялося як «стартовий капітал» індивідів, необхідний для внесення «паю» при їхньому усупільненні: водночас частина залишалась індивіду як невід'ємні природні права (на життя, безпеку...), а частина поверталася йому вже як унормовані загальним інтересом «громадянські права» (свободи слова, совісті...); після оформлення в конституціях в ХІХ ст. втрачає своє значення на користь політичної системи.

ПРОСВІТНИЦТВО (неологізм Вольтера і Гердера) – історико-культурний феномен, спрямований на організацію суспільного життя на підставах критичного щодо авторитетних настанов й емансипуючого щодо власної природи використання людського розуму в усіх галузях, обґрунтування чого було покладено на філософію; на практиці виявився як суспільно-політичний рух із поширення розумних (верифікованих) ідей у дворах й салонах можновладців – для прийняття, серед народних мас – для реалізації. Наприкінці ХІХ ст. у зв'язку з реактуалізацією метафізики просвітницька філософія вичерпується.

ДЕЇЗМ (від лат. «бог») – популярний в ХVІІ–ХVІІІ ст. різновид релігійно-філософського раціоналізму, у якому поєднується ідея трансцендентного творення світу (креаціонізм) з неантропоморфними образами Бога (як світового розуму, одвічної першопричини, вищої істоти, усевидючого ока), аби гарантувати релігійному світогляду незалежність від невірогідної та інституціолізованої традиції, а науковому пізнанню – від чудесних впливів і моралізаторських тлумачень; у рамках просвітницького руху став критичним принципом боротьби із сумнівними цілями міфів, забобонів, догматизму та фанатизму на користь інваріантних та самодостатніх засобів «здорового глузду» та «природної релігійності»; реакція на таке зведення релігії до раціональної морально-теологічної доктрини стала одним з джерел романтизму.

СЕНСУАЛІЗМ (від лат. «чуття») – гносеологічне обґрунтування методології емпіризму, у якому на онтологічних підставах атомізму первинними джерелом і критерієм пізнання проголошуються вільні від інтерпретацій елементарні *відчуття*, що втрачають нещодавні асоціації з пристрасністю, натомість за шуканими закономірностями людської природи здатні об'єднуватися в конгломерати об'єктивного досвіду й «висвітлювати дорогу розуму»; у просвітницькому контексті символізує скасування зовнішніх орієнтирів, що передують внутрішній спроможності людини співіснувати з іншими, а науки – розширювати знання.

ЕДУКАЦІОНІЗМ (від лат. «виховання») – гносеологічне обґрунтування ідеології егалітаризму як рівності людської *природи* за умови її проявлення, узагальнення й озброєння актуальним цивілізаційним *змістом*, випробуванням в історії людства й зафіксованим в систематичній освіті індивідів: «знання замінить віру в ролі способу досягнення блага»; у деяких просвітників докладання цього принципу обмежувалося політичною елітою (наприклад, за Вольтером і Д. Дідро, справа філософів – просвічувати розум монархів); якщо Ж.-Ж. Руссо спирає освітню програму на вроджене моральне «чуття», то

Ж.-О. де Ламетрі протиставляє її як «передсудним» вродженим чеснотам, так і неотесаному природному гедонізму.

АГНОСТИЦИЗМ (від давньогрец. «невпізнаваний») – принцип непізнаваності об'єктивного світу й недосяжності абсолютної істини, якщо під ними розуміти дещо принципово відмінне від чуттєвих явищ (трансцендентне). Маючи традицію, започатковану античними софістами й скептиками, у контексті Просвітництва набуває сенсу утримання від світоглядних полюсів віри й атеїзму як однаково непересвідчуваних можливостей і означає звернення критичної функції розуму з традиції на самого себе. Як наслідок, агностики приходять до необхідності диференціації розуму або сфер його компетентності, що цілком обґрунтовується у філософських течіях кантіанства й позитивізму.

УТИЛІТАРИЗМ (від лат. «користь») – етичний принцип ефективної, тривалої й масштабної вигідності як основи та критерію моральності, викликаний натуралізмом світогляду *Нового часу* й реалізований прикладною спрямованістю *Просвітництва*; в індивідуальному плані першого часто зводиться до гедоністичного лозунгу «Максимум задоволення при мінімумі страждань», у суспільному плані другого – до соціалістичного лозунгу «Вигода більшості при стражданні меншості»; за антропологічну підставу має егоїстичний індивідуалізм, за політичну – незалежність засобів від цілей, за правову – секулярне спільне благо; у процесі подальшого розвитку розділився на утилітаризм наслідків та утилітаризм намірів.

Запитання для повторення й самоконтролю

1. На яких підставах XVII ст. в Європі називають Новим часом?
2. Чому історію Робінзона Крузо вважають типовою саме для Нового часу, адже відлюдники траплялись і раніше?
3. Які дві головні тенденції притаманні світогляду Нового часу?
4. Що слугувало приводом зближення філософії і науки за Нового часу?
5. Які зміни у сферах і засобах пізнання сприяли гносеологічному оптимізму в XVII ст.
6. Чому наука за Нового часу посіла особливе місце порівняно з традиційними формами духовності? Як вона на них вплинула?
7. Як називається світоглядна позиція, яка виводить науку, якщо та продукує об'єктивно-істинне знання та приносить суспільно-технологічну користь, за межі можливої критики?
8. Чому універсальний метод став головним предметом нової філософії?
9. Що спільного й відмінного в структурі універсального методу пізнання емпіризму й раціоналізму?
10. Як пов'язані пошуки універсального методу з метафізикою?
11. Чия метафізика виявилася першим обґрунтуванням класичної суб'єкт-об'єктної парадигми?
12. У чому полягають відмінності емпіризму Т. Гоббса і Дж. Локка?
13. У чому полягають відмінності раціоналізму Р. Декарта і Б. Спінози по суті і в наслідках?

14. Що таке пантеїзм і що нового в пантеїзмі Б. Спінози?
15. Чи містить спінозівський афоризм «Свобода є пізнана необхідність» суперечність?
16. Чи поділяє Дж. Локк тезу Аристотеля «немає нічого в досвіді, для чого б в момент сприйняття не знайшлося б відповідності в умі»?
17. Як позначилися здобутки нової філософії на соціально-політичних ученнях?
18. Чи збігаються пари понять «природне право – позитивне право» і «неписані закони – писані закони»?
19. У чому полягає складність хронології Просвітництва?
20. Що є візитівкою й спільним знаменником Просвітництва різних країн?
21. В чому полягає особливість предмета та стилю філософії Просвітництва?
22. Чому французькі просвітники називали XVIII століття добою філософії, чого від неї очікували сучасники?
23. Чи можна виділити спільні риси Просвітництва Стародавньої Греції й Нового Часу?
24. Як пов'язані основна філософська проблематика XVII ст. і XVIII ст.?
25. Які смисли категорії «розуму» задіяні під час реалізації проекту Просвітництва?
26. У чому полягають сенс окультизму й причини його розквіту за доби Просвітництва?
27. Які існують відмінності між ставленням й об'єктивним відношенням просвітників до метафізики?
28. Що означає принцип деїзму на практиці і як він теоретично обґрунтовується?
29. Хто з філософів доби Просвітництва вважав критерієм реальності речей можливість їх сприйняти?
30. Чому у XVII–XVIII ст. питання про первинність щодо ідей і якостей було таким принциповим?
31. У чому полягає теорія «розумного еґоїзму»? Чи збігається вона з утилітаризмом?
32. Яке філософське підґрунтя природовідповідної педагогіки Ж.-Ж. Руссо?
33. Чи привнесли щось нового просвітники в концепцію суспільної угоди?

Література

- Андрущенко В.П.* Історія соціальної філософії: (Західноєвропейський контекст); [підруч. для студ. ВНЗ]. Київ: Тандем, 2000. С. 200–225.
- Антология мировой философии: [в 4-х т.] / АН СССР. Ин-т философии.* Москва: Мысль, 1969 – 1972 Т. 2. / Ред.-сост. тома и автор вступит. ст. В.В. Соколов. 1970. С. 22–42, 192–753.
- Виндельбанд В.* История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками: [в 2-х т.]; [пер. с нем.]. Москва: ТЕРРА-книжный клуб; КАНОН-пресс-Ц, 2000. Т. 1. С. 40–614.
- Гайденко П. П.* История новоевропейской философии в ее связи с наукой. Москва: Ун-тская книга, 2000. С. 305–316.
- Гусев В.І.* Вступ до метафізики: [навч. пос.]. Київ: Либідь, 2004. 488 с.

- Кассирер Э.* Философия Просвещения; [пер. с нем.]. – М.: РПЭ, 2004. 400 с.
- Мир Просвещения.* Исторический словарь /Под ред. В. ФерронеД. Роша; [пер. с ит.]. Москва: Памятники исторической мысли, 2003. 668 с.
- Нарский И.С.* Западноевропейская философия XVII века. Москва: «Высш. школа», 1974. 379 с.
- Очерки истории западноевропейского либерализма (XVII–XIX вв.).* – [кол. мон.]. Москва: ИФРАН, 2004. С. 4–47; 97–136.
- Очерки истории западной политической философии:* Учеб. пособие для студентов / Под общ. ред. М.М. Федоровой и др. Москва: Летний сад, 2013. С. 65–89.
- Петрушенко В.Л.* Філософія: [підручник]. Львів: Магнолія, 2011. С.116-140.
- Причепий Є.М., Черній А.М., Чекаль Л.А.* Філософія ; [навч.пос. для студ. ВНЗ]. Київ: Академвидав, 2006. С.87-108.
- Рассел Б.* Історія західної філософії / Б. Рассел; [пер. з англ.]. Київ:«Основи», 1995. С. 441–540; 571–584.
- Рассел Б.* Мудрость Запада / Б. Рассел; [пер. с англ.]. Москва: Республика, 1998. С.292–334; 350-360.
- Реале Д.* Западная философия от истоков до наших дней. – [в 4т.] / Д. Реале, Д. Антисери; [пер. с ит.]. СПб.: ТОО Петрополис, 1994-1997. Т.3. 1997. С. 272–472; 592–777.
- Соколов В.В.* Европейская философия XV-XVII веков: Уч. [для вузов] – М.: Высшая школа, 2003. С. 180–396.
- Татаркевич В.* Історія філософії: [у 3-х тт.]; [пер. з польськ.]. Львів: Свічадо, 1997–1999. Т.2. 1999. С. 26–194.
- Фишер К.* История новой философии: Введение в историю новой философии; [пер. с нем.]. Москва: АСТ, 2003. С. 210–505.
- Філософія: [підручник для студентів ВНЗ]. / Губерський Л.В. та ін. – [2-е вид.]. Харків: Фоліо, 2018. С. 65–80.
- Філософія: [навч. пос.]. / За ред. І.Ф. Надольного. – [3-е вид.]. Київ: Вікар, 2002. С. 63–77.
- Філософія як історія філософії; [підр.] / За заг. ред. В.І. Ярошовця Київ: Центр учбової літератури, 2010. С. 110–124.
- Хамітов Н, Гармаш Л. Крилова С.* Історія філософії: Проблема людини та її меж. Вступ до філософської антропології як метаантропології; [навч. пос. зі словником]. Київ: КНТ, 2016. С. 122–127.
- Хрестоматия по западной философии XVII-XVIII веков /* Под общ. ред. Л.И. Яковлевой. Москва: ФАИР ПРЕСС, 2003. С. 27–398.

Перший розмисел *Про речі, що можна взяти під сумнів*

Скільки разів траплялось, що вночі мені снилось, ніби я одягнений сиджу на цьому самому місці, біля вогню, хоча в цей час я зовсім роздягнений лежав у своєму ліжку? Щоправда, тепер мені здається, що я дивлюсь на цей папір зовсім не сонними очима, що голова, якою я похитую, зовсім не дримає, що я свідомо й навмисно простягаю й відчуваю цю руку; а те, що діється вві сні, бачиться не так чітко й виразно. Та розваживши докладно, я пригадую, що подібні ілюзії нерідко обманювали мене і вві сні. Задумавшись над цим, я явно впевнююсь у відсутності переконливих ознак або досить певних знаків, завдяки яким можна чітко відмежувати неспання від сну, і це мене вражає; моє здивування таке, що я фактично здатен переконати себе, начебто я сплю.

А тепер припустімо, що ми заснули і всі ці особливості, а саме: розплющування очей, хитання головою, простягання руки тощо, не що інше, як оманливі ілюзії, а наші руки й усе тіло, можливо, зовсім не такі, якими ми їх бачимо. Однак слід принаймні визнати, що речі, які нам увижаються вві сні, постають немов малюнки й картинки, що можуть бути створені лише за подобою чогось справді реального; і тому принаймні такі загальні речі, як очі, голова, руки й решта тіла, – це речі не уявні, а реальні. Справді, навіть коли художники намагаються зобразити якнайхімерніших сирен і сатирів, малюючи дивні й неймовірні форми, вони не можуть надати їм зовсім небаченого в природі вигляду, бо лише витворюють своєрідні поєднання частин тіла різних тварин, або ж, якщо їхня уява настільки екстравагантна, що зуміє вигадати щось нове, досі нами ніде не бачене, тобто їхній витвір становитиме річ до решти вигадану й цілком невірогідну, то принаймні фарби, якими його мальовано, мусять бути справжніми.

З цієї самої причини слід визнати, що хоча навіть такі загальні речі, як очі, голова, руки тощо, можуть бути уявними, існують, однак, іще простіші й загальніші речі, наявні й реальні, через змішування яких, як і через поєднання кількох істинних кольорів, виникли образи всіх речей, як істинних і реальних, так і вигаданих і фантастичних, що їх уміщує наша думка. До цієї низки речей належить тілесна природа взагалі і її просторовість, а також обриси просторових речей, їхні розміри або величина й кількість, як і місцезнаходження й час, що вимірює їх тривалість, тощо.

Можливо, саме тому ми не помилились, якщо скажемо, що фізика, астрономія, медицина та інші науки, що залежать від розгляду складних речей, дуже сумнівні й недостовірні, зате арифметика, геометрія й інші науки такого плану, що вивчають речі вкрай прості й загальні, не надто переймаючись, існують ті в природі чи ні, містять у собі дещо достовірне й безсумнівне, – адже незалежно від того, сплю я чи не сплю, два додані до трьох дають завжди п'ять, а квадрат ніколи не матиме більше чотирьох сторін, як на мене, немислимо, аби настільки очевидні Істини можна було запідозрити в хибності й недостовірності.

І все ж у розумі вже давно утвердилась думка про існування Бога, який може все і який, задумавши, створив мене таким, яким я є. Хто ж може запевнити мене, що Бог улаштував так, щоб не існувало жодної землі, жодного неба, жодного просторового тіла, жодного обрису, жодної величини ані місця, а я все-таки ці речі відчував і мені здавалося, що все це існує саме таким, яким я його бачу.

Отож, я припускаю, що насправді існує не всемілостивий Бог як єдине верховне джерело істини, а якийсь злий геній, настільки ж хитрий і облудний, як і могутній, що задіяв увесь свій хист, аби мене ошукати. Я уявляю, що небо, повітря, земля, кольори, форми, звуки і всі зовнішні речі, що ми їх бачимо, це лише облудні ілюзії, якими він скористався, аби підловити мене на легковірність. Я уявлятиму себе без рук, без очей, плоти й крові, без будь-яких відчуттів, але хибно впевненим, що ними володію. Я вперто дотримуватимусь цієї думки і, якщо завдяки такому підходові виявлюсь нездатним досягнути якусь істину, то принаймні володітиму можливістю стояти на своєму. Ось чому я старанно остерігатимусь приймати на віру щось недостовірне і так добре підготую свій розум до всіляких хитрощів цього великого ошуканця, що йому попри всю його могутність і хитромудрість не вдасться нічого мені нав'язати...

Другий розмисел *Про природу людського розуму й те, що пізнати його легше, ніж тіло*

Відтак я припускаю, що всі видимі речі оманливі, я переконую себе в тому, що все те, що мені підсуває пам'ять-ошуканка, не існує, я думаю, що в мені відсутнє будь-яке відчуття, вважаю, що тіло, форма, просторовість, рух і місцезнаходження – це лише вигадки мого розуму. Що ж тоді можна вважати істинним? Можливо, тільки те, що в світі немає нічого достовірного.

Звідки ж мені знати, чи не існує якоїсь іншої речі, відмінної від тих, що я визнавав недостовірними, яка не викликає ані найменшого сумніву? Чи немає якого-небудь Бога або якоїсь могутньої сили, що вкладає такі думки в мій розум? У цьому немає необхідності, бо, можливо, я сам здатен їх формувати. Хіба принаймні я не щось суще? Але я вже відкинув наявність будь-якого відчуття і тіла в собі. Однак вагаюся, бо що тоді з цього випливає? Хіба я настільки залежу від тіла й відчуттів, що мені годі без них обійтися? Але я переконав себе, що на світі немає нічого, немає ні неба, ні землі, ні розуму, ні тіла, і хіба я не переконав себе, що й мене немає?

Ніскілечки, я, звичайно, був, якщо зміг себе переконати або просто про щось думав. Однак існує невідомий мені, надзвичайно могутній і хитрий ошуканець, який використовує всю свою спритність, аби постійно мене ошукувати. Якщо ж він мене ошукує, то все-таки я, без сумніву, існую; і нехай він мене ошукує скільки завгодно, він не зможе домогтися, аби я став нічим, доки я думатиму, що я щось. Таким чином, добре поміркувавши й докладно все розваживши, слід, урешті, зробити висновок і назавжди прийняти, що положення *я є, я існую* – неодмінно правильне щоразу, як я його вимовляю або досягаю розумом.

Проте я ще не зовсім ясно розумію, чим є я, той я, який певен у власному існуванні, тож надалі мушу ретельно остерігатись, аби необачно не сприйняти

щось інше як себе і, таким чином, не припуститися помилки в знанні, яке, стверджую, достовірніше й очевидніше всіх знань, що їх я мав досі...

Краще зупинюся на аналізі думок, які перед цим самовільно виникали в моєму мозку, підказані лише моєю природою, коли я прагнув з'ясувати своє буття. Насамперед я вважав, що маю обличчя, долоні, руки й узагалі весь той механізм із кісток і плоті, такий, який можна побачити в трупа, що його я назвав тілом. Окрім того, я враховував, що я їм, ходжу, відчуваю й мислю, – усі ці дії я приписував душі; але я й далі міркував над тим, що таке душа, а коли й зупинявся, то уявляв, що це щось вкрай розріджене й трепетне, як ото вітер, полум'я або геть розріджене повітря, що просочилось і наповнило найгрубіші частини мого тіла. У мене не виникало жодних сумнівів щодо природи мого тіла, бо я вважав, що достеменно знаю, і якби захотів описати згідно з наявним у мене розумінням, то описав би так під тілом я розумію все, що може бути окреслене якоюсь формою, що може перебувати в якомусь місці, заповнити певний простір, виключаючи присутність іншого тіла в ньому, що може сприйматись дотиком або зором, слухом або смаком, що може рухатись порізному, але не саме по собі, а завдяки чомусь сторонньому, яке торкається його й залишає свій відбиток. Бо, як на мене, здатність рухатися, відчувати й думати зовсім не належить до переваг тілесної природи, навпаки, мене скорше дивувало, коли я зауважував подібні властивості в деяких тілах...

Я зосереджено розмірковую, подумки розглядаю й перебираю всі ці речі, але не знаходжу жодної, про яку б сказав, що вона належить мені. Немає потреби зупинятись, аби їх перелічувати. Звернімося краще до атрибутів душі, щоб з'ясувати, чи якісь із них мені властиві. Це передусім здатність їсти й ходити, але якщо те, що тіла я не маю, слушно, тоді істинне те, що я не можу ні ходити, ні їсти. Далі – здатність відчувати, але без тіла відчуття неможливі; окрім того, траплялося, що вві сні у мене не раз виникало відчуття багатьох речей, яких, як я відзначав, прокинувшись, я зовсім не відчував. Ще далі – здатність мислити, ось тут я вважаю, що мислення – справді мій атрибут. Воно єдине не може бути відчужене від мене. *Я є, я існую* – це достовірно, але як довго? Стільки, скільки я мислю, бо, можливо, я перестав би нараз бути або існувати, якби перестав мислити. Тепер я не припускаю нічого, що не є неодмінно істинним; власне кажучи, я тільки річ, яка мислить, тобто розум, або інтелект, або глузд, – значення цих термінів досі мені було невідоме. Отже, я істинна, справді існуюча річ, але яка ця річ? Річ мисляча, як я вже сказав. Що ще? Я напружу всю свою уяву в намаганні з'ясувати, чи я не щось іще. Я зовсім не поєднання членів, що називається людським тілом. Я не всепроникне розріджене повітря, що пронизало все тіло; я не вітер, не подих, не пара, ніщо з усього того, що я міг би вигадати або уявити, бо припустив, що все це ніщо, і, не змінюючи цього положення, вважаю, що я надалі достовірний і що я – дещо.

Утім, можливо також, що ті самі речі, які я вважаю неіснуючими, бо вони мені невідомі, насправді не відрізняються від відомого мені "я"? Не знаю, не про це тепер ідеться, я можу висловлювати судження лиш про відомі мені речі... Я ж напевно знаю, що я є, і цілком можливо, що всі образи й речі загалом, що їх відносять до тілесної природи, не що інше, як сні або химери. У

зв'язку з цим я ясно бачу, що в словах "я напружую уяву, щоб чітко знати, хто я такий" так само мало глузду, якби я сказав: зараз я прокинувся й бачу щось реальне й істинне; та оскільки бачу ще не досить чітко, то я навмисно засну, аби в снах усе це уявлялося правдивішим і очевиднішим. Цим я цілком ясно визнаю, що ніщо з того, що я можу збагнути завдяки уяві, не належить моєму знанню про мене самого і розум слід старанно відволікати від подібного способу осягати, аби він сам міг точно визнати свою природу.

Отож, що я таке? Річ, яка мислить? А що таке річ, яка мислить? Це річ, яка сумнівається, пізнає, стверджує, заперечує, бажає або не бажає, а також уявляє й відчуває. Звісно, це не так і мало, якщо все це властиве моїй природі. А чому б і ні? Хіба я надалі не той, хто сумнівається майже в усьому, хоча розуміє й пізнає певні речі, хто переконливо стверджує тільки їх істинність, заперечуючи всі інші, хто бажає й прагне пізнати ще більше, хто не хоче помилятися, хто уявляє багато речей, іноді всупереч тим, що має, і хто відчуває так само багато ніби завдяки органам тіла? Чи в усьому цьому є бодай щось, що було б настільки достовірним, як те, що я є й що я існую, навіть якщо я й надалі спатиму, а той, хто дав мені життя, усіляко ошукуватиме мене? Чи бодай один із цих атрибутів можна вирізнити з мого мислення, тобто, так би мовити, відокремити від мене самого? Адже те, що я сам сумніваюсь, розумію й бажаю, настільки очевидно, що не виникає жодної потреби щось пояснювати. Я цілком певно здатен уявляти, бо хоча (як я вже припускав) може трапитись, що уявлені мною речі нереальні, здатність уявляти й надалі зберігається в мені, залишаючись частиною мого мислення. І, нарешті, я той самий, хто відчуває, тобто сприймає й пізнає речі немов через органи чуття, адже я справді бачу світло, чую шум і відчуваю тепло. Мені можуть зауважити, що ці реалії несправжні, а я сплю. Нехай, і все-таки достовірне принаймні те, що мені здається, начебто я бачу, чую або зігріваюсь; це, власне, те, що я називаю відчуттям, а взяте в такому точному розумінні – не що інше, як мислення. Тож я ясніше й виразніше, ніж доти, починаю пізнавати, який я.

Метафізичні розмисли (1641-42)

Дж. Локк

1. Указати шлях, яким ми приходимо до всякого знання, достатньо для доказу того, що воно є не вродженим. Деякі вважають установленим погляд, ніби в розумі є якісь вроджені принципи, деякі первинні поняття... так би мовити закарбовані у свідомості знаки, які душа отримує при самому початку свого буття і приносить із собою у світ. Щоб переконати неупереджених читачів у хибності цього припущення, достатньо лише показати, як люди лиш зає допомогою своїх природних здібностей, без усякого сприяння з боку вроджених вражень, можуть досягти всього свого знання і прийти до вірогідності без таких первинних понять або принципів. Бо, я думаю, усі охоче погодяться, що зухвало припускати вродженими ідеї квітів в істоті, якій Бог дав зір і здатність сприймати за допомогою очей кольори від зовнішніх речей. Не менш нерозважливо вважати деякі істини природними відбитками (*impressions*) і вродженими знаками, бо ж ми бачимо в собі здатність прийти до такого ж

легкого й достовірного пізнання їх і без того, щоб вони були спочатку відображені в душі...

2. Спільна згода як головний аргумент. Ніщо не користується таким загальним визнанням, як те, що є деякі принципи, як умоглядні, так і практичні (бо мову ведуть й про ті й про інші), з якими згодні всі люди. Звідси захисники наведеного погляду роблять висновок, що ці принципи неодмінно мають бути постійними відбитками, які душі людей отримують при початку свого буття і приносять із собою у світ настільки ж необхідно і реально, як і всі інші властиві їм здібності.

3. Спільна згода зовсім не доводить вродженості. Аргумент із посиланням на спільну згоду містить у собі той недолік, що, нехай навіть справді правильно, що існує кілька визнаних усім людством істин, він все-таки не доводив би вродженості цих істин, якби вдалося показати, що є інший шлях, яким люди приходять до спільної згоди щодо речей, про які вони збігаються в поглядах, а я припускаю, що це показати можливо.

4. Положення «Що є, то є» і «Неможливо, щоб одна і та ж річ була і не була» – не користуються загальним визнанням. Але, що набагато гірше, аргумент із посиланням на спільну згоду, яким користуються для доказу існування вроджених принципів, мені здається, швидше доводить, що їх немає, бо немає принципів, які б користувалися визнанням усього людства...

5. Ці положення не закарбовані в душі від природи, бо вони невідомі дітям, ідіотам та іншим людям. Бо, по-перше, очевидно, що діти й ідіоти не мають ані найменшого поняття чи гадки про них. А цієї прогалини достатньо, щоб розладнати спільну згоду, яка має неодмінно супроводжувати всі вроджені істини; мені здається мало не суперечністю твердження, ніби є закарбовані в душі істини, яких душа не усвідомлює або не розуміє, оскільки «закарбовувати», якщо це має якийсь сенс, означає не що інше, як сприяти тому, щоб деякі істини були усвідомлені...

15. Кроки, якими розум (mind) доходить до різних істин. Чуття спершу вводять поодинокі ідеї і заповнюють ними ще пусте місце (empty cabinet), і, мірою того як розум поступово освоюється з деякими з них, вони поміщаються до пам'яті і отримують імена. Потім, посуваючись уперед, розум абстрагує їх і поступово навчається вживанню загальних імен. Так розум наділяється ідеями й словами, матеріалом для вправлення своєї здатності міркування. Зі збільшенням матеріалу, що дає розуму роботу, застосування його з кожним днем стає все більш і більш помітним. Але хоча запас загальних ідей і зростає звичайно, водночас із уживанням загальних імен та раціональною діяльністю, усе-таки я не бачу, як це може довести їхню вродженість...

1. ...Пізнання існування всякої іншої речі ми можемо отримати лише через відчуття (sensations). Оскільки немає необхідного зв'язку між реальним існуванням і якою б то не було ідеєю, наявною в пам'яті людини, між усяким іншим існуванням, за винятком Божого, та існуванням окремої людини, то окрема людина може пізнати існування всякої іншої речі лише тоді, коли вона реальним впливом на неї стає предметом її сприйняття. Бо володіння якоюсь

ідеєю в нашому умі не доводить існування речі, як зображення людини не свідчить про її буття у світі або як сновидіння не становлять справжньої історії.

2. Приклад з білизнаю паперу... Коли я, наприклад, пишу це, то завдяки впливу на мої очі паперу я отримую в моєму умі ту ідею, яку називаю «біле», який би предмет не викликав її. Внаслідок цього я пізнаю, що це якість, або ця акциденція (тобто поява якої перед моїми очима постійно викликає цю ідею), справді існує і має буття поза мною... І це є найбільша вірогідність, яка тільки можлива для людської природи, щодо існування всіх речей, крім людської особистості і Бога.

3. ...Хоча знання про існування речей поза нами за посередництва наших чуттів не таке вірогідне, як наше інтуїтивне пізнання або висновки нашого розуму, що стосуються ясних абстрактних ідей нашого ума, воно все ж дає вірогідність, яка заслуговує назви пізнання. Якщо ми переконаємо себе, що наші здатності діють і правильно повідомляють нам про існування предметів, що на них діють, то таку впевненість не можна вважати погано обґрунтованою: ніхто, я думаю, усерйоз не може бути таким скептиком, щоб не мати впевненості в існуванні речей, які він бачить і відчуває... Але і крім отримуваної нами від самих наших чуттів впевненості в тому, що вони правильно повідомляють нам про існування речей поза нами, коли зазнають на собі вплив, ми ще більше зміцнюємося в такому переконанні за допомогою інших супутніх обґрунтувань.

4. По-перше, тому що ми можемо отримувати такі сприйняття лише за посередництва своїх чуттів... ці сприйняття викликаються в нас зовнішніми причинами, що діють на наші чуття, тому що люди, позбавлені органів якогось із чуттів, ніколи не можуть мати в умі своєму ідей, що відносяться до цього чуття. Це надто очевидно, щоб воно могло викликати сумнів; тому не можна не мати впевненості в тому, що ці сприйняття приходять через органи даного чуття, а не якимось іншим шляхом. Ясно, що самі органи їх не викликають. Інакше очі людини в темряві викликали б кольори, а ніс узимку чув би запах троянд. Але ми не бачимо, аби хтось міг відчути смак ананаса, не побувавши у Вест-Індії, де той зростає, і не спробувавши його.

5. По-друге, ідея від відчуття в даний момент і ідея від пам'яті суть дуже різні сприйняття... Так що існує очевидна різниця між ідеями, відкладеними в моїй пам'яті (якби ідеї містилися лише в пам'яті, я постійно володів би однаковою здатністю розпоряджатися ними й усувати їх за своїм бажанням), і тими ідеями, які нав'язують себе мені і яких я не можу уникнути. Тому неодмінно має бути деяка зовнішня причина і сильний вплив деяких предметів поза нами (якому я не можу чинити спротив), який викликає в моєму розумі ці ідеї, хочу я цього чи ні. Крім того, немає людини, яка б не помічала в себе різниці між роздумом про сонце, оскільки в її пам'яті є ідеї сонця, і дійсним розгляданням сонця. Ці два сприйняття настільки різні, що важко знайти ідеї, які більше відрізнялися б одна від одної; тому людина достовірно знає, що неправильно, ніби обидва сприйняття суть спогади, або дії її ума, або її власні, знаходжені лише в ній фантазії, але що справді зорове споглядання має зовнішню причину.

6. По-третє, задоволення чи страждання, яким супроводжується дійсне відчуття, відсутнє, коли ці ідеї повертаються без зовнішніх предметів... Так, страждання від спеки і холоду, коли ідея цього страждання воскресає в нашому розумі, не спричиняє в нас жодного занепокоєння. Тим часом коли воно відчувалося, то було дуже болісним, і завжди буває болісним, коли справді повторюється: страждання походить від порушення, яке зовнішні предмети викликають у нашому тілі, стикаючись із ним... Тим часом ці страждання або ніколи не турбували б нас, або тривожили б постійно, при кожній думці про них, якби вони були лише ідеями, що носяться в нашому розумі, примарами, що займають нашу увагу, без реального існування речей, які впливають на нас ззовні. Те саме можна сказати про задоволення, що супроводжує різні дійсні відчуття. І математичні докази хоча і не залежать від чуття, проте вивчення їх за кресленнями підсилює вірогідність нашого зору і ніби надає йому безсумнівності, що наближається до переконливості самого доказу. Було б дуже дивно, якби людина визнавала за беззаперечну істину те, що з двох кутів фігури, яку вона вимірює лініями та кутами креслення, один кут більше за інший, і водночас мала сумнів щодо існування тих ліній та кутів, якими вона через розгляд їх користується для вимірювання фігури.

7. По-четверте, наші чуття підтверджують навзаєм свої свідчення про існування зовнішніх предметів... Якщо хтось бачить вогонь і сумнівається в тому, чи є цей вогонь більш ніж простою примарою, то він може також відчути його й переконатися, сунувши в нього руку, яка ніколи не могла б відчувати такого нестерпного болю від однієї лише ідеї чи примари, якщо тільки і самий біль не є плід уяви. Тим часом, коли наслідки опіку пройдуть, не можна, викликаючи ідею опіку, знову порушити у собі біль...

8. ...Вірогідність того, що речі існують *in regim Natura** (коли для цього є свідоцтво наших чуттів), велика не тільки тією мірою, яка можлива за нашої будови, а й настільки, наскільки це потрібно для нашого становища. Наші здатності пристосовані не до всієї широчини буття і не до досконалого, ясного, розлогого пізнання речей, вільного від усілякого сумніву й хитання, а до збереження нас, тобто тих, у кого вони є; і вони призвичаєні до потреб життя й непогано слугують нашим цілям, якщо тільки дають нам достовірне знання тих речей, які придатні або непридатні для нас. Хто бачить палаючу свічку і випробував силу її полум'я, сунувши в нього пальця, той не буде особливо сумніватися в тому, що поза його існує щось, що заподіює йому шкоду і сильний біль. І такої упевненості достатньо, коли для управління власними діями не вимагається більшої достовірності, ніж достовірність самих цих дій... Ця очевидність велика настільки, наскільки це бажано для нас: вона так само достовірна для нас, як наше задоволення або страждання, тобто наше щастя чи нещастя. І далі цього нас не обходить ані пізнання, ані буття. Такої впевненості в існуванні речей поза нами достатньо, щоб спрямувати нас до досягнення добра й ухилення від зла, які ми маємо від речей, а в цьому і полягає важливе значення нашого знайомства з речами.

9. Але вона не простягається далі дійсного відчуття... Ми не можемо настільки мало довіряти свідченням своїх чуттів, щоб сумніватися в тому, що ті

сукупності простих ідей, які нашими чуттями сприймаються з'єднаними разом, дійсно існують разом. Але таке знання простягається лише настільки, наскільки ми маємо безпосереднє свідчення наших чуттів, звернених на одиничні предмети, що впливають на наші чуття в даний час і не далі... Тому хоча вельми ймовірно, що в цю хвилину існують мільйони людей, однак, коли я пишу це на самоті, я не маю в цьому тієї впевненості, яку ми строго називаємо знанням. Утім велика ймовірність цього усуває для мене всякі сумніви, і з мого боку розумно здійснювати різні вчинки в упевненості, що тепер у світі існують люди (серед інших і знайомі мені люди, з якими я маю справу). Але це лише ймовірність, а не знання.

10. Безглуздо очікувати, що все може бути доведене... Хто у звичайних життєвих справах не припускає нічого, крім прямого і ясного доведення, той у цьому світі може бути впевнений лише в одному – у своїй швидкій загибелі.

1. Слова – чуттєві знаки, необхідні для спілкування. Хоча в людини буває безліч різних думок, і притому таких, від яких й інші можуть, подібно до неї, отримати користь і задоволення, проте всі вони перебувають у грудях її, невидимі, приховані від інших і самі по собі не можуть стати явними. А оскільки зручність і вигоди суспільного життя не можуть існувати без повідомлення думок, то необхідно було, щоб людина відкрила деякі зовнішні чуттєві знаки, за допомогою яких можна було б робити відомими для інших невидимі ідеї, з яких складаються думки. Для такої мети як за їх великою кількістю, так і за швидкістю найзручнішими були членороздільні звуки, виробляти які людина відчувала себе здатною з такою легкістю і в такому розмаїтті. Отже, ми можемо зрозуміти, яким чином слова, за своєю природою вже пристосовані до цієї мети, стали вживатися як знаки ідей не за якимсь природним зв'язком, наявним між окремими членороздільними звуками і певними ідеями (бо тоді у всіх людей була б лише одна мова), а за довільним з'єднанням, через яке таке-то слово довільно було зроблене знаком такої-то ідеї. Отже, уживання слів полягає в тому, що вони суть чуттєві знаки ідей і позначувані ними ідеї становлять їхнє справжнє і безпосереднє значення.

2. Слова – чуттєві знаки ідей тієї людини, яка ними користується. Люди користуються цими знаками або щоб закріпити свої думки на допомогу своїй пам'яті, або щоб, так би мовити, показати свої ідеї і виставити їх перед іншими; і тому у своєму первинному або безпосередньому значенні слова позначають тільки ідеї, наявні в розумі тієї людини, яка користується цими словами, хай би як недосконало чи недбало не були стягнуті (collected) ці ідеї з речей, які вони повинні представляти. Коли людина говорить іншій, то це для того, щоб її можна було зрозуміти; а мета її промови в тому, щоб звуки в ролі знаків могли зробити відомими слухачеві її ідеї. Отже, те, знаками чого є слова, – це ідеї мовця, і слова як знаки ніхто не може вживати безпосередньо ні для чого, окрім як для своїх власних ідей. Інакше людина робила б слова знаками своїх власних понять, а вживала би їх для інших ідей, так що слова в той самий час і були, і не були б знаками її ідей і, таким чином, насправді зовсім не мали б ніякого значення. Слова, будучи довільними знаками, не можуть бути ними, якщо

людина докладає їх до речей, їй невідомих. Це означало б зробити слова знаками ні для чого, звуками без сенсу. Людина не може зробити свої слова знаками властивостей у речах або знаками таких понять в умі іншої, яких немає в її власному умі. Поки людина не має деяких власних ідей, вона не може припускати, що вони відповідають поняттям іншої людини і не може вживати для останніх жодних знаків, бо такі знаки були б знаками того, чого вона не знає, тобто фактично знаками ні для чого. Але коли вона уявляє собі ідеї інших людей за допомогою деяких своїх власних і погоджується давати їм ті ж імена, що й інші люди, то це, проте, стосується її власних ідей, до тих ідей, які у неї є, а не до тих, яких у неї немає.

Розвідка про людське розуміння (1671-1690)

*У природі речей (або в природі всього сушого) (лат.)

Дж. Берклі

1. Для кожного, хто погляне на об'єкти людського пізнання, очевидно, що вони становлять або ідеї, котрі дійсно сприймаються почуттями, або ідеї, котрі ми отримуємо, спостерігаючи емоції й розумові дії, або, нарешті, ідеї, що утворюються за допомогою уяви, і наостанок – ідеї, котрі виникли через поєднання, поділ або просто репрезентацію того, що було початково сприйнято одним з вищенаведених способів. Завдяки зорові я складаю собі ідеї про світло й кольори... Через дотик я сприймаю тверде й м'яке, тепле й холодне... Нюх дає мені запахи, смак – відчуття смаку, слух – звуки у всьому розмаїтті їхньої тональності та складу. А оскільки різні ідеї спостерігаються поряд одна з однією, то їх позначають одним іменем і вважають за яку-небудь річ. Наприклад, спостерігають поєднаними разом певний колір, смак, запах, форму, консистенцію – визначають це за окрему річ і позначають словом яблуко...

3. Усі погодяться з тим, що ані наші думки, ані пристрасті, ані ідеї, утворювані уявою, не існують поза нашою душею. Для мене не менш очевидно, що різні почуття чи ідеї, котрі відбиваються в почуттєвості, скільки б вони не були перемішані поміж собою (тобто які б предмети не утворювали) можуть існувати не інакше як у розумові, котрий їх сприймає. На мою думку, кожен у змозі безпосередньо впевнитися в цьому, якщо зверне увагу на те, що розуміють під терміном “існує”, застосованому до речей, які сприймаються. Коли я кажу, що стіл, за яким я пишу, існує, то це означає, що я бачу і відчуваю його. Якби я вийшов із своєї кімнати, то сказав би, що стіл існує, маючи на увазі наступне: коли б я перебував у своїй кімнаті, то я міг би сприймати його, або хто-небудь інший дійсно сприймає його. ... Це все, що я можу мати на увазі під такими або подібними висловлюваннями. Бо для мене абсолютно незрозумілим є те, що говориться про безумовне існування (без будь-якого стосунку до їх сприйняття) речей, які не мислять. Їх *esse* є їх *percipi*, і неможливо, щоб вони мали існування поза розумом, котрий їх сприймає.

4. Але дивним чином серед людей побутує думка, нібито будинки, гори, ріки, словом, усі чуттєві речі мають існування – природне або реальне – відмінне від процесу їхнього сприйняття розумом. Але з якою б упевненістю й загальною згодою не стверджувався зазначений принцип, кожен, хто має

смівливість піддати його дослідженню, знайде, якщо не помиляюсь, наочну суперечність, у ньому приховану. Бо ж чим можуть бути згадані об'єкти, як не речами, котрі ми сприймаємо за допомогою почуттів? І хіба ми сприймаємо щось, відмінне від власних ідей та почуттів? ...

6. Деякі істини є настільки близькими та очевидними для розуму, що варто лише розплющити очі, щоб їх побачити. Такою, на мою думку, є та важлива істина, що... всі речі, які складають Всесвіт, не мають існування поза духом; що, отже, оскільки вони в дійсності не сприйняті мною або не існують у моєму розумі чи в розумі якої-небудь іншої сотвореної істоти, і , отже, абсолютно немислимо ... приписувати хоча б малій їх частці існування, незалежне від духа.

7. Із сказаного випливає, що немає іншої субстанції, окрім духа або того, що сприймає. Але для більш повного доведення цієї тези слід взяти до уваги, що якості які ми відчуваємо, це – колір, форма, смак тощо, тобто ідеї, які сприйняті у відчуттях. ...Мати ідею – означає те ж саме, що й сприймати. Отже, те, у чому існують колір, форма тощо, повинне їх сприймати. Із цього зрозуміло, що не може бути субстанції, яка не мислить, або субстрату зазначених речей, який не мислить.

8. Ви скажете, що ідеї можуть бути копіями або відображеннями речей, котрі існують поза розумом субстанції, що не мислить. Я відповідаю: ідея кольору або форми не може бути схожою ні на що, окрім інших кольору або фігури. ... Я запитую, чи можемо ми сприйняти ці гіпотетичні оригінали або зовнішні речі, знімками з яких нібито є наші ідеї? Коли так, то вони також суть ідеї, і ми не просунулись ані на крок вперед. А якщо ви скажете, що ні, я звернуся до кого завгодно і спитаю, чи є сенс говорити, нібито колір схожий на щось невидиме; тверде або м'яке – на щось, до чого не можна доторкнутися тощо.

9. Дехто розрізняє первинні і вторинні якості. Під першими вони розуміють об'ємність, форму, рух, спокій, речовинність або непроникність та число, під другими – усі інші якості, що відчуваються, як наприклад, кольори, звуки, смаки тощо. Вони визначають, що ідеї, котрі ми маємо щодо останніх, не подібні до чогось, що існує поза духом і не сприймається, але іноді стверджують, що наші ідеї первинних якостей є відбитками або образами речей, які існують поза духом субстанції, що не мислить і котру називають матерією. Отже, під матерією нам слід розуміти інертну, нездатну відчувати субстанцію, у котрій насправді існують об'ємність, форма і рух. Однак із вищезазначеного цілком природно випливає, що об'ємність і рух є лише ідеями, котрі існують у дусі, що ідея не може бути схожою ні на що, окрім ідеї, і що, таким чином, ані вона сама, ані її першообраз не можуть існувати в субстанції, котра не здатна до сприйняття. Отже, саме поняття про те, що має назву матерії, або тілесної субстанції, утримує в собі суперечність. Це дуже легко зрозуміти, тому я не бажаю витратити багато часу на доведення безглуздості розглядуваної точки зору. Але з огляду на те, що вчення про існування матерії пустило глибоке коріння серед філософів, спричинило до дуже шкідливих висновків, я волію краще видатися багатослівним та

виснажливим для читача, ніж втратити щось таке, що могло б прислужитися викриттю та викоріненню цього забобону.

10. Ті, хто стверджує, нібито форма, рух та інші первинні якості існують поза духом, у субстанціях, що не мислять, визнають разом з тим, що це не стосується кольорів, звуків, тепла, холоду й інших вторинних якостей, котрі вони розглядають в статусі відчуттів, які існують тільки в дусі і залежать від різниці в розмірах, будові й русі дрібних частинок матерії. Вони вважають це за незаперечну істину, котру можуть довести щодо яких завгодно обставин. Але якщо вірогідно, що первинні якості нерозривно пов'язані з іншими якостями, здатними сприйматися, від котрих не можуть бути навіть подумки абстрагованим, то звідси безпосередньо випливає, що й вони існують лише в дусі. Я волів би, аби хтось спробував завдяки проведеному подумки абстрагуванню уявити собі об'ємність і рух якого-небудь тіла без інших якостей, що відчуваються. Щодо мене особисто, я не в змозі створити ідею об'ємного або такого, котре перебуває в русі, тіла, не застосовуючи колір або якусь іншу вторинну якість, тобто таку, яку всі вважають належною до якостей, що існують у дусі. Коротше кажучи, об'ємність і рух, коли вони абстраговані від решти якостей, не можуть бути помисленими...

14. До наведеного я подам ось що. Оскільки деякі нові філософи доводять нібито певні чуттєві якості (кольори, смаки тощо) не існують в матерії або поза духом, те саме можна довести й стосовно всіх інших чуттєвих якостей. Так, наприклад, кажуть: тепло і холод є лише станами духу, а не відбитками дійсного буття, котрі існують у тілесних субстанціях..., оскільки те саме тіло в одній руці видається теплим, а в іншій – холодним. То чому ж, питається, ми не в змозі зробити висновок, що – з аналогічних міркувань – форма і об'ємність не є відбитками або уподібненням якостей, котрі існують у матерії, бо різні очі бачать їх по-різному?..

18. Але якщо припустити можливість існування поза духом тілесних, наділених формою і рухом субстанцій, що відповідають нашим ідеям про тіла, то як було б можливо для нас знати про них? Ми повинні були б знати це або завдяки почуттям, або за допомогою розуму. Стосовно наших почуттів, то, очевидно, що вони дають нам знання лише про наші відчуття, ідеї, або ті речі, котрі, як ми їх не назвемо, безпосередньо сприймаються у відчуттях, але ніяк не свідчить про те, що існують нібито поза духами речі, які не сприйняті і, водночас, подібні до сприйнятих... оскільки ми маємо знання зовнішніх предметів, це знання виникає завдяки розумові, котрий робить висновок про їхнє існування з того, що є безпосередньо сприйнятим у відчутті. Але я не бачу, який розум може привести нас до висновку про існування тіл поза духом, виходячи з того, що ми сприймаємо... . Я кажу, що всіма людьми припускається можливість (те, що відбувається під час сну, марення тощо, ставить наявність зазначеного припущення поза сумнівами) нібито нам притаманні всі ідеї, котрими ми нині володіємо, хоча б поза нами не існувало тіл, які подібні до згаданих ідей. Отже, припускати існування зовнішніх речей зовсім не є необхідним для пояснення утворення наших ідей, якщо ми припустили, що ці

ідеї часто виникають і, можливо, завжди будуть виникати в тій послідовності, у якій ми їх знаходимо в наявності, без допомоги зовнішніх тіл...

22. Вам досить лише розглянути ваші власні думки і відчутти в такий спосіб, чи спроможні ви уявити собі, щоб звук, форма, рух та колір існували поза духом або були не сприйняті відповідними почуттями і уявою.

23. Але, скажете ви, безперечно, для мене немає нічого легшого, ніж уявити собі, наприклад, дерева в парку або книги на столі, котрих ніхто не сприймає. Я відповім: про що це свідчить, як не про те, що ви утворюєте в своєму розумі певні ідеї, котрі називаєте деревами і книгами? І одночасно не утворюєте ідею того, хто може їх сприйняти? Але хіба ви водночас з тим не сприймаєте і не мислите їх? Цей приклад доводить, що ви маєте можливість уявляти й утворювати ідеї у вашому дусі, але ніяк не демонструє, що ви могли б уявити можливість існування вашого мислення поза духом. Щоб досягнути останнього, вам потрібно було б уявити собі, що вони існують неуявлюваними й немислимими, що, вочевидь, суперечливо...

28. Я помічаю, що здатен довільно викликати в моєму духові ідеї або змінювати й урізноманітнювати їхній вигляд такою мірою, якою це потрібно. Мені варто лише забажати – і одразу певна ідея виникає в моїй уяві; тією ж силою зазначена ідея усувається і поступається місцем іншій. Таке вироблення й знищення ідей дає нам повне право називати дух діяльним...

29. Але яку б владу я не здобув над моїми власними думками, я вважаю, що ідеї, котрі дійсно сприймаються відчуттями, не характеризуються зазначеною вище залежністю від моєї волі. Коли я розплющую очі при повному денному світлі, то не від мого вибору залежить бачити мені чи не бачити, це як міркування справедливе й для об'єктів, які постають перед моїм поглядом, сприймаються слухом та іншими чуттями: ідеї, що фіксуються в таких умовах, не є утворенням моєї волі. Отже, існує інша воля й інший дух котрий їх виробляє.

30. Ідеї почуттів більш визначені, живі й окреслені, ніж ідеї уяви; перші характеризуються також порядком, зв'язком і виникають не випадково, як це часто трапляється з ідеями, які виробила людська воля, а в правильній послідовності або рядах, дивний взаємозв'язок яких достатньо свідчить про мудрість і благість їхнього творця. Ті тверді правила й визначені методи, якими дух, від котрого ми залежимо, породжує в нас ідеї відчуттів, що називаються законами природи; досвід навчає нас, що зазвичай одні ідеї пов'язані з іншими ідеями.

31. Це дає нам певний різновид передбачення, котре наділяє нас здатністю керувати нашими діями для успіху в житті. Без такого передбачення ми постійно б натрапляли на ускладнення...

33. Ідеї, котрі відбиваються у відчуттях творцем природи, називаються дійсними речами; ті ж, що виникають в уяві, оскільки вони не є так само правильними, яскравими й постійним, у більш точному значенні слова називаються ідеями, або образами речей, копії з яких вони становлять. Але й наші відчуття, якими б яскравими вони не були, усе ж є ідеями, тобто вони існують у дусі так само, як ідеї, котрі виробляє уява. Ідеям відчуттів

приписується більше реальності, тобто вони є більш визначеними, стійкими й упорядкованими й взаємопов'язаними, ніж утворення духа. Але це не доводить, що вони існують поза духом. Вони в тому сенсі менш залежать від духа або субстанції, яка мислить і сприймає їх, що викликається волею іншого й більш могутнього духа; але все ж вони залишаються ідеями, а ніяка ідея, звісна річ, не може існувати інакше, ніж у душі, котрій її сприймає...

35. Я зовсім не заперечую існування жодної з речей, які ми здатні пізнавати за допомогою відчуття або міркування. Що ті речі, котрі я бачу своїми очима, котрих торкаюсь своїми руками, існують – реально існують – у цьому я аніскілечки не маю сумнівів. Єдина річ, існування якої я заперечую, є те, що філософи називають матерією або тілесною субстанцією... .

36. Коли, хто-небудь уважає, що зашкоджує цим існуванню або реальності речей, то він дуже далекий від розуміння викладених мною думок. Я спробую повторити вищенаведене в загальних рисах. Існують духовні субстанції, духи, або людські душі, котрі на свій розсуд бажають ідей або викликають в собі ідеї; останні проте є блідими, слабкими, несталими порівняно з тими, котрі ми сприймаємо в почуттях. Ці останні ідеї, відбиваються в нас за певними правилами та законами природи, свідчать про дію розуму, більш могутнього й мудрого, ніж розум людини. Такі ідеї, як звичайно кажуть, мають більше реальності, ніж попередні. Це значить, що вони більш ясні, упорядковані, відокремлені одна від одної і не є фікціями розуму, що їх сприймає. У цьому розумінні Сонце, котре я бачу вдень, є реальне Сонце, а те, яке уявляю вночі, є ідеєю першого. У зазначеному тут сенсі слова “реальність” очевидно, що кожна рослина, кожна зірка, кожен мінерал і взагалі – кожна частина світової системи є за нашими принципами такою ж реальною річчю, як і за якими завгодно іншими...

Трактат про принципи людського знання (1710)

Гольбах П.А.

Наше життя – це лінія, яку ми маємо за велінням природи описати на поверхні земної кулі, не маючи можливості віддалитися від неї ані на один момент. Ми народжуємося без нашої згоди, наша організація не залежить від нас, наші ідеї з'являються у нас мимовільно, наші звички залежать від тих, хто доводить їх до нашого відома. Ми безперервно піддаємося впливу видимих чи прихованих причин, які з необхідністю спрямовують наш спосіб життя, думки і дії. Ми почуваємося добре чи зле, ми щасливі чи нещасні, розважливі чи пристрасні, розумні чи нерозумні поза всякою залежністю від нашої волі. Однак, незважаючи на незліченні фактори, що пов'язують нас, кажуть, ніби ми вільні й визначаємо свої вчинки та власну долю незалежно від причин, що діють на нас...

Людина, будучи складником деякого величезного цілого, неминуче піддається його впливам. Аби бути вільною, вона має стати сильніше природного цілого або опинитися поза природою, що, завжди перебуваючи в дії сама, змушує й усіх охоплених нею істот брати участь в її загальній дії, або, як уже було говорено, зберігати її діяльне життя за допомогою дій та рухів,

вироблених усіма істотами залежно від їхніх особливих сил, підлеглих незмінним, вічним, непорушним законам...

Звертаючись до свідчень досвіду, ми знайдемо, що наші душі підпорядковані тим самим фізичним законам, що й матеріальні тіла. Якби воля кожного індивіда визначалася в будь-який час лише однією причиною або пристрасстю, то було б зовсім неважко передбачити його вчинки; але на нього часто впливають протилежні мотиви, або сили, що діють одночасно чи одне за одним...

Вибір анітрохи не доводить свободи людини. Людина обмірковує свої дії лише тоді, коли не знає, який із багатьох впливаючих на неї предметів їй слід обрати. Вона перебуває в цьому випадку в спантеличенні, що припиняється лише тоді, коли її воля приймає відоме рішення під впливом думки про більшу вигоду, очікувану нею від обраного предмета або здійснюваного вчинку. Звідси випливає, що вибір людини відбувається необхідним чином, оскільки людина не зупинилася б на якомусь предметі або вчинку, якби не знаходила у своєму рішенні якоїсь вигоди для себе. Для того щоб людина могла діяти вільно, потрібно, аби вона могла бажати або вибирати без мотивів або могла перешкодити мотивам діяти на її волю. Оскільки дія завжди є результатом певним чином детермінованої волі і оскільки волю може визначати тільки мотив, що не перебуває у нашій владі, то ми ніколи не владні над причинами, що визначають нашу волю, і, отже, ніколи не діємо вільно. Оскільки ми володіємо волею і можливістю вибору, гадали, що ми вільні, але при цьому не звернули уваги на те, що наша воля приводиться до дії причинами, незалежними від нас, притаманними нашій організації чи властивими природі речей, що впливають на нас. Людина проводить значну частину свого життя, не виявляючи ознак волі. Її воля очікує на мотиви, що її визначають. Якби людина дала собі точний звіт в усьому тому, що виробляється нею щодня, починаючи з пробудження і закінчуючи тим моментом, коли вона лягає спати, то виявилось б, що всі її вчинки зовсім мимовільні, здійснюються машинально, за звичкою і визначаються причинами, яких вона не в змозі передбачити і яким змушена підкоритися. Вона виявила б, що мотиви її роботи, її розваг, розмов, думок тощо мають необхідний характер, так чи так змушуючи її діяти цілком певним чином...

Гадали, ніби людина є вільною, бо уявили, що її душа може за бажанням породжувати ідеї, здатні іноді приборкати її найбурхливіші бажання... Але ми не владні над собою і не можемо довільно викликати свої ідеї; їхні асоціації незалежні від нас; вони розташувалися в нашому мозку в певному порядку без нашого відома і всупереч нам...

Наш спосіб мислення з необхідністю визначається нашим способом буття; отже, він залежить від нашої природної організації й від модифікацій, яким піддається наш організм поза нашою волею. Звідси ми змушені зробити висновок, що наші думки й міркування, наш спосіб бачити, відчувати, висновувати, поєднувати ідеї не можуть бути ані довільними, ані вільними. Одним словом, наша душа не владна над виникаючими в ній рухами і не здатна

в разі потреби уявити собі образи та ідеї, що могли б урівноважити імпульси, отримані нею іззовні...

Одним словом, вчинки людей ніколи не бувають вільними; вони завжди є необхідними наслідками їхнього темпераменту, отриманих ними ідей, їхніх істинних або помилкових понять про щастя, зрештою, їхніх поглядів, підкріплених прикладом, вихованням, щоденним досвідом. На землі спостерігається стільки злочинів лише через те, що все сприяє тому, щоб зробити людей злочинними й порочними; їхні релігійні вірування, їхні уряди, їхнє виховання, спостережувані ними приклади – усе це непереможно штовхає їх до зла. Відтак, не дивно, що моралісти марно проповідують людям чесноту, що була б лише болісною відмовою від щастя в суспільстві, де злочин і порок завжди винагороджуються і користуються загальною пошаною і де найогидніші вчинки караються лише тоді, коли ті, хто їх вчинили, є занадто слабкими, щоб мати право безкарно дозволити їх собі...

Коли ми кажемо, що людина не вільна, ми зовсім не збираємося порівнювати її з тілом, що просто рушиться зовнішньою причиною. Людина містить в самій собі властиві її суті причини, нею рушить внутрішній орган, який має свої власні закони і стан якого необхідним чином визначається впливом ідей, сприймань, відчуттів, одержуваних їм від зовнішніх предметів. Оскільки механізм сприйняття та відчуттів і той спосіб, яким ідеї закарбовуються в нашому мозку, не відомі нам, то, не вміючи розібратися в усіх цих рухах і не будучи в змозі помітити всього ланцюга операцій нашої душі, або діючого в нас рушійного начала, ми приймаємо його за вільне: це означає, власне, що воно рухається саме собою, визначає свої стани поза всякою причиною або, правильніше кажучи, що нам не відомо, як і чому воно діє так, як ми це спостерігаємо.

Таким чином, не дістаючись причин, які на нас діють, не вміючи аналізувати й розчленовувати складні рухи, що відбуваються в нас, ми вважаємо себе вільними. Це настільки глибоке і, проте, ілюзорне почуття, на яке нам указують як на незаперечний доказ цієї уявної свободи, ґрунтується просто на нашому невігластві. Нехай кожен з нас спробує дослідити свої вчинки, відшукати їхні істинні мотиви, розкрити їхній зв'язок, і він переконається, що почуття власної волі є лише химерою і не витримує перевірки досвідом.

Однак треба зізнатися, що численність і різноманітність причин, часто діють на нас без нашого відома, унеможливають або принаймні роблять дуже важкою справою дістатися істинних мотивів наших власних вчинків, а надто вчинків інших людей. Ці вчинки часто залежать від настільки швидкоплинних або настільки далеких від своїх наслідків причин, які так мало схожі й так мало пов'язані з ними, що потрібна виняткова проникливість, щоб розкрити такі причини. Ось що робить настільки важким вивчення духовного життя людини.

Система природи (1770)

План

1. *Формування філософії німецького ідеалізму.*
2. *Теорія пізнання І. Канта.*
3. *Кантівська етика.*
4. *Розвиток німецького ідеалізму.*

1. *Формування філософії німецького ідеалізму*

З вихідного дуалізму субстанцій, окресленого в метафізиці Р. Декарта (суб'єкт-об'єктна парадигма), подальша філософська думка Нового часу зробила полярні паліативи – об'єктивістський і *суб'єктивістський*. До останнього, що спеціалізувався на вивченні структур свідомості (*res cogito*) засобами немеханістичної метафізики, долучається професор Кенігсберзького університету І. Кант, намагаючись перевершити рішення Дж. Локка, Дж. Берклі, Д. Юма, аби отримати такі *передумови* пізнання, які б гарантували необхідну й загальнозначущу істину. Це тим більше затребувано за доби Просвітництва (*Aufklärung*), коли людство змінює собі опертя з традиції на самий лише розум, наражаючись за недосвідченості в користуванні ним на ті самі помилки догматизму, еkleктики й перевищення повноважень, які за півтора століття раніше його розворушили. Тож вільне плавання *розуму* вимагає водночас запровадження для нього своєрідних карти й компасу, які б окреслювали його межі, цілі, принципи («критика»). Навіть більше, ця критика буде єдиним способом його виправдання перед скинутими авторитетами традиції.

Попри все викривальне завзяття просвітників, І. Канту здається, що їхня філософія не в змозі пояснити здобутки і невдачі епохи, коливаючись між крайнощами метафізичного догматизму (раціоналізм Х. Вольфа) і досвідного скептицизму (емпіризм Д. Юма). Причину він вбачає в тому, що досі «шкільні» філософи заходилися вивчати що завгодно, тільки не себе. Отже, як і колись у давньогрецькі часи, потрібно взяти паузу у вивченні природи, зосередившись на новому *предметі* та *методі* під загальним найменуванням «*трансцендентальне*». Ідеться про людину поза межами природи як родову умову пізнання (*a priori*), що виявляється лише через поточний результат докладання розумової діяльності до природних явищ (*a posteriori*) і тому досліджується в новий спосіб «трансцендентальної» *логіки*. На доповнення до формальної аристотелівської та має враховувати не лише правильність переходу між засновками та висновками, а й оцінювати істинність самого їхнього *змісту*. Через його плинність нова логіка покликана відображати не статику, а динаміку думки, а отже, «діалектично» виходити за рамки аристотелівських законів. Наприклад, суперечність ознак перестає однозначно свідчити про помилкове узагальнення поняття, якщо загальне – не те, що

позбавлене несуттєвого, а те, що присутнє і в причинах, і в наслідках зміни певної речі (а вони часто бувають суперечними).

Трансцендентальне виявиться єдиним, що кантівська *людина* в змозі освоїти достоту як «закони», у яких збігатимуться суб'єктивний порядок мислення й об'єктивний порядок природних феноменів (*ідеалізм*). Буття ж саме по собі – *ноумени* природної чи божественної сутності – буде відкреслене від можливостей людського досвіду, іноді прориваючись до нього лише як випадкові та суперечливі *феномени* (рис. 13). Останнє дозволило І. Канту, слідом за середньовічними містиками та Дж. Берклі, вберегти релігію від крайнощів наукової раціоналізації й агностицизму, проте ціною своєрідної девальвації креаціонізму: ««...» світ із сотвореного Богом перетворювався на похідне ума кожної окремої людини»³³.

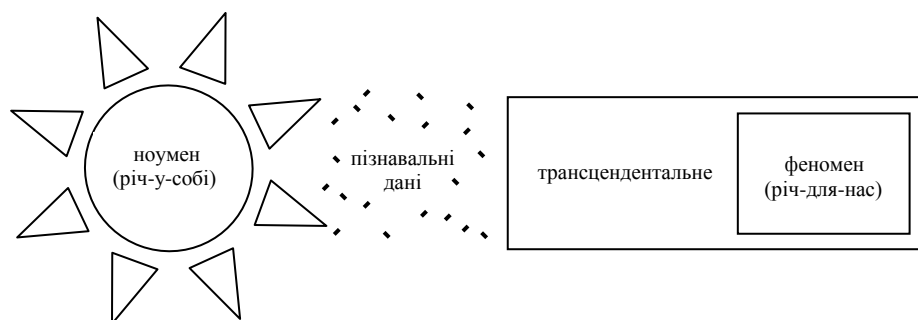


Рис. 13. Основна схема кантівської онтології

Хоча кантівське обмеження філософії критичною функцією невдовзі буде оцінено як «намір навчитися плавати раніше, ніж кинутися у воду»³⁴, чимало видатних філософів підуть саме цим шляхом. У рамках німецького ідеалізму в різних версіях розроблялась інтуїція наскрізного й всеохопного розвитку кантівського «*трансцендентального*», що відбилося в змінах його назви: «Абсолютне Я», «Абсолют», «Абсолютна Ідея», «Абсолютний Дух». Зусиллями Й.Г. Фіхте, Ф. Шлейєрмахера, Ф.В. Шеллінга, Г. Гегеля спочатку воно набуває власної *онтології* з включенням до нього людини як частини, а потім – *історичного* виміру з охопленням природного складника. Таким чином, порівняно з початковим *інструментом* пізнання воно стане і самою *реальністю*, з якої цей інструмент у ході історичного розвитку виділився і до якої докладається як засіб *самоусвідомлення*.

Як наслідок, відбулася реабілітація *позанаукових* форм пізнання (міфу, мистецтва, релігії) як «ранніх» або навіть альтернативних зв істинністю, зняття абсолютної суперечності істини / заблуду на користь відносно-історичного переходу між ними та сформувалися такі загальні *особливості* німецького ідеалізму:

- зміщення предмета філософствування з *природи* та її *Творця* на *людину*, її діяльність та утвори (свідомість, суспільство, культуру, історію);

³³ Клейн Л.С. История антропологических учений / под ред. Л.Б. Вишняцкого. Санкт-Петербург: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2014. 744 с., с. 87.

³⁴ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. В 3-х тт.: [пер. с нем. / отв. ред. Е. П. Ситковский]. Москва: Мысль. 1974–1977. Т 1. Наука логики. 1974. 452 с., с. 94-95.

- переосмислення емпіричного й раціоналістичного напрямів гносеології як рефлексій природного психічного й соціокультурного духовного рівнів пізнання відповідно;

- переосмислення просвітницької цивілізації зі статусу суспільного *середовища* природної людини на внутрішню *культуру* («трансцендентальне», «я», «абсолют», «дух»), що визначає людську свідомість й опосередковує її зв'язок із природою;

- опосередкування *буття* дослідженням потенційно тотожної йому *культури* як надособової структури свідомості, на яку екстраполюється діяльнісний атрибут свідомості буржуазної особи;

- заміна *метафізичної* систематичності вчень, що спиралася на механіцистський світоустрій, *органічною*, що поєднує ідеї й речі в їхньому розвитку.

2. Теорія пізнання І. Канта

Підсумок проведених ним змін у філософії І. Кант у другому виданні своєї «Критики чистого розуму» (1781) порівнює з революцією М. Коперника в астрономії: не знання (суб'єкт) мають рухатися навколо незмінних самототожних предметів (об'єкта), а, навпаки, предмети мають узгоджуватися з пізнанням – лише тоді з'явиться можливість апіорного і водночас зростаючого знання. Інакше кажучи, якщо фромборкжець пояснював рух небесних тіл тим, що насправді рухається сам спостерігач, то кенікбержець пояснює видимий *порядок* світу тим, що насправді впорядковує сам спостерігач. Згодом обох революціонерів оцінювали як руйнівників антропоцентричного міфу в аспектах онтології й гносеології відповідно: якщо М. Коперник виявив, що Всесвіт не влаштований на догоду людині, то І. Кант – що дізнатися, до чого Всесвіт влаштований, людина не зможе. Утім, на думку видатного сучасного філософа К. Поппера, це лише сприяє творчій активності людини. «Кант показав, що наше положення у фізичному універсумі не має великого значення: наш універсум у певному сенсі, як і раніше, обертається довкола нас. Ми самі – принаймні почасти – вносимо в нього порядок, ми створюємо наше знання про нього»³⁵.

Імовірно, що за фасадом «людської» тематики в І. Канта ховається абсолютизація методологічних досягнень провідного на той час природознавства, якому він віддав данину до свого заняття філософією («докритичний» період творчості). Якщо раніше вчені повсякчас вдосконалювали теоретичну модель, аби вона відповідала власне об'єкту, то від XVII ст. *об'єкт* має бути приведений до теоретичних кондицій в експерименті (хоча моделі, своєю чергою, увідповіднюються цьому ідеалізованому об'єкту на фінальному етапі добору з теоретичних альтернатив). ««...» Ми можемо сказати, що кантівська “Критика чистого розуму” піднесла когнітивну модель фізико-математичної науки на рівень парадигми знання як такого і водночас

³⁵ Поппер К. Р. Кантовская критика и космология. Поппер К. Р. Предположения и опровержения: Рост научного знания: [пер. с англ.]. Москва: ООО «Изд. АСТ»: ЗАО НПП «Ермак», 2004. – С. 296–309., с. 304.

закріпила “класичне” розуміння науки як знання, що володіє абсолютною безсумнівністю, заснованою на ясності емпіричних даних та інтелектуальній інтуїції не меншою мірою, ніж на строгості логічних доказів»³⁶.

Мовою ж класичної метафізики зазначений «переворот» у ній можна охарактеризувати як переведення «первинних якостей» разом із «вторинними» до статусу суб'єктивних. Хоча їх зовнішнє джерело, тобто об'єктивна реальність, не заперечується: це вона спричиняє *зміст* цих якостей («афіціація перцепцій»), проте не *форму*. Остання призначена організовувати пізнавальний зміст зусиллями звичайної особи (суб'єкт), яка, утім, наділена незвичайними повноваженнями (Суб'єкт), що вирізняють її з-поміж природного світу «нерозумних істот». Саме ці повноваження («чистий розум», «практичний розум») й становлять головну проблему «критики», бо на відміну від декартівського *Я* кантівське *Я* («трансцендентальна єдність апперцепції»), як і все ноуменальне, не самоусвідомлюється безпосередньо здоровим глуздом (хіба що особа дуже незвичайна – геній інтуїції). Зрештою, ця проблема виглядатиме як з'ясування основ *духу* (абсолютного трансцендентального Суб'єкта), прихованих у його діяльності, у якій він себе відтворює чи розвиває за посередництва людини (*відносного* емпіричного суб'єкта).

Для вираження нового відношення змісту і форми І. Кант сполучає традиційну дистинкцію *суджень* «теоретичні (ап'іорні) / емпіричні (апостеріорні)» з парою «аналітичні / синтетичні» і висуває програмне питання своєї гносеології: «як можливі синтетичні ап'іорні судження?». Це *не* ті ап'іорні, які можна отримати з аналізу самого лише вихідного поняття (наприклад, аналітичне судження «усі *тіла* є протяжними»), і *не* ті апостеріорні, у яких зміст предиката просто додається до змісту суб'єкта (наприклад, синтетичне судження «усі *тіла* мають тяжкість»). Ідеться про судження, у яких зазначений зміст береться з досвіду, а спосіб його додавання – з досить аналітичних правил («форм») роботи самого («чистого») розуму. Наприклад, судження «ця троянда є червоною» є синтетичним, тому що поняття троянди не містить атрибутивної ознаки червоності, і апостеріорним, оскільки інакше як з досвіду його не отримаєш. Натомість « $2+5=7$ » – синтетичне ап'іорне: у двійці чи п'ятірці не закладено сімки, але отримати чи пересвідчити його можна без спостережень, на основі *самих лише* форм «чистого розуму».

Попри всю відмінність кантівського «чистого *розуму*» від просвітницької «людської природи» її вплив дався взнаки в байдужості до походження та розвитку його форм. У ХІХ ст. їх намагались обґрунтувати результатами фізіологічних експериментів (Й. Мюллер, Г. Гельмгольц), так ніби сприймані людиною «дані» диктуються не стільки самою дійсністю, скільки психофізіологічними обмеженнями та преференціями організму. У *неокантіанстві* дійсність («речі-в-собі») взагалі вилучили на користь цілковитої конститутивності розуму (Баденська школа), а реальність оголосили нескінченно малою величиною на зразок «сухого залишку» фізики після її

³⁶ Агацци Э. Переосмысление философии науки сегодня *Вопросы философии*. 2009. № 1. С. 40–54., с. 40.

математичного опису (Марбурзька школа). У ХХ ст. продовження суб'єктивного детермінізму сприйняття можна зустріти в «Прогулянках життєвим світом тварин і людей» (1937 р.) зоолога Я. фон Юкскюля, добре знайомого з філософією неокантіанства. Поширивши «апріорні форми» за межі людської суб'єктивності, він отримав поняття «життєвого світу» (umwelt) – функціонального образу реальності, що виникає в кожній живій істоті внаслідок взаємодії її видової організації із зовнішнім середовищем. Наприклад, собака і кліщ, що на нього сів, судячи з набору доступних їм параметрів сприйняття (що вони здатні сприймати), живуть ніби у двох різних світах.

У самого ж І. Канта єдина певність у цьому питанні вказувала, що апріорні форми актуалізуються у *досвідний* спосіб: до *a priori* через *a posteriori*. Якщо в класичній філософії експериментування наближало до речових сутностей, пряме синтаксичне розуміння яких надавала метафізика, то в «критичній» філософії навички доцільного створення «предметів» наближають до розрізнення в досвіді змістовної сировини і її апріорного *оформлення*. Інакше кажучи, досвід наближає не до суттєвих властивостей світу, а лише до розуміння способів *відношення* людини зі світом (*агностицизм*). Незважаючи на те, що в «докритичному» доробку І. Канта була небулярна концепція формування Сонячної системи, яка ініціювала еволюційний підхід до небесних тіл (П.С. Лаплас) і природних подій на Землі (Ж. Бюффон, К. Бер, Е. Жоффруа Сент-Ілер), стосовно апріорних форм він передбачає лише їхню експлікацію в колективній чи особистій біографії людей. Зокрема, станом на ХVIII ст. цей процес виглядає завершеним у математиці й механіці, що підтверджується їхньою науковою строгістю й прогресом. У решті галузей апріорні форми виявлені хіба що частково й до пори мають компенсуватися конструктивною *уявою*, що з'єднує гіпотетичні загальні поняття з особливим досвідним змістом. Отже, *уява*, яка доти вважалася маргінальною пізнавальною здатністю, придатною хіба що в мистецтві, стає зв'язуючою ланкою всіх пізнавальних здатностей – чуттєвості, розсудку й розуму (табл. 16).

Табл. 16. Класифікація пізнавальних форм та здатностей кантівської гносеології

Розділ гносеології	Пізнавальна здатність	Апріорні форми	Функція уяви	Дисциплінарні засади
трансцендентальна естетика	чуття	споглядання	упорядкування відчуттів у просторі й часі	математики
трансцендентальна логіка	розсудок	поняття (категорії)	осмислення явищ у схематизмах	природознавства
трансцендентальна діалектика	розум	ідеї	надання осмисленню цілісності й спрямованості	філософії

Коли ж апіорні форми буде виявлено повністю, філософія перетвориться з негативної *пропедевтики* (що лише ставить фундаментальні питання; «критикує» джерела, принципи й обсяг метафізики; спростовує екстремальні вчення матеріалізму, скептицизму, фаталізму, вільнодумства тощо) на позитивне *спекулятивне* вчення (що фіксує й обґрунтовує всі принципи «чистого розуму»).

3. Кантівська етика

У сфері етики «критичне» завдання досягнення *передумов* істини звузилось І. Кантом до з'ясування *меж* істинного пізнання – розділення тих питань, що входять до сфери «можливого досвіду», і тих, якими «чистий розум» не в змозі відати. Зокрема, щойно той посягає на невіправно чужі для природи *ідеї* Бога, душі та волі, як наштотується на рівнозначні протилежності, або антиномії (табл. 17). Насправді, вони свідчать про приналежність людини одразу до природного речового та надприродного особистісного світів і здатність розглядати зазначені ідеї з двох протилежних точок зору. Тому на трансцендентному рівні розуму завдання *осягнення* ідей має поступитися їхній вольовій *реалізації*: достоїнство «віри розуму» полягає в практиці.

Табл. 17. Кантівські антиномії

Теза	Антитеза
Світ має <i>початок</i> (межу) в часі і просторі.	Світ в часі й просторі <i>безмежний</i> .
Усе у світі складається з <i>простого</i> (неподільного).	Немає нічого простого, усе <i>складне</i> .
У світі існують <i>вільні</i> причини.	Немає ніякої свободи, усе є <i>природа</i> (тобто необхідність).
У низці світових причин є деяка <i>необхідна істота</i> .	У цій низці немає нічого необхідного, усе <i>випадкове</i> .

Після «Критики чистого розуму», призначеної відповіді на загальне питання «що я можу знати?», виходить «Критика практичного розуму» (1788), де кантівська філософія досягає своєї мети, відповідаючи на етичне питання «що я маю робити?». «Філософія є наука про відношення усякого знання до істотних цілей людського розуму <...> Кінцева ціль є ніщо інше, як усе призначення людини, і філософія, що досліджує цю ціль, називається мораллю»³⁷.

Тут пізнавальні апіорні форми змінюються *моральними*: маючи за прототип «*природний закон*» соціально-політичних вчень Нового часу, «практичний розум» через остаточну механізацію природи просвітниками розглядається у І. Канта вже як *ціннісний*. Як і «теоретичний розум», він підноситься до трансцендентального рівня, тому не може бути виведений з досвіду. Більше за те, він призначений приборкувати різнобій свавілля й пристрастей (*афективний* зміст) у визначені ним рамки як простір доцільної

³⁷ Кант И. Критика чистого разума И. Кант. Соч. в 6 т. : [пер. с нем. Н. Лосского; ред. Ц. Г. Арзаканьяна, М. И. Иткина, Т. И. Ойзермана]. Москва: Мысль. 1963 – 1966. Т. 3. 1964. С. 69 – 756., с. 684-685.

свободи. Інакше кажучи, людина завдяки безсмертній сотвореній душі вже має в собі *інтуїцію* божественної моралі, що є джерелом як офіційних «правил гри» в цій сфері («моральні і легальні закони»), так і примусу для власної волі («категоричний імператив»).

Сутність «практичного розуму» найкраще виявляється в протиставленні до просвітницьких теорій «середовища» та «розумного егоїзму». Моральний вчинок не *наслідує* в частковому особистому контексті доцільність загальносупільного порядку через досвідчене очікування віддач й уникнення покарань, а *конститує* цей порядок як внутрішній обов'язок із забезпечення максимуму можливої свободи. Звідси походять *формули* категоричного імперативу: 1) ставитися до людства або окремої людини завжди як до мети, але ніколи як до засобу; 2) чинити так, аби максима вчинку могла стати принципом всезагального законодавства.

Перша зобов'язує цінувати *людину* вище за супільну *інституцію* (незалежно від її достоїнств чи недосконалостей) як потенційного автора – вище за актуальні створіння. Друга вимагає до високих привілеїв, наданих першою формулою, відповідні *засоби* (принципи, правила), які пересвідчуються критерієм універсальності («законності»). Причому їх застосування спирається лише на *особисту* умову і тому не симетричне: ставлення до тебе, як до мети, ніким не гарантується, ставлення до інших, як до мети, гарантується лише тобою («моральний обов'язок»). Це вимагає дотримуватися «закону», навіть якщо від нього ніхто не отримує ані зиску, ані збитку («доцільність існує без цілі»).

Таким чином, трансцендентна підстава моралі змінюється трансцендентальною: перша формула імперативу маніфестує *культуру* як основу «достоїнності» людських дій, друга – *цивілізацію* як основу їхньої обов'язковості. З одного боку, будована в такий спосіб «етика обов'язку» на продовження новоєвропейської тенденції переорієнтує людину зі щастя досконалої самореалізації на *свободу* її обрання, з іншого, – обтяжує обов'язком її створення за божественними принципами, що проявляються в особистому розумі.

4. Розвиток німецького ідеалізму

Незважаючи на просвітницький родовід і гуманістичну орієнтацію трактатна форма філософствування І. Канта і його послідовників нагадувала колишню метафізику. Якщо британські й французькі філософи того часу зверталися до широкого кола небайдужих з «любов'ю до мудрості» як нормою освіченості, то німецькі ідеалісти, з одного боку, були сповнені бажання перетворити цю галузь на систематичну науку, а з іншого, – розчарувалися зразком «шкільної» адаптації філософії їх співвітчизником Х. Вольфом, тож апелювали переважно до академічного середовища. З іншого боку, вони запровадили пояснення явищ людського *духу* не з природної чи теологічної основи, а виходячи з нього самого, що й потрібно було систематизувати як *структури* «чистого» або «історичного розуму». Уже в 1830-ті рр. їхня пояснювальна спроможність буде поширена на багато інших явищ, і зміст

німецького ідеалізму виплеснеться за межі університетів. У 1887 р. це дасть підстави Ф. Енгельсу найменувати німецьку філософію «класичною».

Уже Й.Г. Фіхте у різних виданнях свого «Науковчення» (1794–1813) маніфестує філософію як вчення про свободу і пов'язує його появу з концептуальним удосконаленням кантіанства, з одного боку, і розвитком національної самосвідомості співвітчизників, – з іншого.

Перше полягає в скасуванні ноуменального джерела реальності і зосередженні всієї – і формальної, і змістовної – продуктивної активності в суб'єкті пізнання («Я»). Точніше, місце кантівських ноуменів посідає неосвоєна свідомістю решта реальності («не-Я»), що своєю суперечністю до актуального мислення суб'єкта («Я») становить перешкоду його свободі, але водночас й умову самопізнання та *творчості*. Остання складається з низки актів рефлексії, у яких репродукція («покладання») власних феноменів емпіричного Я (окремої особи) отримує поправки з боку не-Я як своєї протилежності, доки не сягне межі абсолютного Я (національного, родового чи божественного трансцендентального). Наприклад, сприймаючи на рослині листя, людина зазвичай не підозрює, що його риси продиктовані *настановою* сприйняття: око бачить те, що готовий розуміти розум. Ця настанова (продукція), своєю чергою, є результатом попередніх сприйнять (репродукцій) відомого листя. Якщо в них помічається суперечливість (не-Я) між широким листям, хвоєю і кактусовими колючками, продуктивна уява (Я), спираючись на доступні форми мислення й досвід людства (абсолютне Я), створює більш загальне поняття для подальшого, більш досконалого сприйняття всякого листя і т.д.

Таким чином, кантівські «чистий» і «практичний розум» у Й.Г. Фіхте зливаються, а пізнавальне вдосконалення суб'єкта збігається з цілями перетворення природи й суспільства («не-Я»). Порівняно з класичною метафізикою це означає, що не субстанціальне буття забезпечує існування та діяльність суб'єктів, а суб'єктивна дія абсолютного Я породжує буття природи й суспільства, які становлять горизонт розвитку емпіричного Я. У військово-політичному контексті поч. ХІХ ст. максимальна активність осіб, згідно з фіхтеанством, неминуче наближає їх до національного самоусвідомлення, необхідного для спротиву наполеонівським загарбникам.

Ф.В. Шеллінг, прагнучи заповнити прогалини фіхтеанства, відзначає, що діалектика розвитку людського суб'єкта рівною мірою застосовна й до природного об'єкта, якому можна передати часточку кантівської продуктивної сили уяви. Як наслідок, у 1790-ті рр. він розробляє натурфілософію, що протиставляється механістичній онтології за такими принципами:

- усі природні об'єкти перебувають в органічному взаємозв'язку із загальною нескінченною нематеріальною Світовою Душею (Духом);

- взаємозв'язок у природі постає як розвиток Світової Душі (Духу) через її покладання, заперечення й диференціацію в ступенях організації – від нижчих «потенцій» (упорядкована матерія, доцільні істоти) до вищих (свідома людина, правова держава);

- кожна «потенція» розвивається внаслідок пульсуючої динаміки внутрішніх позитивної й негативної протилежностей: доцентрової й відцентрової сил на

механічному ступені, позитивного й негативного зарядів – на фізичному, притягання й відштовхування – на хімічному, матерії й духу – на філософському...

Попри деяку схожість зі, здавалося б, остаточно подоланою науковцями натурфілософією Ренесансу, шеллінгівська натурфілософія виявилась співзвучною інтеграційним процесам у науці ХІХ ст. та становленню немеханістичного природознавства. Наприклад, Г.Х. Ерстед, який у 1820 р. відкрив явище електромагнетизму, серед своїх ідейних натхненників згадував саме Ф.В. Шеллінга, хоча і відзначав, що в натурфілософії його блискучі ідеї перемішані з емпірично хибними висловлюваннями.

Виконавши, в такий спосіб, додатки ідеалізму до природознавства, Ф.В. Шеллінг на поч. ХІХ ст. поєднує розроблену діалектику природи з фіхтеанською суб'єктивною діалектикою, аби знайти їхній спільний знаменник у спонтанному *волінні*, що спочатку втілюється в природних доцільностях, а потім усвідомлюється в елітарних філософських принципах і демократичних мистецьких засобах людського духу (майбутній «романтизм»). Безпосереднє ж осягнення цього воління приводить ідеалістичну думку до вихідної єдності (Ursein), у якій протилежності Природи (фіхтеанського «не Я») і Духу (фіхтеанського «Я») постають лише як паралельні аспекти вихідної тотожності божественного Абсолюту. На правах його наслідування шеллінгівська людина має і в собі розкрити протилежності спонтанної ірраціональної *воли* й вільного свідомого *розуму*, аби у власному духовному житті здолати перше на користь другого. Допомогою тут має слугувати, як гадав Ф.В. Шеллінг, у другій половині свого життя, досвід різних релігійно-міфологічних Одрокровень (майбутня культурологія).

Філософія Г. Гегеля, маніфестована у «Феноменології духу» (1807) цілком виправдовує назву ідеалізму: світ у ній є проявом Ідеї на початку свого існування й Духу – наприкінці, а перехід між ними підпорядковується законам мислення. Напрямок цього процесу, заданий ще фіхтеанською діалектикою суб'єктивної творчості та шеллінгівською натурфілософією, у Г. Гегеля набуває нового обґрунтування як розкриття будь-чого через його розвиток.

Спочатку Ідея перебуває у власному доприродному бутті абстрактного («чистого») мислення (*логічний етап*). Відчужуючи від себе змістовне буття, вона постає для нього сутнісним поняттям, а вбираючи увесь зміст назад, досягає світового масштабу й стає Абсолютною Ідеєю. Низка покладань, заперечень і нових покладань приводить до утворення ступенів Абсолютної Ідеї («царств природи») – *механіки* (простір, час, матерія, рух, тяжіння), *фізики* (світло, звук, теплота, перетворення речовин), *органіки* (геологія, флора, фауна, фізіологія), які є суто зовнішнім перетворенням Абсолютної Ідеї («інобуття») в природний об'єкт (*природний етап об'єктивного духу*).

Надалі саморозвиток логічних категорій під личиною просторової Природи переходить у часове суспільно-історичне мислення (ступені «об'єктивного духу» релігії, мистецтва і філософії) аж до *самоусвідомлення* у вигляді досконалих систем філософських категорій і конституційної монархії (*етап абсолютного духу*). Тоді Дух очищується від усіх випадкових форм свого

інобуття, які складали ступені його розкриття, і з'єднується з вихідною Ідеєю. «Подібно до того, як тільки завдяки досвіду відчуження від Бога людина здатна відчувати урочисту радість від виявлення власної божественності, – так само й безмежна сутність Бога може виразити себе тільки в такому процесі, в якому Бог знаходить скінченність у природі і в людині <...> Кожній стороні існування і людської культури знайшлося місце в цій концепції світу, неперевершеній за своєю всеохопністю»³⁸.

Увесь процес загалом і окремі його етапи, на думку Г. Гегеля, підпорядковуються універсальній діалектиці, що передбачає раціональну осяжність мислення, природи, суспільства або духовної реальності через такі принципи:

- джерело розвитку: внутрішні *протилежності* будь-якої речі, які здатні не лише до боротьби, а й взаємного проникнення;

- форма розвитку: граничне накопичення кількісних змін («порушення міри») як умова зміни якісної визначеності будь-якої речі;

- напрямок розвитку: циклічний перехід від *тези* («покладання») → через *антитезу* («заперечення») → до *синтезу* («заперечення заперечення»).

Будучи, з одного боку, об'єднуючим і гармонійним зняттям протилежностей тези і антитези, *синтез* («зняття» найсуттєвішого з попередніх ступенів розвитку), з іншого боку, сам слугує тезою для нового витку розвитку, наприклад, брунька → квітка → плід → ... Навіть, якщо ця схема, що рівною мірою має підходити і до буття, і до мислення (а отже і, кантівських антиномій), надто штучна, як потім закидали Г. Гегелю, принаймні вона привчила філософів розуміти істину не як остаточну еталонну відповідь, а як *процес*. Ідеться не стільки про відкритість знань для критики й удосконалення наступними поколіннями, скільки про необхідність щоразу охоплювати знання всіх поколінь («ступенів») як ціле, ніби істина є сніговою кулею, що складається з намотаного на неї власного шляху.

Глосарій

ІДЕАЛІЗМ (від грец. «першообраз») – філософський принцип або засноване на ньому вчення, що проголошує ідею (дух, розум) об'єктивною, незалежною і вихідною щодо матерії реальністю; залежно від (не)уособлення свого нематеріального начала поділяється на ідеалізм об'єктивний (Платон, Прокл, Ф.В. Шеллінг, Г. Гегель) і суб'єктивний (Н. Мальбранш, Дж. Берклі, Й. Фіхте); у гносеологічному плані наголошує на умовності істини, оскільки пізнавальні форми здатні фіксувати лише епіфеномени (матеріальні, чуттєві або абстрактні) справжньої ідеальної реальності (ціннісної, математичної і т.ін.); в етичному плані обстоює незалежність моральної свідомості від матеріальної організації суспільного життя.

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЕ (від лат. «переступати») – у первісному схоластичному значенні понадординарні категорії чи види буття («атрибути»), на зразок «сущого», «істини» чи «єдиного»; у І. Канта гносеологізується в

³⁸ Тарнас Р. История западного мышления; [пер. с англ.]. Москва: КРОН-ПРЕСС, 1995. 448 с., с. 323, 424.

збірну щодо пізнавальних рівнів (чуття, розсудок, розум) структуру, призначену з'єднувати «присутні» суб'єктові ідеї та «потойбічні» до нього можливості матерії; надалі в німецькому ідеалізмі стає понятійною предтечею «духовної культури» як *надособистої* передумови людської розумової діяльності, поволі відтворюваної особами – колективно в історії та індивідуально в біографії – на матеріалі наукового пізнання та моральної практики (І. Кант), пізнавальної практики (Й.Г. Фіхте), творчої уяви (Ф.В. Шелінг), історичної діяльності (Г. Гегель).

НОУМЕН / ФЕНОМЕН (від грець. «те, що розуміється» / «те, що видається») – первісно платонівська пара категорій, що позначали ідею і її виявлення (втілення); в ідеалізмі І. Канта реактуалізується для демонстрації онтологічної відмінності джерела і продуктів свідомості – як спосіб уявлення спричиняючої «речі-у-собі» (*das Ding für sich*) і даної у відчуттях спричиненої «речі-для-нас» (*das Ding für mich*).

ДУХ – у вихідному стародавньому значенні – фундаментальна сутність, що надає істотам життя, а їхнім витворам – сенсу; у широкому філософському значенні – синонім свідомості як дійового начала з розподілом на індивідуальну (персональну) і загальну (суспільну). У період німецького ідеалізму категорія, протилежна природі або природній частині в людині як визначеній матеріальними впливами й психологічними закономірностями; натомість духовні відношення мають історичний характер і формуються у творчому відношенні (діалектиці) особистого й суспільного, актуального й об'єктивованого (у мові, мисленні, моралі, мистецтві...) духів. У філософії Г. Гегеля має місце ще й Абсолютний Дух як ідеальне божественне ціле – субстанція, наділена властивостями суб'єкта, що своєю розумовою діяльністю створює всю дійсність.

ДІАЛЕКТИКА ГЕГЕЛІВСЬКА – тип філософії, заснований на методичній рефлексії над власним мисленням в напрямі розвитку категорій формального розсудку (*Verstand*) класичної метафізики за схемами нескінченного розуму (*Vernunft*), що «діалектично знімає» (перетворює, але зберігає в собі) ці категорії. Уважається суб'єктивним відображенням універсального об'єктивно-ідеалістичного процесу розвитку Абсолютної Ідеї, яка в суперечці із самою собою постає джерелом природної й людської реальності, що поступово утверджують та заперечують власне буття як частини відносно цілої структури Ідеї. У науковому аспекті передбачає *емерджентні* властивості величин, коли гранична зміна кількості переводить їх у нову якість, що відноситься до іншого – більш теоретичного чи емпіричного – рівня пізнання. У соціальному аспекті передбачає зведення поведінки в складних соціальних системах до антагоністичних суперечностей із підсумковим синтезом у невблаганних законах розвитку.

Запитання для повторення й самоконтролю

1. Які завдання покладає І. Кант на філософію?
2. На чому ґрунтувалася пізнаваність буття до І. Канта і чому в нього воно перетворилося на непізнавану «речі-у-собі» («ноумен»)?

3. Загальні риси філософії німецького ідеалізму.
4. У чому полягає проведений І. Кантом «коперніканський переворот у філософії»?
5. Чи відрізняються «апріорні форми» І. Канта від «апріорних ідей» Р. Декарта?
6. До якого типу суджень у кантівській класифікації має належати судження «Пряма лінія є найкоротша відстань між двома точками»?
7. Навести приклад активного сприйняття дійсності, коли те саме явище може набувати різного сенсу залежно від пізнавального апарату суб'єкта.
8. Чим відрізняються категорії «чистого» і «практичного» розуму в кантіанській філософії?
9. Що таке антиномії?
10. Порівняти етичні принципи кантіанства і макіавеллізму.
11. Як можна кваліфікувати гносеологію Й.Г. Фіхте, якщо він скасовує ноумени буття, які були у І. Канта непізнаваними?
12. Основні принципи натурфілософії Ф.В. Шеллінга.
13. Який сенс має знамените висловлювання Г. Гегеля – «Усе розумне є дійсним і все дійсне є розумним»?
14. Чи містить гегелівська діалектика новизну порівняно з попередніми варіантами (Й. Фіхте, Ф.В. Шелінга та ін.)?
15. Яку стратегію освіти передбачає філософія Г. Гегеля?

Література

- Андрущенко В.П.* Історія соціальної філософії: (Західноєвропейський контекст); [підруч. для студ. ВНЗ]. Київ: Тандем, 2000. С. 238–271.
- Антология мировой философии: [в 4-х т.] / АН СССР. Ин-т философии.* Москва: Мысль, 1969 – 1972 Т. 3. 1971. С. 89–394.
- Виндельбанд В.* История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками: [в 2-х т.]; [пер. с нем.]. Москва: ТЕРРА-книжный клуб; КАНОН-пресс-Ц, 2000. Т. 2. 510 с.
- Крічлі С.* Вступ до континентальної філософії / С. Крічлі; [пер. з англ. В. Менжуліна]. Київ: ТОВ «Стилос», 2008. –С. 37–45.
- Кушаков Ю.В.* Нариси з історії німецької філософії Нового часу: [навч. вид.]. Київ, 2006.
- Мотрошилова Н.В.* Социально-исторические корни немецкой классической философии / Н.В. Мотрошилова: [науч. изд.] / ИФ АН СССР; Отв. ред. Т.И. Ойзерман. Москва: Наука, 1990. 208 с.
- Петрушенко В.Л.* Філософія: [підручник]. Львів: Магнолія, 2011. С. 141–158.
- Причепій Є.М., Черній А.М., Чекаль Л.А.* Філософія ; [навч.пос. для студ. ВНЗ]. Київ: Академвидав, 2006. С.117–134.
- Рассел Б.* Мудрость Запада; [пер. с англ.]. Москва: Республика, 1998. С. 361–382.
- Рассел Б.* Історія західної філософії; [пер. з англ.]. Київ:«Основи», 1995. С. 584–620.
- Реале Д.* Западная философия от истоков до наших дней. – [в 4т.]; [пер. с ит.]. СПб.: ТОО Петрополис, 1994-1997. Т.1. 1997. С. 779–851; Т.4. 1997. С. 31–110.

- Рьод В.* Шлях філософії: з XVII по XIX століття / В. Рьод; [пер. з нім. В. Терлецького та О. Ведрова]. Київ: Дух і Літера, 2009. С. 145–293.
- Скратон Р.* Коротка історія новітньої філософії: Від Декарта до Вітгенштайна / Р. Скратон; [пер. с англ.]. Київ: Основи, 1998. С. 147–196.
- Скирбекк Г., Гилье Н.* История философии; [учеб. пос. для студ. вузов]; [пер. с англ.]. Москва: Гуманит. изд. центр НПАДОС, 2001. С. 441–473, 494–523.
- Тарнас Р.* История западного мышления / Р. Тарнас; [пер. с англ.]. Москва : КРОН-ПРЕСС, 1995. С. 287–297, 321–325.
- Татаркевич В.* Історія філософії: [у 3-х тт.]; [пер. з польськ.]. Львів: Свічадо, 1997–1999. Т.2. 1999. С. 200–273.
- Філософія: [підручник для студентів ВНЗ]. / Губерський Л.В. та ін. – [2-е вид.]. Харків: Фоліо, 2018. С. 80–87.
- Філософія: [навч. пос.]. / За ред. І.Ф. Надольного. – [3-е вид.]. Київ: Вікар, 2002. С. 77–88.
- Філософія як історія філософії; [підр.] / За заг. ред. В.І. Ярошовця Київ: Центр учбової літератури, 2010. С. 151–162.
- Філософський енциклопедичний словник / ІФ ім. Г.С. Сковороди; гол. ред. В.І. Шинкарук. Київ: Абрис, 2002. С. 3, 107–108, 267–268, 426–428, 435, 647–648, 683–684, 719–720.
- Хамітов Н.В., Гармаш Л.Н., Крилова С.А.* Історія філософії. Проблема людини та її меж: [навч. вид.]. Київ, 2000. С. 117–142.
- Шинкарук В.И.* Проблема единства диалектики, логики и теории познания в немецкой классической философии / В.И. Шинкарук // Теория познания. В 4 т. / РАН. Ин-т философии; Под ред. В. А. Лекторского, Т. И. Ойзермана.– М.: Мысль, 1991–1995. Т. 1. Домарксистская теория познания 1991. С. 214–280.

Наша епоха є справжня епоха критики, якої мусить зазнавати все. Релігія завдяки своїй святості та законодавство завдяки своїй маєстатичності хочуть зазвичай уникнути цієї критики. Але тоді вони викликають слушну підозру супроти себе і не можуть претендувати на непідробну повагу, яку розум віддає тільки тому, що може утримати його вільний і відкритий іспит... І цей [суд] є ніщо інше, як критика самого чистого розуму.

Але я розумію під цим не критику книг і систем, а критику розумової спроможності взагалі стосовно всіх знань, до яких він може прагнути незалежно від усякого досвіду, а відтак рішення щодо можливості чи неможливості метафізики взагалі і визначення як джерел, так і обсягу й меж її, але все – [виходячи] з принципів...

Досі вважалося, що всі наші знання мусять рівнятися по предметах; однак усі спроби довідатися щось про них а ргіогі через поняття, розширивши тим наші знання, за такої передумови зазнавали неуспіху. Тож варто спробувати, чи не впораємося ми з завданнями метафізики краще, якщо припустимо, що предмети мусять рівнятися по наших знаннях, – це вже таки краще узгоджується з вимогою можливості апріорного пізнання предметів, яке повинне з'ясувати дещо про них раніше, ніж вони дані нам. Тут маємо щось на кшталт першого помислу Коперника, який з огляду на незадовільність пояснення небесних рухів за припущення, що вся зоряна громада обертається довкола спостерігача, спробував, чи не вийде ліпше, коли припустити, що обертається спостерігач, а зірки полишити в спокої. І в метафізиці можна зробити подібну спробу в тому, що стосується споглядання предметів. Якби споглядання мусили достосовуватися до характеру предметів, то я не розумію, як можна було б знати про них що-небудь а ргіогі; якщо ж предмет (як об'єкт чуттів) достосовується до природи нашої споглядальної спроможності, то цю можливість я можу цілком добре собі уявити...

Я не можу, отже, навіть прийняти [існування] Бога, свободи та безсмертя для цілей необхідного практичного вживання розуму, не віднявши воднораз у спекулятивного розуму його претензії на надмірні знання, бо задля досягнення їх він мусить послуговуватися такими засадами, які насправді сягають лише предметів можливого досвіду, коли ж, попри це, вони застосовуються до того, що не може бути предметом досвіду, то справді завжди перетворюють їх на явища, унеможливаючи таким чином усяке практичне розширення чистого розуму. Тож я мусив зредувати (aufleben) знання, щоб здобути місце для віри, – а догматизм метафізики, себто забобон, [нібито] в ній [можна] чинити поступ без критики чистого розуму, є істинне джерело всякого супротивного моральності безвір'я, яке повсякчас є вкрай догматичним...

Тільки критика може підрізати коріння матеріалізму, фаталізму, атеїзму, вільнодумному безвір'ю, фантазуванню та марновірству, що можуть стати поспільно шкідливими, нарешті, також ідеалізму й скептицизму, які небезпечні більше для шкіл і навряд чи здатні перейти в публіку...

Скандалом для філософії та загального людського розуму лишається повинність приймати лише на віру наявність речей поза нами (від яких-бо ми отримуємо весь матеріал знань, навіть і для нашого внутрішнього чуття) і неспроможність протиставити який-небудь задовільний доказ тому, хто надумав би піддавати це сумніву...

Отже постає питання, що вимагає принаймні ближчого дослідження і не може бути вирішене відразу, з першого погляду: чи існує таке незалежне від досвіду і навіть від усіх чуттєвих вражень знання? Такі знання називають апіорними, відрізняючи їх від емпіричних знань, що мають апостеріорні джерела – в досвіді...

З-посеред апіорних знань чистими називаються ті, до яких не домішано геть нічого емпіричного. Так, наприклад, положення: “кожна зміна має причину” – є судження апіорне, але не чисте, бо зміна – це таке поняття, що може бути отримане лише з досвіду...

Тут ідеться про одну ознаку, за якою ми можемо з певністю відрізнити чисте знання від емпіричного. Досвід, щоправда, навчає нас: щось влаштоване так або так, але не [того], що інакше не може бути. Отже, по-перше, якщо нам трапляється положення, що мислиться разом зі своєю необхідністю, то це є апіорне судження; а якщо до того ж воно не виведене з жодних [інших суджень], окрім тих, що самі своєю чергою мають силу необхідного положення, то воно є цілковито апіорним судженням. По-друге, досвід ніколи не дає своїм судженням істинної або строгої загальності – лише умовну й відносну (через індукцію), що, власне, має означати: наскільки ми дотепер помічали, винятків із цього чи того правила не трапляється. Отже, якщо судження мислиться в строгій загальності, себто так, що не допускається можливість жодного винятку, то воно не виведене з досвіду, а має цілковито апіорну значущість. Виходить, емпірична загальність є лише свавільне підвищення значущості [судження] від такої, що має силу для більшості випадків, до такої, що має силу для всіх [випадків], як, наприклад, у положенні: усі тіла важкі; натомість там, де строга загальність належить судженню суттєвим чином, вона вказує на особливе пізнавальне джерело судження – спроможність до апіорного пізнання. Отже, необхідність і строга загальність суть певні ознаки апіорного знання, і нероздільно належать також одна до одної...

Неважко показати, що в людському знанні справді містяться такі необхідні й у найстрогішому сенсі загальні, отже, чисті апіорні судження. Щоб навести приклад з [царини] наук, варто лише поглянути на всі положення математики; а хто бажає приклад з найпошпільнішого вживання розуму, то за такий може правити твердження, що всяка зміна мусить мати причину...

Неминучі проблеми самого чистого розуму суть *Бог, свобода та безсмертя*. Наука, що її кінцевий задум з усіма її налаштуваннями спрямовано власне лише на вирішення цих завдань, називається метафізикою; її спосіб діяння напочатку є догматичним у тому сенсі, що вона впевнено береться до діла без попереднього випробування здатності чи нездатності розуму до такого великого заходу...

В усіх судженнях, у яких мислиться відношення суб'єкта до предиката (я розглядаю тільки ствердні [судження], бо застосувати потім [добуті висновки] до заперечних неважко), це відношення може бути двояким. Або предикат В належить до суб'єкта А як щось таке, що міститься (приховано) в цьому понятті А, або ж В знаходиться цілком поза поняттям А, хоча й стоїть у зв'язку з ним. У першому випадку я називаю судження аналітичним, а в другому – синтетичним. Отже, аналітичні судження (ствердні) – це ті, у яких зв'язок предиката з суб'єктом мислиться через тотожність, а ті, у котрих цей зв'язок мислиться без тотожності, повинні називатися синтетичними судженнями. Перші можна було б також називати пояснювальними, а другі – розширювальними судженнями, оскільки перші своїм предикатом нічого не приєднують до поняття суб'єкта, а лише розкладають його шляхом аналізу (*Zergliederung*) на складові поняття, що вже мислилися в ньому (хоча й нечітко), останні ж натомість приєднують до поняття суб'єкта предикат, що зовсім не мислився в ньому і не міг би бути видобутий із нього ніяким аналізом; наприклад, коли я кажу «усі тіла є протягли», то це – судження аналітичне. Адже я не потребую виходити поза те поняття, яке пов'язую зі словом “тіло”, аби виявити: з ним поєднана протяглисть; [мені слід] лише розчленувати те поняття, себто лише усвідомити собі розмаїття, яке я повсякчас у ньому мислю, щоб натрапити там на цей предикат: отже, це є аналітичне судження. Натомість якщо я кажу «усі тіла – важкі», то цей предикат є щось цілком інше, ніж те, що я мислю в голому понятті тіла взагалі. Приєднання такого предиката дає, отже, синтетичне судження...

Уся кінцева мета нашого спекулятивного апріорного пізнання базується саме на таких синтетичних, себто розширювальних, засадах, бо аналітичні судження хоча й надзвичайно важливі та потрібні, але лише для того, щоб досягти тієї виразності понять, яка вимагається для певного й розгорнутого синтезу, як для справжнього нового надбання...

Усі математичні судження є синтетичними. Це положення, дарма що незаперечно достеменно й вельми важливе для подальшого [дослідження]...

На перший погляд може видатися, що твердження $7 + 5 = 12$ є суто аналітичне положення, яке впливає відповідно до принципу суперечності з поняття суми семи й п'яти. Та коли придивитися ближче, то виявляється, що поняття суми семи й п'яти не містить нічого, крім об'єднання цих двох чисел у одне єдине, чим аж ніяк не мислиться, що то за єдине число, яке охоплює обидва [доданки]. Поняття дванадцятьох зовсім іще не мислиться тим, що я просто мислю об'єднання семи й п'яти; і хоч скільки б я розчленовував своє поняття такої можливої суми, я не здибаю там дванадцятки. Потрібно вийти за межі цих понять, узявши на допомогу споглядання, що відповідає одному з них, скажімо, свої п'ять пальців або (як Зегнер²³ у своїй арифметиці) п'ять точок, і додавати поступово одиниці даної в спогляданні п'ятірки до поняття сімки. Узявши спочатку число 7 і залучивши на допомогу за[мість] поняття 5 пальці своєї руки як споглядання, я приєдную тепер одиниці, зібрані мною раніш до купи, аби утворити число 5, раз по раз до числа 7 за тим своїм зразком, і таким чином бачу, як виникає число 12. Про те, що 5 мало бути приєднане до 7,

я, щоправда, мислив у понятті суми $=7 + 5$, але не мислив [тоді], що ця сума дорівнює числу 12. Отже, арифметичне положення завжди є синтетичним, і це стає ще очевиднішим, коли взяти дещо більші числа, бо тоді ясно, що, хай хоч скільки б ми крутили та вертіли свої поняття, ми ніколи не могли б знайти суми за посередництвом самого лише аналізу наших понять, не залучаючи на допомогу споглядання.

Так само жодна засада чистої геометрії не є аналітичною. Що пряма лінія є найкоротша [з усіх ліній] між двома точками – це є синтетичне положення. Адже моє поняття прямої не містить нічого від величини, – саму лише якість. Отже, поняття найкоротшого цілковито приєднується до поняття прямої лінії [ззовні] і ніяким аналізом не може бути видобуте з нього. Отож тут потрібно брати на допомогу споглядання, єдино за посередництвом якого є можливим синтез...

Отже властиве завдання чистого розуму міститься в такому питанні: Яким чином можливі синтетичні судження а ргіогі?..

З усього цього впливає ідея особливої науки, що може називатися критикою чистого розуму. Розум є спроможність, що дає принципи апріорного знання. Отже, чистий розум є такий [розум], що містить принципи безумовного апріорного знання. Органоном²⁴ чистого розуму має бути сукупність тих принципів, що за ними можуть бути надбані і дійсно реалізовані всі чисті апріорні знання. Вичерпне застосування такого органону створило б систему чистого розуму. Але позаяк вона є надзвичайно бажаною, а ще невідомо, чи можливе тут узагалі таке розширення нашого знання, і в яких випадках, то ми можемо розглядати науку, що просто оцінює чистий розум, його джерела й межі як пропедевтику до системи чистого розуму. Така [пропедевтика] мала б називатися не доктриною, а тільки критикою чистого розуму, і користь її з погляду спекуляції справді може бути лише негативною, вона може слугувати не для розширення, а тільки для очищення нашого розуму та утримання його від помилок, що вже є вельми значним здобутком. Я називаю трансцендентальним усяке пізнання, що займається не стільки предметами, скільки нашим способом пізнання предметів, оскільки вони мають бути можливими а ргіогі. Система таких понять мала б називатися трансцендентальною філософією...

Трансцендентальна філософія є філософія (Weltweisheit) чистого, суто спекулятивного розуму. Адже все практичне, оскільки воно містить спонукальні мотиви, перебуває у відношенні з чуттями, що належать до емпіричних джерел пізнання.

Кант І. Критика чистого розуму (1769-1781)

І. Кант

...З усього практичного пізнання моральні закони разом з їхніми принципами не лише істотно відрізняються від усього іншого, у чому полягає щось емпіричне, але вся моральна філософія цілком ґрунтується на своїй чистій частині. Будучи застосовна до людини, вона нічого не запозичує із знання про неї (з антропології), а надає йому як розумній істоті апріорні закони, які,

звичайно, ще вимагають посиленої досвідом здатності судження, для того щоб, з одного боку, розпізнати, у яких випадках вони знаходять свого застосування, з іншого боку, прокласти їм шлях до волі людини і надати їм силу для їх виконання...

Метафізика моральності, таким чином, вкрай необхідна не лише тому, що існують спекулятивні спонуки досліджувати джерело практичних принципів, закладених а рїогі в нашому розумі, але й тому, що, власне, звичаї залишаються схильними до всілякого псування до тих пір, поки відсутня ця нитка Аріадни і вища норма їх правильної оцінки. Справді, для того, що має бути морально добрим, недостатньо, щоб воно було *увідповіднено* моральному закону; воно повинно відбуватися також і *заради нього*; інакше ця відповідність буде лише дуже випадковою і сумнівною, оскільки недоброзвичайна підстава хоча й може викликати деколи відповідні до закону вчинки, але частіше буде призводити до вчинків, суперечним до закону. Але моральний закон в його чистоті і достотності (що якраз у сфері практичного найбільш важливо) слід шукати тільки в чистій філософії, відтак вона (метафізика) має бути попереду і без неї взагалі не може бути жодної моральної філософії. Та філософія, яка перемішує чисті принципи з емпіричними, не заслуговує навіть імені філософії (адже філософія тим і відрізняється від буденного пізнання розуму, що висловлює у відокремленій науці те, що буденне пізнання розуму осягає лише упереміш), ще меншою мірою назви моральної філософії, бо саме цим змішанням вона шкодить навіть чистоті, власне, звичаїв і чинить проти своєї власної мети...

... Усі моральні поняття мають своє місце і виникають зовсім а рїогі в розумі, і до того ж у найповсякденнішому людському розумі так само, як і у винятково спекулятивному...; вони не можуть бути абстраговані від жодного емпіричного і тому лише випадкового пізнання...; саме ця чистота їхнього походження робить їх гідними слугувати нам найвищими практичними принципами...; наскільки ми щоразу привносимо емпіричний [елемент], настільки позбавляємо їх істинного впливу і безмежної цінності вчинків...; не лише величезна потреба в теоретичних цілях, коли йдеться тільки про спекуляції, вимагає, щоб поняття та закони моральності черпалися з чистого розуму і висловлювалися у всій чистоті і, навіть більше, щоб був визначений обсяг усього цього практичного або чистого пізнання розуму, тобто вся здатність чистого практичного розуму, але... все це має найбільше практичне значення...

Уявлення про об'єктивний принцип, оскільки він примусовий для волі, називається велінням (розуму), а формула веління називається *імперативом*.

Усі імперативи виражені через *повинність* і цим показують ставлення об'єктивного закону розуму до такої волі, яка за своїм суб'єктивним характером не визначається цим з необхідністю (примус). Вони кажуть, що робити щось або не робити цього добре, але вони кажуть це такій волі, яка не завжди робить щось тому, що їй дають уявлення про те, що робити це добре. Але практично *добре* те, що визначає волю за допомогою уявлень розуму, відтак не з суб'єктивних причин, а об'єктивно, тобто з підстав, значущих для

всякої розумної істоти, як такої. У цьому полягає відмінність практично хорошого від *приємного*; приємним ми називаємо те, що має вплив на волю тільки за допомогою відчуття із чисто суб'єктивних причин, значущих лише для того чи того з почуттів цієї людини, але не як принцип розуму, який має силу для кожного.

Усі *імперативи* далі звеляють або *гіпотетично*, або *категорично*. Перші представляють практичну необхідність можливого вчинку як засіб до чогось іншого, чого бажають (або ж можливо, що бажають) досягти. Категоричним імперативом був би такий, який представляв би якийсь учинок як об'єктивно необхідний сам по собі, безвідносно до якоїсь іншої мети...

Існує імператив, який, не покладаючи до основи в ролі умови якоїсь іншої мети, досяжної тим чи тим поводженням, безпосередньо приписує цю поведінку. Це імператив *категоричний*. Він стосується не змісту вчинку і не того, що з нього має випливати, а форми і принципу, з якого випливає сам вчинок; істотно хороше в цьому вчинку полягає в переконанні, наслідки ж можуть бути які завгодно. Цей імператив можна назвати імперативом *моральності*...

Стосовно щастя неможливий жодний імператив, який у найсуворішому сенсі слова наказував би здійснювати те, що робить щасливим, бо щастя є ідеалом чи не розуму, а уяви. Цей ідеал спирається тільки на емпіричних підставах, від яких марно очікують, що вони мають визначити вчинок, через який була б досягнута цілковитість дійсно нескінченного ряду наслідків...

Питання ж про те, як можливий імператив *моральності*, є, без сумніву, єдино потребуючим розв'язку, оскільки цей імператив не гіпотетичний і відтак об'єктивно надана необхідність не може спертися на жодне припущення, як при гіпотетичних імперативах...

Якщо я мислю собі *гіпотетичний* імператив узагалі, то я не знаю заздалегідь, що він буде містити в собі, поки мені не надано умови. Але якщо я мислю собі *категоричний* імператив, то я негайно ж знаю, що він у собі містить...

Існує лише один категоричний імператив, а саме: *чини лише згідно такої максими, керуючись якою ти в той самий час можеш побажати, щоб вона стала загальним законом*.

Максима є суб'єктивний принцип [скоєння] вчинків, і її потрібно відрізнити від *об'єктивного* принципу, а саме від практичного закону. Максима містить практичне правило, яке розум визначає згідно з умовами суб'єкта (найчастіше з його незнанням або ж його схильностями), і, отже, є основоположенням, згідно з яким суб'єкт *діє*; закон же ж є об'єктивним принципом, що має силу для кожної розумної істоти, і основоположення, згідно з яким така істота *повинна діяти*, тобто імператив...

...Усе емпіричне не тільки абсолютно непридатне, як приправа до принципу моральності, але надзвичайно шкідливе для чистоти самих звичаїв; адже у звичаях справжня і незмірно висока цінність безумовно доброї волі якраз у тому і полягає, що принцип [скоєння] вчинків вільний від усіх впливів випадкових причин, які можуть бути дані тільки досвідом. Ніколи не зайве

застерігати від цієї недбалості або навіть нищого способу мислення, за яких принцип шукають серед емпіричних спонукальних причин і законів; адже людський розум, коли втомлюється, охоче відпочиває на цьому м'якому ложі і в солодких оманливих мареннях (які змушують його, проте, замість Юнони обіймати хмару) підсовує моральності якогось виродка, зладженого із членів зовсім різного походження, який схожий на все, що тільки в ньому хочуть бачити, але тільки не на добродієність для тих, хто хоча б раз бачив її в її справжньому вигляді...

Людина і взагалі всяка розумна істота *існує* як мета сама по собі, а *не тільки як засіб* для будь-якого застосування з боку тієї чи тієї волі; в усіх своїх учинках, спрямованих як на саму себе, так і на інші розумні істоти, вона завжди повинна розглядатися *також як мета*...

Якщо має існувати вищий практичний принцип і стосовно до людської волі – категоричний імператив, то цей принцип має бути таким, який виходячи з уявлення про те, що для кожного необхідно є мета, так як воно є *мета сама по собі*, становить *об'єктивний* принцип волі, відтак може слугувати загальним практичним законом. Підстава цього принципу така: *розумне єство існує як мета сама по собі*...

Практичним імперативом, таким чином, буде такий: *чини так, щоб ти завжди ставився до людства і в своїй особі, і в особі всякого іншого також, як до мети, і ніколи не ставився б до нього лише як до засобу*...

Цей принцип людства і кожного розумного єства взагалі *як мети самої по собі* (яке становить найвищу обмежуючу умову свободи вчинків кожної людини) взято не з досвіду...

Нас не здивує тепер, чому мали стати невдалими рішуче всі здійснювані дотепер спроби знайти принцип моральності. Усі розуміли, що людина своїм обов'язком пов'язана із законом, але не здогадувалися, що вона підпорядкована *тільки своєму власному* і тим не менш *всезагальному законодавству* і що вона зобов'язана чинити, лише увідповіднюючись власній волі, яка встановлює, однак, загальні закони згідно з метою природи...

Я буду називати це основоположення принципом *автономії* волі на протипагу кожному іншому принципу, який я зараховую тому до *гетерономії*.

Кант І. Основи метафізики моралі (1785)

План

1. *Некласична філософія: загальна характеристика.*
2. *Ірраціоналізм (учення А. Шопенгауера, Ф. Ніцше, С. К'єркегора, З. Фрейда).*
3. *Філософія позитивізму.*
4. *Філософія «лівого гегельянства» і марксизму.*

1. Некласична філософія: загальна характеристика

Ще на поч. ХІХ ст. помітний прогрес у науці та її інженерних додатках створював у німецьких ідеалістів відчуття, що у світовому історичному процесі реалізується вищий розум. Однак до середини ХІХ ст. стає очевидним, що історичні рішення все ще засновуються на кон'юнктурних підставах, невблаганний прогрес сам по собі не веде до реалізації ідеалів Просвітництва, а соціальне буття індивіда аж ніяк не стає стійкішим через чехарду буржуазних революцій і реставрацій монархізму та суперечливі соціально-економічні наслідки промислової революції.

З огляду на це некласичні філософи ХІХ – поч. ХХ ст., критикуючи *попередню* філософію за особливі уповноваження Духу, насправді відкидають *усю* новоевропейську парадигму паралельності природної і духовної субстанцій, що обґрунтовувала основні новоевропейські цінності (*божественне* походження світу, *моральний* сенс життя та стосунків, *раціональний* устрій свідомості та інституцій, *оптимістичні* можливості пізнання й діяльності...). Навіть більше, на продовження нетотожності природи і духу (буття і мислення) вони приходять до нетотожності цих субстанцій самим собі: дух не відображається в розумі, природа не виповнюється в законах. «Якщо рефлексивні рухи класичної філософії можуть бути відображені в структурі Гомерової “Одісеї”, у якій герой, покинувши свою домівку, кружними дорогами через тисячі помилок і весь світ знову повертається додому, щоб там власна дружина, тобто власна “душа”, *упізнала* його як того самого, то рефлексія сучасного мислення вже ніколи не знаходить дороги назад, “до рідної оселі”»³⁹.

Отримавши в такий спосіб проблему втрати онтологічної цілісності змісту та логічної загальності методів, нова філософія пішла трьома умовними шляхами переосмислення свого предмета – ірраціоналістичним, позитивістським та лівогегельянським.

В *ірраціоналізмі* розуму через його ригідність та не-емпіричність відмовляють у здатності конституювати світовий чи то людський дух: онтологічно первинними є *над-* чи *недо-*раціональні спонтанні, безсвідомі, емоційно-вольові імпульси, приховані в емпіричному житті. Тому призначення

³⁹ Слотердайк П. Критика цинічного розуму; [пер. з нім. А. Богачова]. – [наук. вид.]. Київ: Тандем, 2002. 544 с., с. 520

філософії переноситься з організації пізнання зовнішнього світу на вираження в образах (символах, метафорах, пророкуваннях...) суб'єктивних переживань (страху, відчаю, віри, туги, інтуїції, любові...), вироблення морально-практичних засобів самовизначення особистості, організації її комунікацій та гармонізації життя. Основне питання: замість «що?» – «навіщо?».

У *позитивізмі* трансцендентальні інституції духу (Розум, Культура, Історія, Ідея, Бог, Душа...) постають лише галузевими символами емпіричного життя («модернізм»), які слід вивчати відповідними галузевими методами за зразком природознавства, логіки й математики. Призначення філософії переноситься з метафізично належного (як різновиду ненаукового) на таке знання, що зв'язує надане в науковому досвіді й узагальнене до часткових законів (як система наукового знання і загальнонаукові методи). Основне питання: замість «чому?» – «як?».

У *лівому гегельянстві* окрема людина *перестає бути засобом* розвитку розуму в природно-історичних чи суспільно-історичних утворах, що постають лише символами особистого життя, через яке вони набувають онтологічного статусу, а їх логіка – підстав для практичних рішень. Призначення філософії переноситься з різних засобів пояснення світу до його змін. Основне питання: замість «звідки?» – «куди?».

Водночас нові некласичні філософи так чи так зберегли відданість *історизму* німецького ідеалізму, за яким усе суще перебуває в нескінченному русі й розвитку.

2. Ірраціоналізм (учення А. Шопенгауера, Ф. Ніцше, С. К'єркегора, 3. Фрейда)

Ірраціоналісти Ф.Г. Якобі, И.Г. Гаман, А. Шопенгауер, Е. Гартман та ін. вказують на недостатність гегелівської історії Абсолютного Духу, оскільки в ній не віднайдено місця емоційним й екзистенційним формам, яких може набувати культурний досвід. А судячи з того, як людські покоління й цивілізації постійно «наступають на ті самі граблі», історичне взагалі позбавлене раціонального сенсу. Порівняно зі страхом смерті і волею до життя, які цікавлять усіх, моральні абсолюти та їхні розумові критерії раз по раз виявляють власну фіктивність. З іншого боку, гуманітарна публіка Німеччини сер. ХІХ ст. вже встигла сахнутися грубого сцієнтизму в політиці й моралі, отже була підготовлена до думки, що якими б не були переваги апріорної системи думки або, навпаки, вади природної стихії, дійсність буде творитися *спонтанною Волею*. В останній досвідчений погляд може впізнати гранично суб'єктивовані версії Абсолюту (І. Канта, Й.Г. Фіхте, Ф.В. Шелінга), випробувані його емпіричними представниками (у людях вольова половина цілковито визначає тілесну) та підкріплені актуальними науковими темами (магнітні та електричні тяжіння, детермінація інстинктами).

Зокрема, в *А. Шопенгауера* увесь емпіричний світ представлено в платонівському стилі як «*тіні* Волі», серед яких першу лінію складають кантівські апріорні форми («ідеї» як прямі об'єктивації), а другу – дематеріалізовані речі-для-нас (індивідуалізовані «об'єктивації»), кожна з яких

повторює долю вихідної Волі (Wille), розщеплюючись на прагнучу (рухливу) одиничну волю і її відтінення в просторі, причинності й часі («уявлення»). Утім *самоу*свідомлення як окремішності певного конгломерату уявлень, так і його вольового знаменника намічається лише на ієрархічному ступені тварин як «воля до життя» (Wille zum Leben), а виповнюється в розумному *егоїзмі* людини, геть не по-просвітницькі *безцільному*, як і весь світовий «потік».

Шопенгауеровські «ідеї» втрачають суто формальні характеристики «чистого розуму»: їх можна по-платонівськи споглядати («схоплювати розсудком»), щоправда, в екстраординарних випадках вільних від умовностей *геніїв* або ординарних випадках створених ними філософських чи мистецьких архетипів (особливо музики на зразок Л. ван Бетховена або Р. Вагнера, здатної безпосередньо відтворювати Волю як світло і відтак викликати «стан безволля», «досвід нічого»). Окрім естетичного катарсису, таке трансцендування в напрямі вихідного абсолюту набуває й етичного значення, бо відволікає від рівня вторинної об'єктивації Волі з його нудьгою самотньої індивідуальності та поневірянь нескінченної боротьби *однобічних* егоїзмів – істот, які існують лише завдяки тому, що «одна з'їдає іншу». Ніби маріонетка, що здійнялася вгору і послабила натяг ниток ляльковика, моральна людина стає нечутливою до ірраціонального смикання мотивацією. На цьому шляху можна дійти взагалі до заперечення Волі на будь-якому онтологічному рівні («безволля»), коли аскет мінімалізує активні дії та іронізує щодо потреб, які інші задовольняють ціною власної свободи.

Етика заперечення життя, що нагадує буддистські мотиви, отримує в А. Шопенгауера назву «песимізму» через те, що не вбачає радості за будь-якої практичної реалізації онтології *людини*: якщо та несвідомо мириться зі спонуками світової Волі, то підпорядковується її підсумковим аморальності та ірраціональності; якщо ж опирається – втрачає поточну винагороду за покірність, залишаючись із відчуттям самовтрати, утиску, примусу й провини.

Більшості відсторонених від зазначеного естетичного та етичного сприйняття світу залишається за зразком платонівських «в'язнів печери» користуватися досвідним наближенням до ідей – *уявленнями*. У кращому науковому випадку вони зв'язуються розумом (Vernunft) як «емпіричним корелятом» споглядаючого розсудку (Verstand) у раціональній *ерзац* волюнтаристичної *цілісності* «природи». Однак порівняно з аналогічним лейбніцевським опрацюванням «істин факту» законом «достатньої підстави», у А. Шопенгауера цей захід втрачає оптимістичне підопліччя: оскільки в *некласиці* логічне слідування «підстава – висновок» (antecedent – consequens) перестало збігатися з метафізичною (онтологічною) необхідністю «причина – дія» (causa – effect), зв'язування розумом випадковості означає не стільки розв'язування свободи, скільки викриття несвободи у світі. Успіхи в раціоналізації досвіду індивідуальної волі свідчать лише про його доцільність (оптимальність) при невідомості, несвідомості чи неприйнятності всезагальної цілі. Таким чином, розумне мислення – лише медитація вчорашнього абсолютного суб'єкта щодо своїх можливостей, тому раціональності у світі рівно стільки, скільки необхідно для його загального виживання: ««...» Інтелект

до такої міри чужий волі, що вона подекуди навіть містифікує його; бо інтелект хоча й надає волі мотиви, проте в секретну лабораторію її рішень не проникає. Хоча він і довірена особа волі, але довірена особа, котра не все знає»⁴⁰.

Ф. Ніцше обриває всі ниточки, що скеровували активність людини-ляльки від імені трансцендентного: одинична воля на якомусь етапі власного онтогенезу переживає це як любов до свавілля («волю до вільної волі»), а в переломний момент біографії усього людства – як вичерпання традиційної культури («переворот усіх звичних оцінок і цінованих звичок»). Якщо в просвітників подібна *емансипація* спиралася на іманентну природу людини, що завдяки своїй розумності може бути віднайдена, наприклад, в історії як наскрізна, то Ф. Ніцше викриває відсутність для неї усяких *позаособистих* гарантій: стежкою просвітницького деїзму суспільство прийшло до дискваліфікації всіх духовних надбань як сотворених (*нігілізм*). «“Повернення до природи” усе рішучіше розуміється в сенсі прямо протилежному до того, який надавав цьому терміну Руссо (геть від ідилії та від опери)... стали помітні ознаки того, що європеець ХІХ століття менше соромиться своїх інстинктів; він зробив добрий крок до того, аби колись зізнатися самому собі у власній безумовній природності, тобто власній ненормальності, *без жодної гіркоти*: навпаки, свідомий своєї сили витримати лицезріння цієї істини»⁴¹.

З одного боку, суспільство з різних причин не бажає визнавати деморалізуючу втрату в такий спосіб сенсу життя (*декаданс*), поновлюючи трансцендентне в бутафоріях («тінях», «людському, надто людському»); але водночас на творчих прикладах видатних особистостей («розкутого духу») отримує оптимістичну перспективу використовувати ці надбання в новому світлі – не як заповідані самозваним панством *цілі*, а в ролі *засобів* самого життя⁴².

Останнє дає Ф. Ніцше привід іменувати започаткований ним новий напрям «філософією життя», що продовжує волюнтаризм А. Шопенгауера вже без *надіндивідуальної* інстанції, замінюючи її незбагненні цілі позитивною свободою («волею до влади») індивідів у тому самому *світі* суцільного антагонізму. У ньому зберігається шопенгауєрівська *дематеріалізація* речей на користь їх воління в тій чи тій динамічній кількості, проте «уявлення» про них перетворюються Ф. Ніцше на більш чи менш корисні «фікції», позаяк «пласка» реальність не може мати вищих ідей чи глибших відображень.

Тут дається взнаки фізична *картина світу* другої половини ХІХ ст. (М. Фарадей, Дж. Максвел), де матерія описується в термінах полів сил або їхніх збурень (хвиль, коливань), зміна інтенсивності яких пояснює всі якісні зміни безвідносно просторового розподілу. Ф. Ніцше вбачає в ній реабілітацію містеріального давньогрецького Діонісійського начала, яке з часів Сократа було затьмарене в європейській культурі іншим началом – Аполлонівським (світлим,

⁴⁰ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. *Шопенгауэр А. Собрание сочинений: В 6 т. : [пер. с нем.]*; Общ. ред. и сост. А. Чанышева. Москва: ТЕРРА–Книжный клуб; Республика, 1999–2001. Т. 2. 2001. С. 3–118., с. 173.

⁴¹ Ніцше Ф. Воля к власти: опыт переоценки всех ценностей; [пер. с нем. под ред. С. М. Стерденко]. Москва: «REFL-book», 1994. 352 с., с. 94, 97.

⁴² Ніцше Ф. Человеческое, слишком человеческое. *Ніцше Ф. Сочинения в 2-х т.: [пер. с нем.] / сост., ред. изд., вступ. ст. и примеч. К. А. Свасьяна*. М.: Мысль, 1990. Т. 1. 1990. С. 231–490.

раціональним, поміркованим). В оновленому таким чином чудесному світі речі, за висловом Ф. Ніцше, «танцюють на ніжках випадку», так що абсолютні свавілля їхніх волей урівноважують одна одну й унеможливають будь-які закономірності. Діонісійський дух відкриває жагу хаосу життя, темності інстинктів, стихії новизни й перемоги над залежностями, переносючи «по той бік» традиційних добра і зла. Відтепер людина буде цілком спроможна створювати смисли посеред хаосу подій і самостверджуватися в цьому аж до «надлюдини» (Übermensch), що посяде місце девальвованого бога.

У притчовій книзі «Так казав Заратустра» (1885 р.) Ф. Ніцше описує *стадії* перетворення духу, що очікують на особу, яка стане на шлях культивування в собі надлюдини:

- «верблюд», що прагне випробувати себе всім тягарем знань і відійти в пошані до нього від самого життя («до пустелі»);

- «лев», що прагне у своїй «пустелі» свободи від традиційних цінностей і здатний заперечувати: «я хочу» замість «я зобов'язаний»;

- «дитя», що прагне ствердження власних цінностей життя і здатне до невинного забуття та ігрового самоподолання.

Не менш відомий критикою обивательщини «данський Дон Кіхот» С. К'еркегор, який у своєму творі «Або – або» (1843 р.) протиставляє *два способи життя* і відповідного філософствування. Перший покладається на з'юрблену й усереднену істину, узгоджену зі здоровим глуздом і сповнену байдужого соціального конформізму. Філософія, яка з нього виростає, ховає свою безособовість за загальними категоріями, які начебто добре осягають світове минуле, але нічим не захоплюють, ні до чого не зобов'язують, ніяк не визначають актуальний життєвий вибір окремої людини.

Другий постійно співвідносить обсяг свободи і мотивацію вибору в кожному, щоразу неповторному контексті індивідуального життя, підстьобуючись повною особистою відповідальністю за нього. Його філософія – не кількісна діалектика світового Духу, що «безпринципно» поєднує протилежності («і – і»), а якісна діалектика людського існування, що беззастережно і незворотно («або – або») переймається божественними ініціативами, тому не зосереджується на певній ролі і прослизає крізь вічка понятійних тенет.

Протиставляючи далі «стадіям становлення самоусвідомлення» гегелівського світового Духу власні «стадії ставлення до життя», С. К'еркегор за півстоліття до Ф. Ніцше одним із перших представляє онтологічну структуру особистості. Він звертає увагу на те, що людина здатна фокусувати в певній ситуації увесь досвід свого життя в одному переживанні («екзистенція») і реалізовувати це поле можливостей по-різному. У найпростішому випадку людина поводить себе як Дон Жуан: абсолютизує особисті моменти екзистенції, очікуючи в новій дійсності їхнього продовження («іронія») або заперечення («нудьга»). Оскільки таке «романтичне» ставлення до дійсності нехтує істиною, життєвий досвід чимдалі наповнюється випадковими подіями й переживається як переддень якогось кращого майбутнього («відчай неповноти»). Упершись одного разу в перспективу смертності, така «естетична стадія» екзистенції

вичерпує себе і наснажується хіба що можливістю чудесного втручання вищої сили («духу»), яка долучить людину до своєї нескінченності («страх»).

Надалі «Дон Жуан» може перетворитися на «Сократа»: тоді людина починає виокремлювати в минулому й новому досвіді лише те, що має (а)моральне значення. Ця «етична стадія» також приречена, оскільки заснована на суперечності ретельного й самовідданого служіння вищій істині в нищому світі самими власними силами («відчай-виклик»). Коли вихідна наснага вичерпується, безсмертна душа людини, яка досі покладалась на мирський усезагальний розум, змиряється з його скінченністю й богозалишеністю («хвороба до смерті»).

І тільки наслідуючи біблійного Іова з його поневіряннями, що перевершують раціональність усього можливого досвіду («абсурд»), людина навертається до *персонального Абсолюту* («релігійна стадія»). Виявляючи завдяки його благодаті відповідні своєму призначенню нескінченні здатності духу, людина діалектично знімає «відчай неповноти» і його заперечення «відчай-виклик» в «рішучості» буквального сприйняття всього змісту Одкровення (спокутування, воскресіння, спасіння і т.д.).

На межі XIX-XX ст. зосередження на проблемі людини без широкого онтологічного обґрунтування дозволило З. Фрейдю поєднати надбання німецького ідеалізму щодо рівнів людського мислення й ірраціоналізму щодо безвідомого та безособового характеру трансцендентного.

Спочатку в рамках лікарської психоневрологічної практики З. Фрейд обґрунтовує можливість науково досліджувати людське безсвідоме, не зводячи його до властивостей органічного *субстрату* психіки – епіфеноменів збудження, гальмування та взаємодії нейронів. В такий спосіб і хворобливі (істерії, неврастенії, неврози), і здорові (сновидіння, фантазії, потяги, помилки, гадки, емоції) прояви безсвідомого в людині набувають позитивної інтерпретації як об'єкти прикладання тих психологічних методів, які раніше асоціювалися лише з розумовими процесами. Цей синтез оформлюється в *методі* «психоаналізу» (виявлення раціонального змісту ірраціональних розладів) і *концепції* рівневої структури особистої психіки людини (безсвідоме Id, свідоме Ego, надсвідоме Super-Ego). Розголосу вони набувають завдяки науково-популярним *книгам* З. Фрейда («Тлумачення сновидінь», 1899; «Психопатологія в повсякденному житті», 1901 та ін.), де клінічні приклади психічних розладів постають граничними випадками звичайної роботи людської психіки, рівною мірою включеної у внутрішньоособисті переживання й міжособисту поведінку. Особливо гостро постали питання імморального підґрунтя духовних вчинків та осудності безсвідомо мотивованих дій.

Надалі в інших творах З. Фрейда та його послідовників розкривається психологічний сенс культурних символів та надається натуралістична інтерпретація відомим мистецьким творам, міфо-релігійним сюжетам та видатним біографіям. Наприклад, К.Г. Юнг в своїй книзі «Лібідо, його символи й метаморфози» (1912 р.), видозмінюючи фрейдівське уявлення про структуру психіки, приходять до інтерпретації всієї культури людства як варіацій колективного безсвідомого. Подібно до кантівських «апріорних форм» його

«архетипи» слугують первинними (первісними та дитячими) моделями пізнання й діяльності, усвідомлюючись тільки опосередковано в художніх символах (Героя, Печери, Тіні тощо). В такий спосіб обґрунтування широти «психоаналізу» сягає *світоглядної* загальності, що відповідає як традиціям, так і новаціям у філософії:

- заперечення класичної тези Миколи Кузанського про єдність та неподільність душі (психіки), а також тези Р. Декарта про тотожність душі і свідомості: Еґо містить глибинні шари, непрозорі (неясні, оманливі) для самого себе;

- дотримання некласичної тези про *волютаристичну* й *натуралістичну* основу світу й людської свідомості: укорінені в біологічних інстинктах Ід спонтанні імпульси набувають суб'єктивного смислу й суттєво визначають особисту доцільну діяльність Еґо;

- дотримання некласичної тези про антагоністичний світ автономних еґоїстів: інстинктивне свавілля особи обмежується *безпосередньо* іншими особами або *опосередковано* виробленими цінностями, що наперемін виступають то джерелом травм, то засобом їхнього загоєння;

- дотримання некласичної тези про умовний статус трансцендентального: раціональні здатності, моральні цінності та вищі інстанції є лише більш-менш корисним особистим *психічним* новоуворенням або суспільно доцільною *символічною* надбудовою, що опосередковують фундаментальну дію особистих імпульсів та суспільного тиску;

- дотримання класичної тези сциєнтизму про самодостатність методу, а також раціонально-просвітницької тези про раціоналізацію духовної традиції та природного єства: завдання психоаналізу полягає в оволодінні стихією безвідомого через методичне відновлення динамічної єдності в душі суперечних чинників природної й соціальної доцільності під еґідою свідомості (Я).

3. Філософія позитивізму

На відміну від ірраціоналістів французький філософ О. Конт не відкидає з порогів умоглядні концепції діалектики природи чи логіки розвитку Абсолютного Духу: цілком можливо, що вони просто не можуть пробитися через незграбну застарілу мову метафізики. У будь-якому разі, їх можна випробувати досвідним критерієм, універсальність якого проголошується в започаткованому О. Контом *позитивізмі*. У «Курсі позитивної філософії» (1830–42) О. Конт наслідує концепцію «Соціальної фізіології» (1825) свого патрона А. Сен-Сімона, де той в пошуках природничої «науки про соціальну організацію» обстоював аналогію між онтогенезом людини і розвитком суспільства. Зокрема, історія людських суспільств розглядалася як процес накопичення й раціоналізації досвіду співжиття, усвідомлення моралі як «соціальної гігієни» і т.д.

Із цього огляду О. Конт робить висновок, що найбільш прості предметні галузі (астрономія, фізика, хімія й фізіологія) вже досягли «позитивного стану»: у них досліджують самі лише явища без надприродних втручань («теологічний

стан») чи абсолютних підстав в особі внутрішніх сутностей та першопричин («метафізичний стан»). Тепер справа за науками, пов'язаними з людиною, де є нагальною заміна теологічних та метафізичних *методів* суто науковими на зразок ньютонівського гіпотетико-дедуктивного. Той і справді не виходить за рамки спостережуваних *явищ* і через їхнє розширення та комбінування приводить до незмінних відносин подібності й послідовності («законів»).

Цілком у дусі Просвітництва О. Конт очікує разом з утвердженням аналітичного розуму в науці й дорослішання свідомості громадян та прогресивних змін в організації суспільного життя. Замість військового способу життя й рабовласництва «теологічного стану» або легального права, легітимного уряду та суверенітету «метафізичного стану» має настати домінування емпірично пересвідчених законів, утілених в уряді й промисловості.

Місце філософії в цій еволюції людського духу також визначене. Замість теоретичного обґрунтування культів або діалектичного розгортання єдиної Сутності, філософія «позитивного стану» виконуватиме функції мовного цензора, інтеграції окремих гілок науки та регуляції наукової практики через установлення її загальних *закономірностей*, на зразок універсального методу отримання та оцінки відкриттів або зазначеної контівської концепції «трьох станів». Іншими словами, нова філософія уявляється позитивізмом *без* власних змістовних принципів і цим продовжує традиції новоевропейського емпіризму та агностицизму.

Попри низку плідних ідей (еволюціонізму, лібералізму, принципів найменшої дії та простоти, просторово-часового релятивізму) та оздоровлювальний вплив на спекулятивну й спіритуалістичну тенденції в європейській метафізиці і натурфілософії ХІХ ст., позитивізму закидають надмірну відданість пануючим науковим зразкам – механіці І. Ньютона, електромагнетизму М. Фарадея та Дж. Максвелла, математичній логіці Б. Рассела... Відповідно, щоразу цей сцієнтизм здіймав нові хвилі позитивістської філософії (емпіріокритицизм, енергетизм, конвенціоналізм, логічний емпіризм) з новими формами досвідного критерію, проте зі збереженням вихідної настанови на редукцію філософських, психологічних, моральних питань як удаваних та марновірних.

Із цього погляду, наочним прикладом «позитивного» мислення може слугувати персонаж Є. Базарова в тургенівському романі «Батьки і діти»: «І що за таємничі відносини між чоловіком і жінкою? Ми, фізіологи, знаємо, які це відносини. Ти проштудіюй-но анатомію ока: звідки тут взятися, як ти кажеш, загадковому погляду? Це все романтизм, дурниця, гниль, художництво. Ходімо краще дивитись жука»⁴³.

⁴³ Тургенев И.С. Отцы и дети: [роман]. Тургенев И.С. Полное собрание сочинений и писем в 30-ти тт. / [редкол. М.П. Алексеев и др.]; ИРЛИ. – [2-е изд.]. Москва: Наука, 1978–2018.. Т. 7. 1981. С. 3–188., с. 34.

4. Філософія «лівого гегельянства» й марксизму

У 1830-ті рр. серед послідовників Г. Гегеля розгорнулися суперечки, у яких виокремились табори «правих» і «лівих» гегельянців. Останні (Д.Ф. Штраус, Б. та Е. Бауери, М. Штірнер, Л.А. Фейєрбах та ін.) пручаючись ідеалізму гегелівської філософії та її інтерпретації як раціоналізованої теології, перейняли від неї лише діалектичний метод. Так чи так, гегелівські приклади «зняття» в історії духу всіх інших проявів людини відкрили філософам ретроспективу того, як спеціальні феномени виражалися в «сторонніх» і навіть «облудних» для них категоріях, але дозволяли опрацювати нові важливі факти.

Так, Л.А. Фейєрбах у своїй «Сутності християнства» (1841) розглядає схизму XVI ст. як приклад розвитку людської самосвідомості в проміжку від католицьких до протестантських устоїв: змінюючи теологічні акценти з трансцендентного Отця на антропологічного Сина, релігія тут впритул наблизилася до розтаємничення атрибутів небесного абсолюту (творення, безсмертя, любові) як символізацій («відчужень») родової сутності людини (могутності професійної творчості, мудрості суспільної пам'яті, доброти розумного егоїзму). Так само й абстрактні дистинкції ідеалізму (буття, мислення, дух, матерія...) от-от мають припинити опосередковувати вихідну нескінчену (немеханічну) матеріальну природу, вищим продуктом якої і є людина. «Оскільки вже з філософії Гегеля видно, що божественний розум, абсолютний дух, абсолютна ідея – усі вони збігаються з людським розумом, то звідси первинним і основним предметом людської думки є розум людини або, кажучи ширше, людина»⁴⁴.

У системі природних взаємодій матеріальних тіл, здатних подекуди відчувати, її специфіка починається з *універсального sensus*'у: оскільки людські чуття за природою неглибокі (тобто вільні від спеціальних потреб та утилітарності) й мають широкий діапазон, людина здатна на вибіркоче («естетичне») розуміння реальності. Прагнучи в такий спосіб кращого (щастя), вона змушена узгоджувати любов до себе (егоїзм) з аналогічними почуттями інших (альтруїзм), для чого людство здавна й повільно добирає доладні суспільні умови.

У 1844 р. від лівих гегельянців відмежовуються соціалісти на чолі з К. Марксом і Ф. Енгельсом, проголошуючи наступний етап розвитку людської самосвідомості. *Викриття* «ілюзорної» свідомості, що, ніби перевертаюча лінза, опосередковує сприйняття справжньої природи та людини, має перейти у наукове з'ясування та політичне усунення її *причин*. А вони полягають у *перекрученості* поточного життя людини, що й відображається свідомістю в повсякденних ілюзіях («ідеологія»). Насамперед це дається в знаки в «ідеалізмі», коли людина через узалежнення власного життя від суспільного і, відповідно, *власної* свідомості від *суспільної*, перестає сприймати зміст першої як опосередковане другою *відображення* перетворюваного матеріального буття.

⁴⁴ Лега В.П. История западной философии в 2-х ч. / В.П. Лега: [уч. пос.]. – [2-е изд.]. Москва: Изд-во ПСТГУ, 2009. Ч. 2. (Новое время. Современная западная философия). 456 с., с. 241

На відміну від Л. Фейєрбаха чи просвітників, К. Маркс розглядає «людську природу» історично й практично – як наслідок *індивідуальних дій*, що були спрямовані на задоволення основних потреб і через повторення утворили систему суспільних відношень. Те ж, що видається їхніми природними (перед)умовами, насправді є історичним наслідком політекономічних процесів. Ця циклічна «суспільно-виробнича практика», до якої прямо чи опосередковано долучається будь-яка особа нового покоління, формує її «портрет», але досі не сприяла віднайденню нею свого призначення. За К. Марксом, людина перебуває відчуженою від вільної творчої діяльності в суспільстві з таких причин:

- *відстороненість* найманого працівника від повної лінії виробництва призводить до *відстороненості* творчої мотивації від самого процесу праці, яка відтак здійснюється з примусу чи принади («*економічна відчуження людини від процесу та продукту праці*»);

- розщеплення праці на сторонню *мету* і *засіб* задоволення невиробничих та нетворчих («тваринних») потреб призводить до розщеплення життя на *сутність* і *існування*, де перше засіб, а друге – мета («*відчуження людини від власної сутності*»);

- оскільки людина проголошується універсальною силою й вищим продуктом розвитку матеріальної природи, її *самовідчуження* призводить і до розщеплення природи на *духовну* і *тілесну* (фізичну), так що остання втрачає цілісність і перетворюється на засіб сторонніх для неї цілей («*відчуження людини від природи*»);

- духовно-тілесний розкол проектується на суспільні відносини, виявляючись в *антагонізмах* різного масштабу – між класами власників і працівників, між конкурентами в певній галузі, між представниками різних галузей, між особою і соціальними інститутами («*відчуження людини від людини і роду*»).

Як наслідок, формується суспільство *однобічних егоїстів*: їхнє ставлення до себе, інших, праці та природи здійснюється не за предметними властивостями чи ідеальними цінностями, а за грошовою вартістю, ринковою затребуваністю, відношенням до власності та відповідним соціально-юридичним статусом. «Сукупність <...> виробничих відносин складає економічну структуру суспільства, реальний *базис*, на якому підноситься юридична й політична *надбудова* і якому відповідають певні форми суспільної свідомості. <...> Не свідомість людей визначає їхнє буття, а, навпаки, їхнє суспільне буття визначає їхню свідомість»⁴⁵. У поєднанні з пріоритетом матеріального виробництва над виробничими відношеннями, відношень власності – над політичною надбудовою тощо зазначена теза становить основу соціологічної концепції К. Маркса (рис. 14).

⁴⁵ Маркс К. К критике политической экономии. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения в 50 т. – [2- изд.]. Москва: Политиздат, 1954-1980. Т. 13. 1959. С. 1–167., с. 6–7.

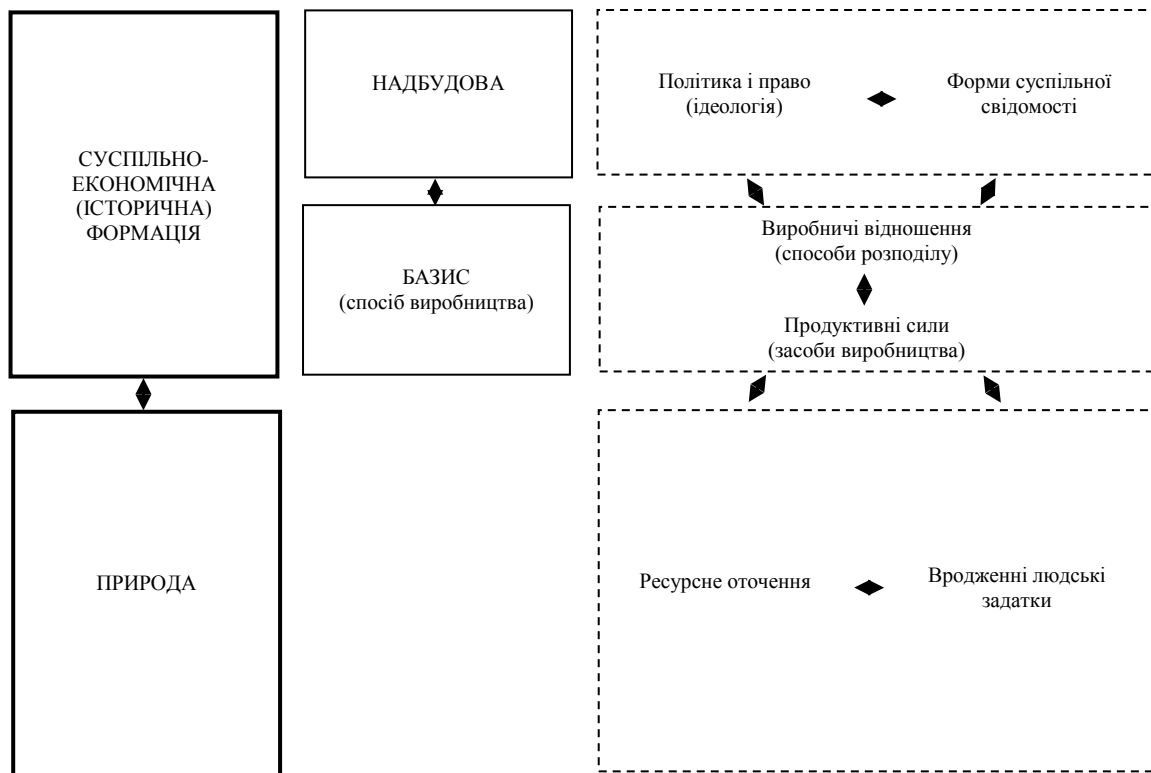


Рис. 14. Матеріалістична концепція суспільства К. Маркса

Мірою долання вказаного перевертання відкриваються можливості зворотного до «відчуження» процесу «освоєння», який виявлятиметься в таких тенденціях:

- скасування приватної власності;
- відображення соціальними відношеннями зв'язків між людьми, а не товарами;
- усебічний розвиток особистості;
- відновлення тотожності свідомості й буття;
- зростання особистої свободи;
- комуністична організація суспільства, протилежна до «громадянського суспільства», що складалося з класів (залежно від володіння засобами виробництва) та професійних груп (залежно від поділу праці) і керувалося відчуженою від людини державою;
- глобальний процес олюднення світу за законами природи.

Незважаючи на розголос «Маніфесту комуністичної партії» (1848), у якому К. Маркс і Ф. Енгельс закликають пролетарів усього світу до революційного повалення існуючого суспільного ладу, самої рішучості ліквідувати *приватну власність* (і зчеплені з нею розлади між розумовою й фізичною працею, міським й сільським життям, чоловічими і жіночими правами), як вважали тодішні соціалісти-утопісти (Р. Оуен, М.Г. Чернишевський та ін.), недостатньо. У приватній власності слід побачити не лише *причину* того, як вільна істота відчужується від власної сутності (непомітно для себе живучи в кайданах), а й наслідок загальноісторичних *процесів*, аби через них зрозуміти й інші умови нагальних перетворень, а головне – знайти для них суспільну силу.

Запозичивши в Г. Гегеля *діалектичну* схему історії, а в Л. Фейєрбаха – *антропологічний матеріалізм*, К. Маркс синтезує «історичний матеріалізм» (рис. 15), який, з одного боку, переводить історію з традиційних політично-нарративних рейок на економіко-аналітичні, водночас утримуючись від абсолютизації тодішніх еволюційних концепцій історії, передбачаючи:

- *песимістичний* характер окремих обставин історичного прогресу: самореалізація людського духу непряма, переривчаста й сповнена не завжди переможної боротьби;

- *оптимістичний* загальний напрям людської історії: її об'єктивна логіка, у решті решт, приводить до повної реалізації свободи;

- *революційне* членування історичної лінії: перехід між якісними рівнями (етапами) стрибкоподібний і тактично малопрогнозований;

- *спіралеподібний* образ історії: історичні досягнення у вигляді соціальних інститутів приречені на (само)руйнацію, аби на іншому рівні уламково входили до складу ще досконаліших.

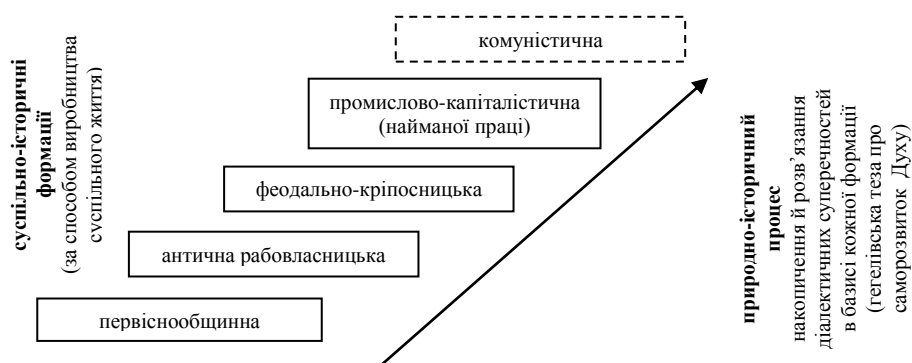


Рис. 15. Схема історичного матеріалізму К. Маркса

Таким чином, загальна лінія історичного розвитку в «істматі» є прогресивною: *суперечності* кожного історичного періоду – між природою і формацією, продуктивними силами й виробничими відносинами, базисом і надбудовою – рано чи пізно призводять до остаточної кризи поточної формації, аби згармонізуватися в наступній. Отже, й омріяне соціалістами-утопістами настання комуністичної формації бачиться невідворотним через внутрішні суперечності капіталізму, що, зрештою, викликають революційні ситуації (рис. 16).

Неочевидність для когось цієї кризової перспективи пояснюється марксистами внутрішніми резервами капіталізму, які здатні стримувати настання революційної ситуації і перехід до комуністичної формації:

- граничне розширення й інтенсифікація виробництва можуть стримуватися браком природних ресурсів або суспільними рухами;

- зниження купівельної спроможності може компенсуватися відволіканням уваги учасників ринку з організації виробництва на обставини споживання («товарний фетишизм»).

З іншого боку, спостереження за структурою виробництва й умовами праці в ХХ ст. (зниження обсягу фізичних навантажень, розширення спеціалізації за

рахунок міжгалузевих зв'язків і технологічної мобільності, економія робочого часу й зростання вільного, акціонування приватної власності, перенесення основної питомої ваги в структурі собівартості з матеріальних засобів виробництва на наукомістку технологію) дають привід обмежувати пояснювальну спроможність марксизму більш-менш віддаленим минулим. Так чи так, на думку відомого неофрейдиста Е. Фромма, «...» справжня мета Маркса полягала у звільненні людини від тиску економічного примусу з тим, щоб вона могла – і це головне – розвиватися як людина <...> звільнити людську особистість, допомогти людині подолати втрачену гармонію з природою й іншими людьми <...>»⁴⁶.

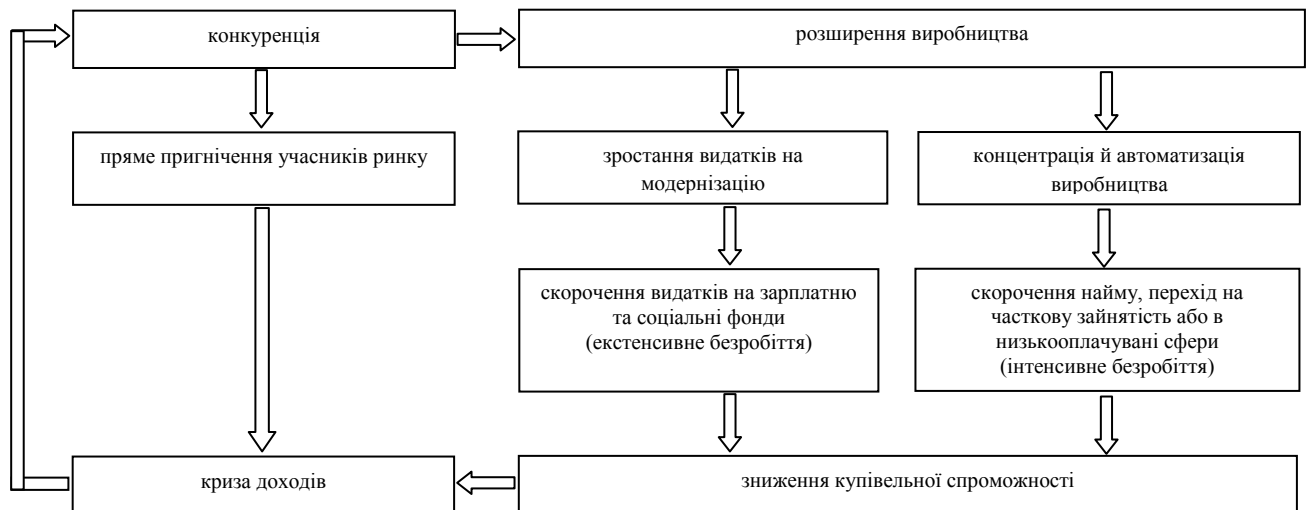


Рис. 16. Марксистська схема внутрішніх суперечностей капіталізму

Глосарій

ВОЛЮНТАРИЗМ (від лат. «довільність») – принцип незбагненого прагнення до самоздійснення, покладений до основи вчень відповідного філософського напрямку ХІХ ст., у якому місце раціонального гегелівського Абс. Духу як вищого начала буття посіла ірраціональна стихія Волі. У А.Шопенгауера, Ф.Ніцше та ін. вона втрачає класичні асоціації зі свободою як усвідомленим вибором: останній відрізняється від сліпих потягів в природі лише ступенево. Так відбувається повторна (після новочасової емансипації від теоцентризму) субстанціалізація «первинної» природи – цього разу від трансцендентального гносеоцентризму («другої», скореної людиною, природи). На межі ХХ ст. волюнтаризм отримав нове життя з огляду на анархічні протести проти етатичного, економічного та історичного детермінізму.

ЕКЗИСТЕНЦІЯ (від лат. «існування») – синонім усвідомленого світовідчуття, що завдяки зближенню з вірою наділяється всім потенціалом розумових категорій, одночасно позбавляючись їхніх есенціалістських характеристик – об'єктивної регламентації, внутрішньої усталеності та понятійної достовірності; у С. К'єркегора асоціюється з переживаннями (страх,

⁴⁶ Фромм Э. Марксова концепція человека. Фромм Э. Душа человека; [пер. с нем. Э.М. Телятниковой]. Москва: Республика, 1992. С. 375–414.

відчай, самотність), що супроводжують «вихід за межі» редукованого розумом буття як віднайдені заднім числом сутності людини, з якої прагнуть наперед вивести всяке її існування; у широкому значенні – переживання особою власного життя в єдиному інтуїтивному пориві відносно незалежно від змісту («чисте Я») та всіх – матеріальних, суспільних, морально-психологічних, розумових чи тілесних – обставин («сама лише фактичність існування»), характерними прикладами чого є совість, мріяння, страх смерті, кохання...; на відміну від свідомості екзистенція позбавлена класичного привілею бути суб'єктом пізнання; на відміну від емоцій – відкрита буттю.

НІГІЛІЗМ (від лат. «ніщо») – принцип вихолощення життя, викликаний, на думку Ф.Г. Якобі, ідеалістичною або позитивістською раціоналізацією – у вигляді категорійних опозицій, етичної резиньяції, трансцендентної телеології – його стихії (екзистенції); у Ф. Ніцше складає аполлонівський засновок європейської цивілізації про заміну «волі до влади» «волею до небуття» і водночас її просвітницький висновок про кризу застарілих цінностей, що на загальне переходить в імітацію створення нових цінностей (науки, прогресу, соціалізму, анархізму, екзотизму, концептуального мистецтва, етичного песимізму), оскільки вони вже не слугують дороговказними зірками.

ФІЛОСОФІЯ ЖИТТЯ – ініційований у німецькому романтизмі філософський напрямок ХІХ ст., що замінює в структурі рефлексії розум і його синтаксичні конотації «переживанням повноти життя», під яким малася на увазі інтуїція історичного процесу (і культури як його продукту) у додатку до ірраціональної версії психіки та *антимеханіцистського* аналогу матерії. Перші представники філософії життя протиставляли свій стиль філософствування недавньому німецько-ідеалістичному як надумано ускладненому й методично зарегульованому: життя пояснюване із нього самого, а не світового метафізичного зв'язку, тому філософія має спиратися на художні, психологічні й риторичні засоби («інтелектуальна романістика»). Залежно від концепції життя розрізняють біологічну (Ф. Ніцше, Л. Клагес, Т. Лессінг), космологічну (А. Бергсон) і культурно-історичну (В. Дільтей, Г. Зіммель, О. Шпенглер) версії цієї філософії. На практиці виявляється у одночасному запереченні суспільно-історичного прогресу і консервативності соціальних інститутів, оскільки вони є лише вторинною об'єктивацією стихії життя.

ФРЕЙДИЗМ – збірна назва основних складників філософсько-психологічного вчення З. Фрейда, розробленого на основі клінічного методу психоаналітичної терапії невротичних розладів («Дослідження істерії», 1895) і значною мірою модифікованого його ідейними послідовниками (К.Г. Юнгом, А. Адлером, К. Хорні, Г. Саллівеном, Е. Фроммом та ін.), які позбавили його крайнощів біодетермінізму та пансексуалізму в описі рушійних сил розвитку особистості на користь соціокультурного змісту (неофрейдизм). У філософському плані неофрейдизм відзначається симптоматичною інтерпретацією будь-якої діяльності (дія як символ глибших структур), аналогіями структури індивідуального й соціального суб'єктів, принципом тілесності пізнання (розчинення свідомості суб'єкта в анонімній чуттєвості).

ПОЗИТИВНЕ – термін А. Сен-Сімона, висунутий проти негативного «принципу сумніву» Р. Декарта як *апріорного* абстрактного регулятиву для можливостей досвіду; позначає ствердне, ясне, спостережуване, точне, достовірне, корисне... – те, що повинна вивчати наука (як вища форма пізнання, утілена на сер. ХІХ ст. в освіті й виробництві), підпорядковуючи уяву спостереженню і переходячи від спостережень до лише *апостеріорних* абстракцій. Виявлена згодом розпливчатість цього поняття, застосовного і до фактів, і до правил їхнього комбінування, і до результуючих законів, і до вчених конвенцій, свідчить про фундаментальну позитивістську віру в однорідність наукового й повсякденного досвіду.

МАРКСИЗМ – збірна назва основних складників учення К. Маркса, значною мірою розроблених його ідейними послідовниками (Ф. Енгельсом, Г.В. Плехановим, В.І. Леніним та ін.) на основі його соціальної філософії («Економічно-філософські рукописи», 1844; «Святе сімейство», 1845; «Німецька ідеологія», 1846 та ін.) і політекономічної теорії («Економічні рукописи», 1857-59, IV-томний «Капітал», 1867–1961), що слугує *науковим* підґрунтям для історичного матеріалізму і його додатку – діалектичного матеріалізму. В ХХ ст. *неомарксист*и зосередилися на питаннях відчуження та ідеологічної свідомості, товарного фетишизму, радикального гуманізму.

ПОЛІТЕКОНОМІЯ – за часів К. Маркса назва економічної теорії з тією відмінністю, що міра автономності цієї дисципліни була меншою: окрім традиційних зв'язків з економічною політикою, відносини грошово-господарського обміну й виробництва не уявлялися без історії та суспільствознавства. Відтак, К. Маркс міг докоряти класикам політекономії (В. Петті, П. де Буагільбер, Ф. Кене, А. Тюрго, А. Сміт, Д. Рікардо), що ті не продемонстрували визначальної ролі праці в утворенні вартості (через що додана вартість у них ототожнювалася з прибутком), а також розрізнення простого й розширеного відтворення капіталу в діловому циклі. Натомість після «маржиналістської революції» у 1870-ті рр. (К. Менгер, О. фон Бюм-Баверк) з цієї галузі під назвою «економікс» стали виключати *нематиматизовані* складові, наприклад, концепції праці. З огляду на це вплив марксизму чимдалі став переноситися з економіки на соціологію.

ІДЕОЛОГІЯ – у вихідному значенні послідовників Кондільяка – універсальна методика реконструкції чуттєвого походження будь-яких ідей як утворень цілого із часткового. Зокрема, П.Ж. Кабаніс та А.Л. Дестют де Трасі намагалися докласти таку методику як наукову до соціальних процесів за зразком філософів-просвітників, які «підготували» Велику французьку революцію. У марксизмі – стратегічний зміст свідомості, що відображає не стільки дійсність, скільки колективні *умови* її відображення, які можуть контролюватися особистою свідомістю *або* ні. В останньому випадку ідеологія є аналогом керівного міфу (тільки перевернутого з минулого в майбутнє) і відзначається двоїстістю: як *суспільна* форма свідомості вона диктується соціально-економічними відношеннями («базисом») і теоретично відображає *однобічні* цілі та інтереси (панівного чи підлеглого класу), а як особиста – перебуває на нижчому соціально-психологічному рівні і сприймає отриману від

«надбудови» часткову картини світу в ролі повної, природної і власної («хибна свідомість»). У першому ж випадку ідеологія набуває статусу зрілого вищого рівня свідомості, що відображає дійсність через історичну лінзу всіх соціальних відношень (базису і надбудови), передусім поточного розшарування капіталістичного суспільства на *класи*. Забезпечуючи в такий спосіб здатність особи вирізняти власну класову позицію та здійснювати відповідальну практику з перетворення природи та суспільних відношень, ідеологія дозволяє давати конкретні диференційовані пояснення (суспільне / приватне / особисте, минуле / теперішнє / майбутнє, можливе / неможливе / невідоме, природне / штучне / історичне...) та добирати відповідні засоби діяльності. У широкому розумінні – соціально-політична частина світогляду.

Запитання для повторення й самоконтролю

1. Яку класику заперечує некласична філософія – німецьку чи новосхідну?
2. Як між собою пов'язані волюнтаризм й ірраціоналізм?
3. У чому полягають причини шопенгауєрівського «песимізму»?
4. Порівняти можливості людської свободи в філософіях А. Шопенгауєра і Б. Спінози.
5. Чи можна протиставити вчення А. Шопенгауєра і Ф. Ніцше як песимізм і оптимізм?
6. У чому полягає сенс ніцшеанського «перевертання цінностей»?
7. Чому в описуваному Ніцше нігілізмі збігаються невір'я, уседозволеність і втома?
8. Що таке «воля до влади» і чи має вона у Ф. Ніцше позитивний сенс?
9. Характеристика способів життя та стадій ставлення до життя, за С. К'єркегором.
10. На яких підставах фрейдизм вважають не лише психологічною, а й філософською концепцією?
11. Продовженням якої філософської течії вважається позитивізм?
12. Чим викликане періодичне оновлення змісту позитивістської філософії?
11. Особливості філософського вчення про людину Л.А. Фейєрбаха.
12. Чи справедливо марксизму закидають економічний редуціонізм?
13. Як пов'язана марксистська філософія з німецьким ідеалізмом?
14. У чому полягає новизна у поясненні розвитку суспільства К. Марксом?
15. В чому, на думку Ф. Енгельса, подібність досягнень К. Маркса і Ч. Дарвіна?

Література

- Андрущенко В.П.* Історія соціальної філософії: (Західноєвропейський контекст); [підруч. для студ. ВНЗ]. Київ: Тандем, 2000. С. 271–352.
- Гусев Д.А.* Краткая история философии: Нескучная книга. Москва: Изд-во НЦ ЭНАС 2003. С. 161–180.
- Зотов А.Ф.* Современная западная философия; [уч.] / А.Ф. Зотов. Москва Высш. школа, 2005. С. 10–40, 108–112.

- Лекторский В.А.* Эпистемология классическая и неклассическая. Москва: Эдиториал УРСС, 2001. С 88–93.
- Маслова Е.А.* Эволюция представлений об идеологии в политической теории. *Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского.* 2011. №6 (1). С. 315–319.
- Петрушенко В.Л.* Філософія: [підручник]. Львів: Магнолія, 2011. С. 158–177.
- Причепій Є.М., Черній А.М., Чекаль Л.А.* Філософія ; [навч.пос. для студ. ВНЗ]. Київ: Академвидав, 2006. С.134–153, 166–180.
- Рассел Б.* Мудрость Запада; [пер. с англ.]. Москва: Республика, 1998. С. 383–391.
- Рассел Б.* Історія західної філософії / Б. Рассел; [пер. з англ.]. Київ:«Основи», 1995. С. 626–642.
- Реале Д.* Западная философия от истоков до наших дней. – [в 4т.]; [пер. с ит.]. СПб.: ТОО Петрополис, 1994-1997. Т.1. 1997. С. 111–136, 143–165.
- Рьод В.* Шлях філософії: ХІХ-ХХ століття / В. Рьод; [пер. з нім. В. Терлецького та О. Ведрова]. Київ: Дух і Літера, 2009. С. 18–54, 100–114.
- Скирбекк Г., Гилье Н.* История философии; [учеб. пос. для студ. вузов].; [пер. с англ.]. Москва: Гуманит. изд. центр НПАДОС, 2001. С. 524–568, 581–595, 620–647.
- Скратон Р.* Коротка історія новітньої філософії: Від Декарта до Вітгенштайна; [пер. с англ.]. Київ: Основи, 1998. С. 197–212, 231–247.
- Современная западная философия. Энциклопедический словарь / Под ред. О. Хеффе и др. Ин-т философии. Москва: Культурная революция, 2009. С. 43-44, 47-48, 66-69, 87-88.
- Тарнас Р.* История западного мышления; [пер. с англ.]. Москва : КРОН-ПРЕСС, 1995. С. 326–330.
- Татаркевич В.* Історія філософії: [у 3-х тт.]; [пер. з польськ.]. Львів: Свічадо, 1997–1999. Т.3. 1999. С. 15–62, 77–83, 196–204 314–322, 363–370.
- Філософія: [навч. пос.] / За ред. Горлача М.І., Кременя В.Г., Рибалка В.К.; [2-е вид.]. Харків: Консум, 2000. С. 198–205, 226–229.
- Філософія: [підручник для студентів ВНЗ]. / Губерський Л.В. та ін. – [2-е вид.]. Харків: Фоліо, 2018. С. 87–90, 95–103, 107–108.
- Філософія: [навч. пос.]. / За ред. І.Ф. Надольного. – [3-е вид.]. Київ: Вікар, 2002. С. 89–106, 109–120.
- Філософія як історія філософії; [підр.] / За заг. ред. В.І. Ярошовця Київ: Центр учбової літератури, 2010. С. 166–196, 211–213, 268–278, 287–293.
- Філософський енциклопедичний словник / ІФ ім. Г.С. Сковороди; гол. ред. В.І. Шинкарук. Київ: Абрис, 2002. С. 187, 250, 278–279, 290–291, 297–298, 361–364, 404, 422, 425–426, 428–429, 686, 691–692, 724–725.
- Холлингдейл, Р. Д.* Фридрих Ницше. Трагедия неприкаянной души. Москва, 2004.
- Швырев В.С.* Диалектика восхождения от абстрактного к конкретному. *Теория познания. В 4 т. / РАН. Ин-т философии; Под ред. В. А. Лекторского, Т. И. Ойзермана.* Москва: Мысль, 1991–1995. Т. 3. Познание как исторический процесс, 1993. С. 323–370.

А. Шопенгауер

«Світ є моє уявлення»: ось істина, яка має силу для кожної істоти, що живе і пізнає, хоча тільки людина може підносити її до рефлексивно-абстрактної свідомості; і якщо вона дійсно це робить, то в неї зароджується філософський погляд на речі. Для неї стає тоді ясним і безсумнівним, що вона не знає ані сонця, ані землі, а знає лише око, що бачить сонце, руку, яка відчуває землю; що навколишній світ існує лише як уявлення, тобто лише відносно іншого, того, хто уявляє, яким є сама людина. Якщо якась істина може бути висловлена а р'югі, то саме ця, бо вона – вираження тієї форми всякого раціонально можливого досвіду, яка має більш загальний характер, ніж усі інші, ніж час, простір і причинність: адже всі вони вже передбачають її.... Отже, немає істини більш безсумвної, більш незалежної від усіх інших, менш належних для доведення, ніж та, що все існує для пізнання, тобто весь цей світ, є лише об'єктом по відношенню до суб'єкта, спогляданням для того, хто споглядає, коротше кажучи, уявленням. Природно, це стосується і сьогодення, і всякого минулого, і всякого майбутнього, стосується і найвіддаленішого, і до близького: бо це поширюється на самий час і простір, у яких тільки й перебувають усі ці відмінності. Все, що належить і може належати світу, неминує відзначено печаткою цієї зумовленості суб'єктом і існує тільки для суб'єкта. Світ є уявлення...

Справді, шуканий сенс світу, що протистоїть мені лише в ролі мого уявлення, або перехід від нього як простого уявлення суб'єкта, що пізнає, до того, чим він може бути понад те, – цей сенс і цей перехід залишилися б назавжди прихованими, якби сам дослідник був суб'єктом, який лише пізнає, крилатою головою ангела без тіла. Але ж він сам укорінений у цьому світі, знаходить себе в ньому як *індивіда*, тобто його пізнання, що є зумовлюючим носієм цілого світу як уявлення, усе ж неминує опосередковується тілом, чий стани, як показано, слугують розуму вихідною точкою для пізнання світу...

Суб'єкту пізнання, який через свою тотожність із тілом виступає як індивід, це тіло надається двома абсолютно різними способами: по-перше, як уявлення в спогляданні розсудку, як об'єкт серед об'єктів, підпорядкований їхнім законам; але водночас воно надане й зовсім інакше, а саме, як те, що безпосередньо відомо кожному і позначається словом *воля*. Кожен справжній акт його волі негайно ж і неминує є також рухом його тіла: суб'єкт не може дійсно забажати такого акту, не помітивши водночас, що останній виявляється в русі тіла. Вольовий акт і тілесна дія – це не два об'єктивно пізнаних різних стани, об'єднаних зв'язком причинності; вони не перебувають між собою у відношенні причини і дії, ні, вони являють собою те саме, але тільки надане двома абсолютно різними способами, – один раз абсолютно безпосередньо і другий раз в спогляданні для розуму. Дія тіла є ніщо інше, як об'єктивований акт волі, тобто такий, що вступив у споглядання.

... Отже, з'ясоване тепер двоїсте, у двох абсолютно різних видах надане нам пізнання про сутність і діяльність нашого власного тіла ми будемо

використовувати в ролі ключа до сутності кожного явища в природі. Усі об'єкти, які не є наше власне тіло і тому надані нашій свідомості не двоїсто, а лише як уявлення, ми будемо розглядати за аналогією з тілом і визнаємо тому, що як вони, з одного боку, подібно до тіла, є уявлення і в цьому абсолютно однорідні з ним, так і, з іншого боку, якщо усунути їх буття в ролі уявлень суб'єкта, то отриманий залишок за своєю внутрішньою суттю має бути тим самим, що ми в собі називаємо *волею*.

Хто завдяки всім цим міркуванням оволодів також *in abstracto* тобто ясно й твердо, тим пізнанням, що *in concrete* є у кожного безпосередньо, тобто у вигляді почуття, хто оволодів пізнанням того, що внутрішня сутність його власного явища, яке в ролі уявлення виступає перед ним як у його діях, так і в їхньому перебуваючому субстраті, його власному тілі, що ця сутність є його воля і що вона становить найбезпосередніше у його свідомості, але як така не ввійшла цілковито у форму уявлення, де об'єкт і суб'єкт протистоять один одному, а сповіщає про себе безпосереднім чином, без вповні ясного розрізнення суб'єкта і об'єкта, і до того ж відкривається самому індивіду не в цілому, а лише у своїх окремих актах – хто, кажу я, прийшов разом зі мною до цього переконання, для того воно саме по собі зробиться ключем до пізнання внутрішньої сутності всієї природи, якщо він перенесе його й на всі ті явища, які надані йому не в безпосередньому пізнанні поряд з непрямим (як його власне явище), а лише в останньому, тобто однобічно, в ролі самого уявлення. Не лише в явищах, вповні подібними до його власних, в людях і тваринах, визнає він в ролі їх внутрішньої сутності все ту ж волю, але подальше міркування приведе його до того, що й та сила, що рушить і живить рослину, і та сила, що утворює кристал, і та, що спрямовує магніт на північ, і та, що зустрічає його ударом при зіткненні різнорідних металів, і та, що в спорідненості матеріальних речовин проявляється як відштовхування і притягання, розділення і з'єднання і, нарешті, як тяжіння, настільки могутнє у всій матерії, яке тягне за собою камінь до землі і землю до сонця, – все це буде визнано ним різним лише в явищі, а у своїй внутрішній сутності тотожним з тим самим, що йому безпосередньо відомо настільки інтимно і краще за усе інше і що в найбільш ясному своєму виявленні називається *волею*. Тільки через міркування ми і не зупиняємося більше на явищі, а переходимо до речі в собі. Явище означає уявлення і нічого більше: усяке уявлення, якого б роду воно не було, усякий *об'єкт* є *явище*. Але *річ у собі* – це лише воля, і як така вона є зовсім не уявлення, а щось *toto genere* від нього відмінне: те, проявом чого, видимістю, *об'єктністю* виступає будь-яке уявлення, будь-який об'єкт. Вона – власне серцевина, ядро всього часткового, як і цілого; вона проявляється в кожній сліпо діючій силі природи, але вона ж виявляється і в обдуманій діяльності людини: велика різниця між ними стосується тільки ступеня прояву, проте не сутності того, що проявляється.

... Пізнання тотожного в різних явищах і різного в схожих і слугує, як часто зауважує Платон, умовою філософії. Але до цієї пори тотожність сутності кожної прагнучої і діючої сили в природі з *волею* не було пізнане, і тому багатоманітні явища, що являють собою лише різні види того самого роду, не

вважалися такими, а розглядалися як гетерогенні: ось чому і не могло бути слова для позначення поняття роду. Тому я називаю увесь рід за найвидатнішим з його видів, пізнання якого, найбільш нам близьке і безпосереднє, веде до непрямого пізнання всіх інших. Таким чином, у полоні безвихідного непорозуміння опинився б той, хто не зміг би виконати необхідного тут розширення поняття і під словом *воля* мав на би увазі завжди лише один так до цієї пори іменованій вид, тобто волю, яка супроводжується пізнанням і виявляється лише через мотиви, і навіть через лише абстрактні мотиви, тобто під керівництвом розуму; між тим, як уже говорилося, це лише найясніший прояв волі. Безпосередньо відому нам внутрішню сутність саме цього прояву ми повинні подумки виділити і перенести її потім на всі більш слабкі, менш виразні прояви тієї ж сутності, і цим ми виконаємо потрібне розширення поняття волі.

... Безґрунтовність волі дійсно пізнали там, де вона проявляється найбільш очевидно, як воля людини, яку і назвали вільною, незалежною. Але при цьому через безґрунтовність самої волі прогледіли ту необхідність, якій всюди підпорядковані її явища, і проголосили вільними вчинки, чого насправді немає, оскільки будь-яка окрема дія з суворою необхідністю впливає з впливу мотиву на характер. Будь-яка необхідність – це, як уже сказано, відношення наслідку до підстави і більш рішуче нічого. Закон підстави – загальна форма всіх явищ, і у своїй діяльності людина, як і будь-яке інше явище, має йому підкорятися. Але оскільки у самосвідомості воля пізнається безпосередньо і в собі, то в цій свідомості закладено й усвідомлення свободи. Однак при цьому випускається з виду, що індивід, особистість – це не воля як річ у собі, але вже *явище* волі, і як така особистість вже детермінована і прийняла форму явища – закон підстави. Звідси впливає той дивовижний факт, що кожен а рїогі вважає себе абсолютно вільним, навіть у своїх окремих вчинках, і гадає, ніби він у будь-який момент може обрати інший життєвий шлях, тобто зробитися іншим. Але а posteriori, на досвіді, він переконується на свій подив, що він не вільний, а підпорядкований необхідності, що, незважаючи на всі свої рішення і роздуми, він не змінює своєї діяльності і від початку до кінця життя мусить виявляти той самий характер, якого не схвалює сам, ніби грати до кінця одного разу прийняту на себе роль...

До цієї пори явищами волі вважали тільки ті зміни, які не мають іншої основи, крім мотиву, тобто уявлення, тому волю приписували в природі одній лише людині і принаймні тваринам, бо пізнання, уявлення, як я вже згадав в іншому місці, – це, звичайно, справжній і винятковий характер тваринності. Але те, що воля діє і там, де нею не керує пізнання, це найкраще показують інстинкт і художні пориви тварин.

Те, що останні володіють уявленнями й пізнанням, тут не береться до розрахунку, бо мета, до якої вони наближаються так, ніби вона була свідомим мотивом, залишається їм зовсім невідомою; їхні вчинки відбуваються не за мотивами, не керуються уявленням, із цього насамперед і ясніше за все видно, що воля діє і без усякого пізнання. Однорічна пташка не має уявлення про яйця, для яких вона мостить гніздо, а молодий павук – про здобич, для якої він тче

свою павутину; мурашиний лев не має уявлення про мурашку, якій він уперше рие ямку; личинка жука-оленя, коли їй належить стати жуком-самцем, прогризає в дереві отвір, де відбудеться її перетворення, удвічі більшу, ніж якби їй треба було обернутися на самку: вона робить це в першому випадку для того, щоб приготувати місце для рогів, про які вона не має ще жодного уявлення. Очевидно, що в таких діях цих тварин, як і в інших, виявляється воля, але діяльність її сліпа і хоча, супроводжується пізнанням, але не керується ним. Щойно ми переконаємось, що уявлення в ролі мотиву не є необхідною й важливою умовою для діяльності волі, нам стане легше розпізнавати її дію і в таких випадках, де воно менш очевидне: наприклад, будиночок равлика ми не будемо вважати продуктом чужої йому, але керованої пізнанням волі, як не вважаємо будинок, який ми будуємо самі, результатом чужої іншої, а не нашої власної волі; ні, і в тому, і в іншому житті ми визнаємо творіння об'єктивованої в обох явищах волі, яка в нас діє за мотивами, у равлику ж ще сліпо, як спрямований назовні будівельний інстинкт. Та й у нас самих та ж воля багатоманітно діє сліпо: в усіх функціях нашого тіла, не керованих пізнанням, в усіх його тваринних і рослинних процесах, травленні, кровообігу, виділеннях, зростанні, відтворенні. Не лише дії тіла, але й воно саме, як показано вище, цілковито є проявом волі, об'єктивована воля, конкретна воля; тому все, що відбувається в ньому, має здійснюватися волею, хоча в даному випадку вона не керується пізнанням і, діючи сліпо, визначається не мотивами, а причинами, які в цьому випадку називаються *подразниками*...

Нам залишається зробити ще тільки останній крок – докласти нашу точку зору і до всіх сил, що діють в природі за загальними, незмінними законами, згідно з якими відбуваються рухи всіх тих тіл, що, абсолютно не маючи органів, не володіють сприйнятливістю – для подразників і пізнанням – для мотивів. Таким чином, ключ до розуміння внутрішньої сутності речей, який могло нам дати тільки безпосереднє пізнання нашого власного єства, ми повинні докласти тепер і до цих найбільш далеких від нас явищ неорганічного світу. І ось, коли ми спрямовуємо на них допитливий погляд, коли ми бачимо потужний, нестримний потяг вод до глибини, сталість, з якою магніт незмінно повертається на північ, тяжіння, з яким лине до нього залізо, напруга, з якою полюси електрики прагнуть до возз'єднання і яка, як і напруженість людських бажань, зростає від перешкод: коли ми бачимо, як швидко і несподівано осідає кристал, утворюючись з такою правильністю, яка, очевидно, являє собою лише застиглу та фіксовану, але рішучу і точно визначену спрямованість за різними напрямками, коли ми помічаємо вибір, з яким тіла, отримавши свободу в стані рідини і позбувшись кайданів застиглості, шукають і біжать один одного, сполучаються і розлучаються; коли, нарешті, ми безпосередньо відчуваємо, як тяжкість, прагненню якої до земної маси перешкоджає наше тіло, безперервно тисне і гнітить його, охоплена своїм єдиним поривом, – то нам не треба напружувати своєї уяви, щоб навіть у такому віддаленні розпізнати нашу власну сутність, саме те, що в нас, при світлі пізнання, переслідує свої цілі, а тут у найслабших своїх проявах прагне лише сліпо, глухо, односторонньо й незмінно, але, будучи, проте, скрізь тим самим, – подібно до того, як і перше

мерехтіння ранішньої зорі ділить із променями яскравого полудня назву сонячного світла – повинно й тут, як і там, мати ім'я *волі*, що означає буття в собі кожної речі у світі і всеєдине зерно кожного явища.

Несхожість же і, на перший погляд, навіть повна відмінність між явищами неорганічної природи і волею, яку ми усвідомлюємо як внутрішнє начало нашого ества, виникає головню із контрасту між цілком певною закономірністю в одній області явищ і позірною довільністю в іншій. Бо в людині потужно виступає індивідуальність: у кожного свій особливий характер, тому один і той самий мотив не спричиняє однакового впливу на всіх, і тисячі побічних умов, що мають місце в широкій послідовній сфері даного індивіда, але невідомі іншим, видозмінюють дію цього мотиву, так що на підставі одного його не можна заздалегідь визначити вчинку, бо відсутній інший фактор – точне знайомство з індивідуальним характером і супроводжуваним його пізнанням. Навпаки, явища сил природи виявляють у цьому відношенні іншу крайність: вони відбуваються за загальними законами, без відхилень, без індивідуальності, за явних обставин, заздалегідь піддаються найточнішому визначенню, і та сама сила природи виражається в мільйонах своїх проявів абсолютно однаково.

Світ як воля і уявлення (1819)

Ф. Ніцше

Припустимо, що, крім нашого світу прагнень і пристрастей немає нічого іншого реально «даного» і ми не можемо опуститися чи піднятися до жодної іншої «реальності», окрім реальності наших інстинктів, бо мислення – це тільки взаємовідносини цих інстинктів; так-от, хіба не можна спробувати запитати: чи не *досить* цього «даного», щоб на основі того, що схоже на нього, зрозуміти й так званий механістичний (чи «матеріальний») світ? Я маю на увазі зрозуміти не як облуду, не як «ілюзію», чи «уявлення» (в розумінні Берклі і Шопенгауера), а як те, що має однаковий із нашими афектами ступінь реальності, – як примітивнішу форму світу афектів, де все ще інтегроване в могутню єдність і тільки потім унаслідок органічного процесу відгалужується і формується (і, зрозуміло, розніжується і слабшає) як своєрідне життя інстинктів, у якому всі органічні функції синтетично поєднані з саморегулюванням, асиміляцією, живленням, виділенням, обміном речовин, – формується як праформа життя? Зрештою, вдатися до такої спроби не те що можна, – цього вимагає сумління *методу*. Не слід припускати існування кількох різновидів каузальності, доки ми доведемо аж до найдальших меж (до безглуздя, з дозволу мовити) спробу обійтися одним різновидом, – оце і є мораль методу, від якого нині не сміють відхилитися; вона впливає «з його визначення», як сказав би математик. Питання кінець кінцем полягає в тому, чи визнаємо ми, що воля справді *діє*, чи віримо ми в каузальність волі; якщо так, а, по суті, така наша думка буде вірою в саму каузальність, – то ми *зобов'язані* спробувати гіпотетично визнати каузальність волі за єдину причинність. «Воля», природна річ, може діяти тільки на «волю», а не на «матерію» (не на нерви, наприклад): одне слово, *слід* обміркувати гіпотезу, чи часом не всюди, де ми визначаємо «дії», воля діє на волю, і чи часом не всі механічні явища,

оскільки в них діє якась сила, теж засвідчують вияви сили волі, відбуваються під впливом волі. Нарешті припустімо, що всю сукупність життя інстинктів вдалося б пояснити як формування і розгалуження основного різновиду волі, а саме: жадання влади, як стверджую я. Припустімо, що вдалося б звести всі органічні функції до цього жадання влади і знайти в ньому ще й розв'язок проблеми розмноження і живлення (це *одна* проблема), – тоді ми завдяки цьому здобули б собі право визначати *всі* сили, які діють лише як... *жадання влади*. Тоді й бачений зсередини світ, визначений і означений залежно від його «збагненого характеру», мав би бути не чим іншим, як «жаданням влади»...

На світ з'являється нова порода філософів, і я відважусь охрестити їх не позбавленим небезпек ім'ям. Наскільки я їх розгадую, наскільки вони дозволяють себе розгадати, – бо їм притаманно десь у чомусь *хотіти* бути загадкою, – цим філософам дуже кортіло б мати право, а може, й сваволлю, називатися *спокусниками*. А втім, і сама ця назва – тільки спроба і, коли хочете, спокуса...

Чи справді ці прийдешні філософи – нові прихильники «істини»? Досить імовірно, бо всі дотеперішні філософи любили свої істини. Але вони, певна річ, не стануть догматиками, їхня гордість і їхній смак *мусять* спротивитися тому, щоб їхня істина була б водночас істиною для кожного, – а саме це й досі потаємне прагнення і прихований намір усіх догматичних поривань. «Моє судження – це моє судження, і далеко не кожен має на нього право», – скаже, мабуть, такий філософ майбутнього. Отже, *слід* позбутися поганого смаку: бажати однодумства з багатьма. «Благо» перестає бути благом, коли про нього просторікує твій ближній. І звідки взагалі може взятися «спільне благо»? У самих цих словах закладена суперечність: призначене для загалу завжди має невисоку вартість. Зрештою, *має* бути так, як є і як було завжди: великі речі дістаються великим людям, безодні – глибоким, лагідність та огида – чутливим і, загалом і коротко, все рідкісне – рідкісним...

Чи слід мені після всього ще й додавати, що й вони, ці філософи майбутнього, матимуть вільний, *дуже* вільний дух, але, крім того, будуть, безперечно, не тільки вільнодумцями, а чимсь більшим, вищим і радикально іншим, що його неможливо буде ні проминути увагою, ні сплутати з чимось? Та, кажучи ці слова, я відчуваю, – як щодо них, так і щодо нас, їхніх герольдів і предтеч, наділених вільним духом! – обов'язок відігнати від усіх нас давній, дурний забобон і непорозуміння, що надто довго непроглядним туманом окутують уявлення про «вільний дух»... З відкритими очима й сумлінням ми заповзялися з'ясувати, де і як дотепер найбуйніше зростала така рослина, як «людина». Гадаємо, що це завжди ставалося за несприятливих обставин, коли небезпека її становища незмірно збільшувалася, сила її винахідливості та мімікрії (її «дух») унаслідок тривалого гноблення і примусу розвивалася до витонченості й відваги, а її прагнення жити підносилося до абсолютного жадання влади. Ми гадаємо, що суворість, насильство, рабство, небезпека в завулку й у серці, потайливість, стоїцизм, лукавство спокусника і всіляка чортівня, все лихе, жахливе, тиранічне, хижє й зміїне в людині не менш сприяє піднесенню виду «людина», як і все протилежне. Але всього сказаного замало,

якщо сказано лише це, бо ми, принаймні нашою мовою і мовчанням, перебуваємо тут, на *іншому* краї всієї сучасної ідеології і стадних поривань: можливо, ми їхні антиподи? Що дивного в тому, що ми, «вільні духом», не найспілковитіші духом, що ми не завжди бажаємо виказувати, *від чого* може звільнитися дух і *куди* його тоді може занести? І що означає небезпечна формула «по той бік добра і зла», якою ми принаймні забезпечуємо, щоб нас не переплутали з кимось: ми трохи інші, ніж «*libres penseurs*», «*liberi pensatori*», «вільнодумці» і як там ще люблять називати себе ці славні адвокати «сучасних ідей»... Ми повнилися злоби до принад залежності, прихованих у почестях, грошах, посадах, чи в спалахах почуттів; були вдячні навіть лихові й багатій на несподіванки хворобі, бо вони завжди звільняють нас від якогось правила і його «упередженості», вдячні Богові, дияволу, вівці і хробакові всередині нас; наша цікавість була справжнім пороком, жага досліджень – жорстокістю, наші пальці не вагалися хапати невловне, зуби і шлунки найнестравніше, ми були готові до всілякого ремесла, що вимагає гострого розуму й пильного відчуття, готові на будь-який ризик завдяки надміру «свободи волі»... – ось які ми люди, ми, наділені вільним духом! І можливо, *ви*, прийдешні, також децю маєте від цього? Ви, *нові* філософи?

По той бік добра і зла (1886)

Перелік використаних першоджерел

- Антонович М.А. О гегелевской философии. *Мир философии. Книга для чтения. [в 2-х ч.] / Сост. Гуревич П.С., Столяров В.И.* Москва: Политиздат, 1991. Т.1. С. 82–86.
- Кульчицький О. Основи філософії і філософічних наук / Упоряд. і наук. ред. А.Карась. Мюнхен-Львів: Укр. Вільний ун-т, 1995. 164 с.с. 24–35.
- Шанкарачрьє Самопознание / Шри Шанкарачарья; [пер. с санскрита А.Я. Сыркина] *Антология мировой философии: [в 4-х т.] / АН СССР. Ин-т философии.* Москва: Мысль, 1969 – 1972 Т. 1. Ч. 1. 1969. С. 158–164., с. 158–152.
- Лао-цзи. Дао де цзин. *Читанка з історії філософія: [у 6-ти кн.] / Під. ред. Г.І. Волинки.* Київ: Довіра, 1992. Кн. 1. С. 55–62. с. 56, 57–61
- Аристотель Метафизика. *Аристотель. Сочинения в 4-х т.: [пер. с древнегреч.] / Аристотель.* Москва : Мысль 1976 – 1981. Т. 1. 1976. С. 63–367. с. 71–78.
- Ницше Ф. О философах *Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни. Сумерки кумиров, или как философствовать молотом. О философах / Ф. Ницше; [пер. с нем.].* Минск: Харвест, Москва: «Изд-во АСТ», 2000. С. 223 – 354., с. 345–353
- Платон. Держава; [пер. з давньогрець. Д. Коваль.] Київ: Основи, 2000. 355 с., с. 204– 205, 209–212.
- Аристотель Вторая аналитика *Аристотель. Сочинения в 4-х т.: [пер. с древнегреч.].* Москва : Мысль 1976 – 1981. Т. 2. 1978. С. 255 – 346., с. 289, 304, 309.
- Абеляр П. Возражение некоему невежде в области диалектики; [пер. с лат. С.С. Аверинцева] *Антология мировой философии: [в 4-х т.] / АН СССР. Ин-т философии.* Москва: Мысль, 1969 – 1972 Т. 1. Ч 2. 1969. С. 800–803.
- Бэкон Р. Большое сочинение; [пер. с англ. А.Х. Горфункеля] *Антология мировой философии: [в 4-х т.] / АН СССР. Ин-т философии.* Москва: Мысль, 1969 – 1972 Т. 1. Ч 2. 1969. С. 865–872.
- Піко делла Мірандола Дж. Промова про гідність людини; [пер. з лат. Н.Назаров / Ред. Р. Паранька]. *Всесвіт.* 2013. № 11–12. С. 42–64., с. 44–47.
- Мак'явеллі Н. Державець. Мак'явеллі Н. Флорентійські хроніки; Державець; [пер. з іт. А. Перепаді]. Харків: Фолю, 2007. С. 415–487., с. 463–465.
- Макьявелли Н. Рассуждения о первой декаде Тита Ливия; [пер. с ит. М.А. Юсима]. *Сочинения исторические политические. Сочинения художественные. Письма; [сб.].* Москва: НФ «Пушкинская библиотека», ООО «Изд-во АСТ», 2004. С. 136–458., с. 357–358, 390–392.
- Декарт Р. Метафізичні розмисли; [пер. з фр. З. Борисюк, О. Жупанського]. Київ: Юніверс, 2000. С. 7–278., с. 23–25, 27–30.
- Локк Дж. Опыт о человеческом разумении. *Локк Дж. Сочинения в 3 тт.: [пер. с англ.].* Москва : Мысль, 1985. Т. 1. 1985. С. 78–582., с. 95–97, 103, 461–463.
- Локк Дж. Опыт о человеческом разумении. *Локк Дж. Сочинения в 3 тт.: [пер. с англ.].* Москва : Мысль, 1985. Т. 2. 1985. С. 3–201., с. 109–115.

- Беркли Дж. Трактат о принципах человеческого знания. *Беркли Дж. Сочинения / Сост., общ. ред. и вступ. ст. И.С. Нарского*. Москва: Мысль, 1978. С. 149–248., с. 171–175, 177–181, 183–187.
- Гольбах П.А. Система природы; [пер. с фр. П.С. Юшкевича]. *Гольбах П.А. Избранные произведения в двух томах / Под общ. ред. и вступ. ст. Х.Н. Момджяна*. Москва: Соцекгиз, 1963. –Т.1. С. 53–686., с. 208–210, 214–219, 222, 226–227.
- Кант И. Критика чистого разума; [пер. з нім. та приміт. І. Бурковського]. Київ: Юніверс, 2000. – С. 15–482., с. 16–17, 26, 31–32, 33–34, 35–36, 39–46, 48, 50–51, 52–53.
- Кант И. Основы метафизики нравственности. *И. Кант. Соч. в 6 т. : [пер. с нем.Н. Лосского; ред.Ц.Г. Арзаканьяна, М.И. Иткина, Т.И. Ойзермана]*. Москва : Мысль. 1963 – 1966. Т. 4. Ч.1. 1965. С. 219–310., с. 224–225, 249, 251–252, 254, 257–258, 260, 266, 269–270, 272, 274–275.
- Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. *Шопенгауэр А. Собрание сочинений: В 6 т. : [пер. с нем.]*; *Общ. ред. и сост. А. Чанышева*. Москва: ТЕРРА–Книжный клуб; Республика 1999–2001. Т.1. 1999. С. 4–349., с. 18–19, 98–99, 102–103, 106–107, 108–111, 112–114, 120.
- Ніцше Ф. По той бік добра і зла. *Ніцше Ф. По той бік добра і зла. Генеалогія моралі; [пер. з нім. А. Онишко]*. Львів: Літопис, 2002. С. 5–184., с. 39–41, 44–46.

Додаткова література

- Августин Блаженный. Об истинной религии. Теологический трактат. Минск: Харвест, 1999. 1600 с.
- Ансельм Кентерберийский. Монологион. Прослогион. *Сочинения*; [пер. с лат.]. Москва: Канон, 1995. С. 32–165.
- Аристотель Метафизика. *Аристотель. Сочинения в 4-х т.: [пер. с древнегреч.]*. Москва: Мысль, 1976–1981. Т. 1. 1976. С. 63–367.
- Аристотель. Никомахова этика. *Аристотель. Сочинения в 4-х т.: [пер. с древнегреч.]*. Москва: Мысль, 1976–1981. Т. 4. 1984. С. 54–77.
- Аристотель Політика; [пер. з давньогрець. О. Кислюка]. Київ: Основи, 2005. 239 с.
- Бозцій. Утешение Философией. *Бозцій. “Утешение Философией” и другие трактаты / [Ин-т философии АН СССР; отв. ред., сост. и авт. ст. Г.Г. Майоров]*. Москва: Наука, 1990. С. 250-273.
- Бл. Августин Энхиридион или о вере, надежде и любви; [пер. с лат.]. Киев : Уцимм-Пресс-Иса, 1996.
- Блаженный Иоанн Дуне Скот. Избранное; [пер. с лат.] / Сост. и ред. Г.Г. Майорова. Москва: Изд-во Францисканцев, 2001. 584 с.
- Бруно Дж. Философские диалоги: О Причине, Начале и Едином; О бесконечности, вселенной и мирах; [пер. с ит.] / Под. ред. М.А. Дынника. Москва: Алетейя, Новый Акрополь, 2000. 512 с.
- Бруно Дж. Диалоги / Пер. с итальянского под ред. М.А. Дынника. Москва: Госполитиздат 1949. 552 с.
- Бурдах К. *Реформация. Ренессанс. Гуманизм; [пер. с нем.М.И. Левина]*. Москва: РОССПЭН, 2004. 208 с.
- Бэкон Ф. О достоинстве и преумножении наук. *Бэкон Ф. Сочинения в 2 т.: [пер. с лат.]*. Москва: Мысль, 1977. Т. 1. С. 81–522.
- Бэкон Ф. Новый Органон. *Бэкон Ф. Сочинения в 2 т.: [пер. с лат.]*. Москва: Мысль, 1977. Т. 2. С. 5–214.
- Валла Л. О свободе воли. *Валла Л. Об истинном и ложном благе; О свободе воли; [пер. с лат.]*. Москва: Наука, 1989. С. 267–290.
- Василій Великий. Морально-аскетичні твори; [пер. з давньогрець.]. Львів: Свічадо, 2007. 380 с.
- Вольтер. Метафизический трактат. *Вольтер. Философские сочинения; [пер. с фр.]*. Москва: Наука, 1988. С. 227–274.
- Вольтер. Философский словарь. *Вольтер. Философские сочинения; [пер. с фр.]*. Москва: Наука, 1988. С. 620–716.
- Гвиччардини Ф. Заметки о делах политических и гражданских; [пер. С.М. Фельдштейна]. *Гвиччардини Ф. Сочинения / Под ред. А.К. Дживилегова*. Москва: АCADEMIA, 1934. С. 107–230.
- Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии: [в 3-х кн.]; [пер. с нем.]. Санкт-Петербург: Наука, 1993 – 1994.

- Гегель. Г. В.Ф. Феноменологія духу; [пер. з нім. П. Таращук]. Київ: Основи, 2004. 549 с.
- Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. В 3-х тт.: [пер. с нем. / отв. ред. Е. П. Ситковский]. Москва: Мысль. 1974–1977.
- Гельвецій К.А. Про людину, її розумові здібності та її виховання; [пер. з фр. В. Підмогильного]. Київ: Основи, 1994. 416 с.
- Геракліт Про природу. *Тихолаз А.Г. Геракліт*. Київ: Абріс, 1995. С.41–131.
- Гоббс Т. Левіафан, або Суть, будова і повноваження держави церковної та цивільної; [пер. з англ.]. Київ: Дух і Літера, 2000. 606 с.
- Гоббс Т. Основ философии Ч. 1 О теле. *Гоббс Т. Сочинения в 2 т.: [пер. с нем. и лат.]*. Москва: Мысль, 1989–1991. Т. 1. 1989. С. 66 – 218.
- Гоббс Т. Человеческая природа. *Гоббс Т. Сочинения в 2 т.: [пер. с нем. и лат.]*. Москва: Мысль, 1989–1991. Т. 1. 1989. С. 507–573.
- Григорий Нисский. Об устройении человека; [пер. с греч. В.М. Лурье]. Санкт-Петербург: Аxiома, 1995. 176 с.
- Роберт Гроссетест: Сочинения; [пер. с лат.]. Москва: Едиториал УРСС, 2003. 328 с.
- Г'юм Д. Трактат про людську природу; [пер. з англ.]. Київ: Всесвіт, 2003. 552 с.
- Данте Алигьери Божественна комедія; [пер. з іт.]. Харків: Фоліо, 2001. 608 с.
- Декарт Р. Первоначала философии. *Декарт Р. Сочинения в 2 т.: [пер. с лат. и франц.]*. Москва: Мысль 1989 – 1994. Т. 1. 1989. С. 297 – 422.
- Декарт Р. Размышления о первой философии. *Декарт Р. Сочинения в 2 т.: [пер. с лат. и франц.]*. Москва: Мысль, 1989–1994. Т. 2. 1994. С. 3–72.
- Декарт Р. Міркування про метод; [пер. з фр. В. Андрушка]. Київ: Тандем, 2001. 104 с.
- Дидро Д. Сочинения: В 2-х т.; [пер. с фр.]. Москва: Мысль, 1986–1991. Т1. 1986. С. 164–187, 333–379, 444–450.
- Еразм Роттердамський Похвала Глупоті; [пер. з лат. В. Литвинова] Київ: Основи, 1993. 320 с.
- Изумрудная скрижаль: Тайное слова Гермеса Трисмегиста. *Высокий герметизм; [пер. с древнегреч. и лат. / науч. ред. Р.В. Светлова]*. Санкт-Петербург: Азбука; Петербургское востоковедение, 2001. С. 24–26.
- Кампанелла Т. Город Солнца. О наилучшем государстве. Из сонетов Кампанеллы; [пер. с лат.]. / Под общей ред. и со вступ. статьей В.П. Волгина. Москва-Ленинград: АН СССР, 1954. 228 с.
- Кант І. Прологомени до кожної майбутньої метафізики, яка може постати як наука; [пер. з нім.]. Харків: Фоліо, 2018. 288 с.
- Климент Александрийский. Строматы. Т. 1–3. Пер. с древнегр. Е.В. Афонасина. Санкт-Петербург: Изд-во Олега Абышко, 2003.
- Когда Ану сотворил небо. Литература древней Месопотамии. Пер. В. Афанасьевой, И. Дьяконова, В. Шилейко и др. М: Алетейя, 2000. 456 с.
- Кондильяк Э. Бонно де. Сочинения: В 3 т.; [пер. с фр.]. М., 1980-1983.
- Кондорсэ Ж.А. Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума; [пер. с фр. И.А. Шапиро]. Москва: Госоцэкгиз, 1936. 256 с.
- Кьеркегор С.* Страх и трепет; [пер. с дат.]. М: Республика, 1993. 383 с.

- Кьеркегор С.* Или – или: Фрагмент из жизни; [пер. с дат.]. Санкт-Петербург: РХГА, Амфора, 2011. 829 с.
- Ламетри Ж.О. Сочинения; [пер. с фр.]. Москва: Мысль, 1983. 511 с.
- Леонардо да Винчи Избранные произведения : в 2 т. / пер. с ит. под ред. А.К. Дживелегова, А. М. Эфроса. Москва: Изд-во Студии Артемия Лебедева, 2010.
- Лок Дж. Два трактата про вярдування; [пер. з англ.]. Київ: Основи, 2001. 265 с.
- Лукреций Кар. О природе вещей; [пер. с лат. Ф. Петровского]. Москва: Худ. литература, 1937. 288 с.
- Лурье С. Я. Демокрит: тексты, перевод, исследования. Ленинград: Наука, 1970. 662 с.
- Мандевиль Б. Басня о пчелах; [пер. с англ. Е.С. Лагутина] / Общ. ред. и вступ. ст. Б.В. Мееровского. Москва: Мысль, 1974. С. 43–355.
- Марк Аврелий Наедине с собой. Размышления; [пер. с древнегреч.]. Киев–Черкасы: Collegium Artium Ing, Ltd РИЦ «Реал», 1993. 147 с.
- Маркс К. Тезисы о Фейербахе. *К. Маркс, Ф. Энгельс Сочинения в 50 т. – [2-изд.]*. Москва: Политиздат, 1954-1980. Т. 3. 1955. С. 1–4.
- Мартин Лютер 95 тезисов; [пер. с нем.]. *Мартин Лютер. 95 тезисов / Сост., вступ. ст., примеч. и коммент. И. Фокина*. Санкт-Петербург: Роза мира, 2002. С. 3–16.
- Мелье Ж. Завещание: в 3 томах; [пер. с фр.]. Москва: Изд-во АН СССР, 1954.
- Монтень М. Опыты: в 3-х кн. / М. Монтень; [пер. Ф.А.Коган–Бернштейн / АН СССР, подгот. изд. А.С. Бобовича и А.А. Смирнова]. Москва-Ленинград: Изд-во АН СССР, 1954–1960.
- Монтескье Ш. Избранные произведения; [пер. с фр.]. Москва: Госполитиздат, 1955. 803 с.
- Мор Т. Утопия; [пер. с лат.]. Москва, 1978. 417 с.
- Николай Кузанский Об ученом незнании. *Кузанский Н. Сочинения в 2 т.: [пер. с нем.]*. Москва : Мысль. 1979 – 1980. Т. 1. 1979. С. 47–184.
- Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. Ницше Ф. Сочинения в 2-х т.: [пер. с нем.]. Москва : Мысль, 1990. Т. 2. 1990. С. 238–406.
- Ницше Ф. Шопенгауэр как воспитатель; [пер. с нем.]. *Избранные произведения*. Москва: Просвещение, 1993. С. 22–121.
- Ніцше Ф. Так казав Заратустра: Книжка для всіх і ні для кого. Жадання влади; [пер. з нім. А. Онишка, П. Таращука]. Київ: Основи, 1993. 415 с.
- Оккам Уильям. Избранное; [пер. с лат. А.А.Апполонова и М.А.Гарнцева]. Москва: Едиториал УРСС, 2002. 272 с.
- Петр Дамиани О божественном всемогуществе; [пер. И.В. Купреевой]. *Ансельм Кентерберийский. Сочинения*. Москва, 1995. С. 356–394.
- Платон. Діалоги; [пер. з давньогрець. О. Кислюка]. Харків: Фоліо, 2008. 349 с.
- Платон. Менон. *Платон. Собрание сочинений в 4 томах: [пер. с древнегреч.]*. Москва: Мысль, 1990–1994. Т. 1. 1990. С. 575-612.
- Плотин Эннеады; [пер. с древнегреч.] /Сост. и отв. ред. С.И. Еремеев. Киев: УЦИММ-ПРЕСС, 1995. 393 с.

- Помпонации П. Трактаты о бессмертии души. О причинах естественных явлений, или О чародействе / Пер., вступ. ст. и примеч. АХ. Горфункеля. Москва: Гл. ред. АОН при ЦК, 1990. 312 с.
- Прокл Платоновская теология: [пер. с древнегреч. Л.Ю. Лукомского]. Санкт-Петербург: РХГИ, 2001. 624 с.
- Прокл. Элементы физики; [пер. с древнегреч. С.В. Месяц]. *Философия природы в античности и в средние века / Общ. ред. П.П. Гайденко, В.В. Петров.* Москва: Прогресс-Традиция, 2000. 290–323.
- Памятники византийской литературы IX–XIV веков; [пер. с древнегреч.]. Москва: Наука, 1969. 356 с.
- Дионисий Ареопагит Корпус сочинений с приложением толкований преп. Максима Исповедника; [пер. с древнегреч.]. Санкт-Петербург: Изд-во Олега Абышко, 2006. 463 с.
- Руссо Ж.-Ж. Про суспільну угоду, або принципи політичного права; [пер. з фр.]. Київ: Port-Royal, 2001. 349 с.
- Руссо Ж.-Ж. Трактаты; [пер. с фр.]. Москва: Наука, 1969. 704 с.
- Секст Эмпирик. Две книги против логики; [пер. с древнегреч.]. *Секст Эмпирик. Сочинения в 2 т. / Общ. ред. А.Ф. Лосева.* Москва: Мысль, 1975–1976. Т. 1. 1975. С. 61–243.
- Секст Эмпирик. Три книги пирроновых положений; [пер. с древнегреч.]. *Секст Эмпирик. Сочинения в 2 т. / Общ. ред. А.Ф. Лосева.* Москва: Мысль, 1975–1976. Т. 2. 1976. С. 207–380.
- Сенека Л.А. О счастливой жизни; [пер. с лат.]. *Римские стоики: Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий / Ред. В.В. Сапова.* Москва: Республика, 1995. С. 167–192.
- Смит А. Теория нравственных чувств; [пер. с англ.]. Москва: Республика, 1997. 351 с.
- Спиноза Б. Этика. *Сочинения: В 2 т. [пер. с лат.].* Санкт-Петербург: Наука, 1999. Т.1. С. 251–478.
- Сочинения итальянских гуманистов эпохи Возрождения (XV в.); [пер. с ит.] / Под ред. Л.М. Брагиной. Москва: Изд-во МГУ, 1985. 384 с.
- Сумерки богов / [сб.; пер.; сост. и общ. ред. А.А. Яковлева]. Москва: Политиздат, 1989. С. 3–143
- Тертуллиан Квинт Септимий Флорент. Избранные сочинения / пер. с лат., ред. и сост. А.А. Столярова. Москва: Прогресс, Кльтура, 1994. 448 с.
- Фейербах Л. Сочинения: В 2 т. [пер. с нем.]. Москва: Наука, 1995.
- Философия в «Энциклопедии» Дидро и Даламбера: [сб. ст.; пер. с фр.]. / ИФ РАН. Москва: Наука, 1994. 720 с.
- Фихте И.Г. Наукоучение в его общих чертах; [пер. с нем.]. *Фихте И.Г. Сочинения в 2-х т.* Санкт-Петербург: Мифрил, 1993. – Т.2. – С.771–789.
- Фома Аквинский. Сумма против язычников. Книги I, II / Пер. вст. ст. и комментарии Т.Ю. Бородай. Москва: Ин-т ФТИ св. Фомы, 2004.
- Фома Аквинский Сумма теологии. *Фома Аквинский Учение о душе: [пер. с лат. К. Бандуровского, М. Гейде].* Санкт-Петербург: Азбука-классика, 2004. С. 179–199.

- Цицерон М.Т. Тускуланские беседы; [пер. с лат. М. Гаспарова]. *Цицерон М.Т. Избранные сочинения*. Москва: Худож. лит., 1975. С. 207–357.
- Чаша Гермеса. Гуманистическая мысль эпохи Возрождения и герметическая традиция / Сост., автор вступ. статей и комментариев О.Ф. Кудрявцев. Москва: Юрист, 1996. 336 с.
- Шеллинг Ф.В.Й. О мировой душе. Введение к наброску системы натурфилософия. Система трансцендентального идеализма; [пер. с нем. М.И. Левиной]. *Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения в 2 т.* Москва: Мысль, 1989. Т.1. С. 89–488.
- Шюре Э. Пророки Возрождения / Э. Шюре; [пер. с фр. Е. Бергер]. Москва: Алетейя, 2001. 343 с.
- Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии; [пер. с нем.]. *К. Маркс, Ф. Энгельс Сочинения в 50 т. – [2- изд.]*. Москва: Политиздат, 1954-1980. Т. 21. 1961. С. 269–317.
- Энгельс Ф. Развитие социализма от утопии к науке; [пер. с нем.]. *К. Маркс, Ф. Энгельс Сочинения в 50 т. – [2- изд.]*. Москва: Политиздат, 1954-1980. Т. 19. 1961. С. 185–230.
- Юм Д. Исследование о человеческом познании. *Юм Д. Сочинения: В 2-х т.: [пер. с англ.]*. Москва : Мысль, 1996. – Т. 2.– С. 3-144.
- Юм Д. Трактат о человеческой природе. *Юм Д. Сочинения: В 2-х т.: [пер. с англ.]*. Москва : Мысль, 1996. – Т. 1. С. 53–655, с. 62–85.

- Аляев Г. Offendicula и Idola: совпадения и расхождения. *Sententiae*. 2009. №2. С. 3–15.
- Античное наследие в культуре Возрождения: [сб. ст.] / Ред. В.И. Рутенбург и др. Москва: Наука, 1984. 303 с.
- Аристотель і аристотелізм (круглий стіл). *Філософська думка*. 2016. №5. С. 6–26.
- Ассман Я. Египет: теология ранней цивилизации; [пер. с нем.]. Москва: Присцельс, 1999. 368 с.
- Асмус В.Ф. Античная философия; [уч. пос.]. Москва: Высш. школа, 1976. 544 с.
- Асмус В.Ф. Жан-Жак Руссо. Москва: Знание, 1962. 48 с.
- Асмус В.Ф. Платон. Москва: Мысль, 1975. 220 с.
- Ахманов А.С. Логическое учение Аристотеля. Москва: Едиториал УРСС., 2015. 312 с.
- Баскин М.П. Монтескье. Москва: Мысль, 1975. 165 с.
- Баткин А.М. Итальянское Возрождение: проблемы и люди. Москва: РГГУ, 1995. 448 с.
- Баумейстер А. Світло інтелекту й світло слави: метафізика пізнання у Томи Аквінського. *Sententiae*. 2010. №2. С. 3–41.
- Баумейстер А. Теорія субстанції у Аристотеля. *Sententiae*. 2010. №1. С. 3–62.
- Баумейстер А. Тома Аквінський: вступ до мислення. Бог, буття і пізнання. Київ: Дух і Літера, 2012. 408 с.

БерналДж. Наука в истории общества; [пер. с англ.]. Москва: Изд-во иностр. лит-ры, 1956. 735 с.

Библер, В. С. О Марксе – всерьез / В. С. Библер. *Полит. исследования*. 1996. № 1. С. 119–127.

Бобошко Н. Трансформація філософських поглядів Шеллінга. *Sententiae*. 2009. №2. С. 63–73.

Бокал Г.В. Проблема універсалій у філософії Ансельма Кентерберійського. *Вісник КНУ ім. Т. Шевченка. Сер. Філософія. Політологія*. 2013. №111. С. 10–14.

Васильева Т.В. Комментарии к курсу истории античной философии. [пос. для студ.]. Москва: Изд. Савин, 2002. 452 с.

Ж.-Ж. Руссо: Pro et Contra. Антология / Сост. Златопольская А.А. и др. Санкт-Петербург: Издво РХГА, 2005. 798 с.

Виндельбанд В. История древней философии; [пер. с нем, под ред. А.И. Введенского]. Киев: Тандем, 1995. – 368 с.

Виндельбанд В. История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками: [в 2-х т.]; [пер. с нем. под ред. А. Введенского]. Москва: ТЕРРА-книжный клуб; КАНОН-пресс-Ц, 2000. 640 с., 510 с.

Виндельбанд В. Философия XIX века. *Фауст и Заратустра* : [сб.; пер. з нем.]. Санкт-Петербург: Азбука, 2001. С. 31–70.

Вольф Р.П. О философии; [пер. с англ.]. М: Аспект Пресс, 1996. 415 с.

Вундт В. Введение в философию: [уч. пос.]; [под ред. А.Л. Субботина]. Москва: ЧеРо: Добросвет, 2001. 256 с.

Гаджиев В.В. Проблема соціального контракту в добу Просвітництва. *Вісник КНУ ім. Т. Шевченка. Сер. Філософія. Політологія*. 2014. №116. С. 18–21.

Гайденко П. Трагедия эстетизма. Опыт характеристики мировоззрения С. Кьеркегора. – [3-е изд.]. Москва: Изд-во ЛКИ, 2010. 248 с.

Генріх Д. Фіхтеве «Я»; [пер. з нім.]. *Sententiae*. 2014. №2. С. 12–24.

Голосовкер Я.Е. Логика мифа. Москва, Санкт-Петербург: Центр гуманитарных инициатив, 2010. 499 с.

Гончарук К.О. Середньовічний діалог: онтологія апофатики (Діонісій Ареопагіт і Йоган Екхарт). *Вісник КНУ ім. Т. Шевченка. Сер. Філософія. Політологія*. 2011. №105. С. 40–44.

Гречкосій Р.М. Концепт надлюдини у філософії Ф. Ніцше: самореалізація особистості. *Вісник КНУ ім. Т. Шевченка. Сер. Філософія. Політологія*. 2011. №105. С. 44–47.

Гуревич А. Я. Проблемы средневековой народной культуры. Москва: Искусство, 1991. 359 с.

Данто А. Ницше как философ; [пер. с англ.]. Москва: Идея-Пресс, 2001. 280 с.

Делёз Ж. Ницше и философия; [пер. с фр.]. Москва: Ад, 2003. 392 с.

Деревянко К. Лосевская критика немецкой философии. *Sententiae*. 2013. №1. С. 87–95.

Джемс У. Введение в философию. *Джемс У. Введение в философию; Рассел Б. Проблемы философии; [пер. с англ.] / Общ. ред. А.Ф. Грязнова.* Москва: Республика, 2000. С. 4–152.

Джентиле Дж. Введение в философию; [пер. с ит.]. Санкт-Петербург: Алетейя, 2000. 470 с.

Дильтей В. Воззрение на мир и исследование человека со времен Возрождения и Реформации; [пер. с нем.]. – [2-е изд.], Москва; Санкт-Петербург: «Центр гуманитарных инициатив», 2013. 464 с.

Дильтей В. Сущность философии; [пер. с нем.]. Москва: Интрада, 2001. 160 с.

Драч Г.В. Рождение античной философии и начало антропологической проблематики. Москва: Гардарики, 2003. 318 с.

Жильсон Э. Философия в средние века: От истоков патристики до конца XIV в. ; [пер. с фр.] Москва: Культурная революция, Республика, 2010. 678 с.

Жмудь Л. Наука, философия и религия в раннем пифагореизме. Санкт-Петербург: Алетейя, 1994. 377 с.

Загороднюк В.В. Возле истоков контраверсы рационализм–эмпиризм: Р. Декарт vs Дж. Локк. *Вісник КНУ ім. Т. Шевченка. Сер. Філософія. Політологія.* 2016. №2 (121). С. 15–20.

Зайцев А.И. Культурный переворот в Древней Греции VIII-V вв. до н.э. – [2-е изд.]. Санкт-Петербург: Филологический факультет, 2000. 320 с.

Зимовець Р. Дві концепції суспільного договору і специфіка правової моралі. *Філософська думка.* 2015. №1. С. 101–113.

Зубов В.П. Аристотель. Человек. Наука. Судьба наследия. Москва: Эдиториал УРСС, 2000. 368 с.

Зубов В.П. Развитие атомистических представлений до начала XIX в. Москва: Наука, 1965. 372 с.

Йегер В. Пайдейя. Воспитание античного грека: в 3-х томах; [пер. с нем.]. Москва: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 1997—2014. 1150 с.

Іващенко І. Трансцендентальний ідеал як онтологічне тло «Критики чистого розуму» І. Канта. *Sententiae.* 2008. №2. С. 11–19.

Історія європейської ментальності / За ред. П. Дінцельбахера / [пер. з нім.]. Львів: Літопис, 2004. 720 с.

Карсавин Л.П. Святые отцы и учителя церкви. Москва: МГУ, 1994. 178 с.

Кассирер Э. Избранное: Индивид и космос; [пер. с нем. А.Г. Гаджикурбанов, Д.О. Кузнецов и др.]. Москва: Ун-ская книга, 2000. 654 с.

Кауфман И. Этика и культура Нового времени. *Sententiae.* 2009. №2. С. 16–24.

Качмар С. Парадигмальні риси розв'язання проблеми співвідношення віри і знання у східнодонікейській патристиці. *Науковий вісник Чернівецького національного університету.* 2013. Вип. 666. С. 204–208.

Кессиди Ф.Х. Сократ. Ростов-на-дону: Феникс, 1999. 319 с.

Кобець Р. Виднокола «декадентського нігілізму». Пізній Ніцше. *Філософська думка.* 2015. №1. С. 90–100.

Компаниец Л. «Мистицизм» в измерениях средневековой культуры. *Науковий вісник Чернівецького національного університету*. 2013. Вип. 666. С. 172–175.

Коплстон Ф. История средневековой философии; [пер. с англ.]. Москва: ЗАО Центрполиграф, 1997. 494 с.

Коплстон Ф. История философии XX век : [науч.-поп. изд.; пер. с англ. П.А. Сафронова]. Москва: ЗАО Центрполиграф, 2002. 269 с.

Коплстон Ф. От Фихте до Ницше; [пер. с англ., вступ. ст. и примеч. В.В. Васильева]. Москва : Республика, 2004. 542 с.

Косарева Л.М. Рождение науки Нового времени из духа культуры. Москва: Изд-во «Институт психологии РАН», 1997. 360 с.

Кримський С.Б. Запити філософських смислів. Київ: Вид. ПАРАПАН, 2003. 240 с.

Кузнєцов В. Сутність і ознаки Просвітництва. *Sententiae*. 2016. №2. С. 94–112.

Леви-Брюль Л. Первобытный менталитет [пер. с фр.]. Санкт-Петербург: Европейский дом, 2002. 400 с.

Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении; [пер. с фр.]. Москва: Педагогика-Пресс, 1994. 608 с.

Лёвит К. От Гегеля к Ницше. Революционный перелом в мышлении девятнадцатого века; [пер. с нем.]. Санкт-Петербург: Владимир Даль, 2002. 672 с.

Лігус М.В. Музыка як втілення волі у А. Шопенгауера. *Вісник КНУ ім. Т. Шевченка. Сер. Філософія. Політологія*. 2016. №120. С. 32–35.

Лосев А.Ф. Платон. Аристотель / А.Ф. Лосев, А.А. Тахо-Годи. – [3-е изд.]. Москва: Молодая гвардия, 2005. 392 с.

Лосев А.Ф. История античной философии в конспективном изложении. Москва: ЧеРо, 1998. 192 с.

Мир Кьеркегора. *Русские и датские интерпретации творчества С. Кьеркегора*; [сб. ст.] / под ред. А. Ф. Зотова. Москва: Ad Marginem, 1994.

Мудраков В. «Народження ніцшеанства з духу античності»: спроба експлікації. *Науковий вісник Чернівецького національного університету*. 2012. Вип. 638-639. С. 172–180.

Никифоров А.А. Философия как личный опыт. *Заблуждающийся разум?* Москва: Политиздат, 1990. С.296–327.

Ойзерман Т.Н. Философия как история философии. Санкт-Петербург: Алетейя, 1999. 448 с.

Павлишин Л. Сократ про знання як джерело доброчесності. *Науковий вісник Чернівецького національного університету*. 2010. Вип.. 534-535. С. 137–141.

Панафідіна О. Класична філософія під ціннісно-історичним кутом зору. *Філософська думка*. 2019. №2. С 70–81.

Панафідіна О. Що таке класична філософія? *Філософська думка*. 2019. №1. С. 74–86.

Панфилов В.А. Особенности возникновения спекулятивно-диалектического осмысления и понимания методологии, истины и науки Гегелем. *Вісник Дніпропетровського університету. Сер. «Історія і філософія науки і техніки»*. 2016. Том 24. № 24. С. 12–26.

Половніков В.Г. Диференціація сприйняття і умови можливості істинного знання в філософії Берклі. *Вісник КНУ ім. Т. Шевченка. Сер. Філософія. Політологія*. 2012. №106. С. 26–29.

Прокопов Д. Історія філософії і проблеми визначення історико-філософського дискурсу. *Філософська думка*. 2013. №5. С. 81–93.

Прокопов Д. Теоретична філософія І. Канта у тлумаченні А. Шопенгауера: історико-філософський аналіз. *Вісник КНУ ім. Т. Шевченка. Сер. Філософія. Політологія*. 2013. №112. С. 19–25.

Просвітництво: історія, культура, ідентичність (круглий стіл). *Філософська думка*. 2017. №4. С. 6–46.

Румянцева Т.Г. Фридрих Ницше. Минск: Книжный дом, 2008. 192 с.

Рутенбург В.И. Титаны Возрождения. Ленинград: Наука, 1991. 153 с.

Свежавски С. Святой Фома, прочитанный заново; [пер. с польск.]. *Символ*. 1995. №33. С. 3–184.

Секундант С. Вильгельм Виндельбанд. История философии как органон и составная часть философии. *Sententiae*. 2018. №2. С. 69–92.

Сепетій Д. Психофізичний дуалізм Декарта у сучасній ретроспективі. *Філософська думка*. 2016. №3. С. 64–76.

С'єдін О. Дефініція міфу: у пошуках інклюзивного підходу. *Наукові записки НАУКМА. Філософія та релігієзнавство*. 2019. Том. 4. С. 58–66.

Скрицька Н. Джерела витоків універсалій середньовічної філософії. *Науковий вісник Чернівецького національного університету*. 2013. Вип. 666. С. 198–203.

Слотюк П.В. Природа війни в концептах Н. Макіавеллі. *Virtus*. 2018. № 30. С. 231–239.

Слотюк П.В. Сила досвіду повсякдення. *Гілея*. 2018. № 131. С. 313–316.

Соколов В.В. Историческое введение в философию; [уч. для высшей шк.]. Москва: Академический проект, 2004. 912 с.

Соколов В.В. От философии Античности к философии Нового времени. Субъект-объектная парадигма. Москва: URSS, 1999. 336 с.

Столяров А.А. Стоя и стоицизм; [мон.]. Москва: АО КАМИ ГРУП, 1995. 448 с.

Стрельцова Г.Я. Паскаль и европейская культура. Москва: Республика, 1994. 495 с.

Тарн В. Эллинистическая цивилизация; [пер. с англ.]. Москва: 1949. 375 с.

Терехова Л.В. Західноєвропейський містицизм і філософські настанови Середньовіччя. *Вісник КНУ ім. Т. Шевченка. Сер. Філософія. Політологія*. 2012. №109. С. 40–44.

Терлецький В. Прелімінарії до поняття онтології в критичній філософії І. Канта. *Sententiae*. 2013. №1. С. 3–41.

Термінологія німецької класики (круглий стіл). *Філософська думка*. 2016. №1. С. 75–82.

Ткаченко К. Критика теорії вартості Маркса. *Sententiae*. 2009. №1. С. 249–258.

Уайтхед А. Приключения идей. *Уайтхед А. Избранные работы по философии: [пер. с англ.]*. Москва: Прогресс, 1990. С. 389–702.

Убальдо Н. Иллюстрированный философский словарь; [пер. с ит.]. Москва: БММ АО, 2006. 584 с.

Фуко М. Ницше, генеалогия, история; [пер. с фр.]. Философия эпохи постмодерна; [сб. пер. и реф.]. Минск: Изд-во ООО «Красико-принт», 1996. С. 74–97.

Фюрст М., Тринкс Ю. Філософія; [пер. з нім.] Київ: Дух і Літера, 2019. 544 с.

Хайдеггер, М. Европейский нигилизм. Время и бытие; [пер. с нем.]. Москва: Республика, 1993. С. 63–177.

Ханчич В.М. Теорія виховання Ж.-Ж. Руссо в контексті реалізації «ідеалу просвітництва». *Вісник КНУ ім. Т. Шевченка. Сер. Філософія. Політологія*. 2011. №105. С. 118–121.

Христианство: Энциклопедический словарь: в 3-х т. / Ред. С.С. Аверинцев. Москва: БРЭ, 1995. 783 с.

Ревуненкова Н. Протестантизм. – [2-е изд.]. Санкт-Петербург: Питер, 2007. 224 с.

Чанышев А.Н. Философия древнего мира: [уч. пос. для вузов].. Москва: Высш. школа, 1999. 703 с.

Чернышев Б.С. Софисты. Москва: URSS, 2019. 176 с.

Шабанова Ю.А. Містичний простір філософії Середньовіччя. *Вісник КНУ ім. Т. Шевченка. Сер. Філософія. Політологія*. 2011. №102. С. 19–24.

Шевцов С. Теория естественного состояния: Гоббс, Локк, Руссо. *Sententiae*. 2011. №2. С. 70–83.

Шестов Л. Киркегард и экзистенциальная философия. Москва: Гнозис, 1992. 304 с.

Шинкарук В.І. Мирозрение и философия. *Шинкарук В.І Вибрані твори у 3-х т / За ред. В.В. Ляха, В.Г. Табачковського*. Київ: Український центр духовної культури, 2004. Т.3. С.7–28.

Щитцова, Т. В. С. Кьеркегор и проблемы экзистенциальной философии. *Молодые гуманитарии Беларуси*. Минск, 1995. С. 159–167.

Шмат Р. Платон про справедливу державу. *Науковий вісник Чернівецького національного університету*. 2014. Вип. 706-707. С. 214–217.

Штекли А.Э. Утопии и социализм. Москва: Наука, 1993. 367 с. 274 с.

Юнгер Ф.Г. Ницше; [пер. с нем.]. Москва: Праксис, 2001. 256 с.

Юсим М.А. Макиавелли. Мораль, политика, фортуна. Москва: Канон+, 2011. 669 с.

Ясперс К. Всемирная история философии. Введение; [пер. с нем.]. Санкт-Петербург: Наука, 2000. 272 с.

Ясперс К. Философская вера. Ясперс К. Смысл и назначение истории; [пер. с нем.]. Москва: Изд-во полит. лит-ры, 1991. С. 420–508.

Яровий А.М. Феномен образного мислення як об'єкт дослідження науки та складова соціальної практики. *Мультиверсум. Філософський альманах: Зб. наук. пр.* Київ, 2007. Вип. 61. С. 30-37.

Навчальне видання

Макаров Зоріслав Юрійович – кандидат філософських наук, старший викладач кафедри історії України та філософії факультету менеджменту та права Вінницького національного аграрного університету

ФІЛОСОФІЯ. Ч. 1. Історія розвитку філософської думки

Навчальний посібник

Викладено в авторській редакції

Підписано до друку 10.07.2020
Формат 60x84/16. Папір офсетний. Друк цифровий.
Гарнітура Times new roman. Умовних друкованих аркушів 12,8. Наклад 100
прим. За. №
Видавець ФОП Кушнір Ю.В.
Реєстраційне свідоцтво про внесення суб'єкта
видавничої справи до Державного реєстру видавців
серія ДК № 5909 від 18.09.2017 р.
Віддруковано з оригіналу макету замовника в ТОВ
«Друк плюс» м. Вінниця, вул. 600-річчя, 25, 21027.