

Віктор Андрущенко

Вступ
до філософії

* * *

Великі філософи

навчальний посібник

Київ
Харків
2005

*Рекомендовано Міністерством
освіти і науки України як навчальний посібник
(лист № 1/11-2291 від 24.05.04.)*

Видання здійснене за участю СПДФЛ Чиженко С.Ю.

Рецензенти: Г.І. Волинка, д. філос. н., професор
В.С. Крисаченко, д. філос. н., професор
В.І. Ярошовець, д. філос. н., професор

Рекомендовано до друку вченою радою Інституту вищої
освіти АПН України (Протокол №8 від 2 березня 2004 р.)

Вступ до філософії. Великі філософи. – Х.: СПДФЛ Чиженко С.Ю.,
ТОВ «РИФ», 2005. – 512 с.

ISBN 966-8097-04-1

Книга «Вступ до філософії» написана з метою первинної, пропедевтичної підготовки студентів та учнів загальноосвітніх навчальних закладів до сприйняття філософської мудрості тисячоліть. Книга є корисною для кожного. Адже кожен має право і бажає знати: із чого складається Світ і якими засобами його можна осягнути, яке місце та роль в ньому належать Людині, що таке «добро» і «зло», краса і справедливість і як їх втілити в конкретно-історичному просторі й часі в систему людських відносин.

ISBN 966-8097-04-1

© В.П. Андрущенко, 2005
© ТОВ «Р.И.Ф.» оформлення,
верстка, 2005
© СПДФЛ Чиженко С.Ю. 2005

Вступ

В останні десятиріччя читання такої важкої для сприйняття і розуміння світоглядно-методологічної дисципліни, як філософія, розпочинається, як правило, з першого-другого курсів навчання студентів вищих закладів освіти. Мій двадцятип'ятирічний досвід педагогічної діяльності у царині філософії засвідчує дві істини: 1) це надто рано, бо адекватне розуміння філософських текстів, формування методологічної і світоглядної культури відбувається десь на рівні третього-четвертого курсів; 2) готовність до сприйняття курсу філософії виявляють лише одиниці випускників загальноосвітніх шкіл, і не більше. Такі шкільні предмети, як «Суспільствознавство» чи «Людина і світ», які до того ж читаються далеко не в кожній загальноосвітній школі та ще й у скороченому вигляді, необхідної підготовки не забезпечують.

Як наслідок, курс вузівської філософії залишається для більшості студентів «зачарованою красунею» і лише ті з них, хто згодом навчається в аспірантурі, мають можливість доторкнутись до цього вічного, невичерпного джерела мудрості, світоглядного й методологічного прозріння, своєрідної «науки наук», яка впродовж тисячоліть не зникає з наукового, освітнього та культурного обігу будь-якого народу в будь-якому куточку світу.

Книга «Вступ до філософії» написана з метою первинної, пропедевтичної підготовки майбутніх студентів до сприйняття філософської мудрості тисячоліть. І не лише студентів. Книга є корисною для кожного. Адже кожен має право і бажає знати: із чого складається Світ і якими засобами його можна досягнути, яке місце та роль в ньому належать Людині, що таке «добро» і «зло», краса і справедливість і як їх втілити в конкретно-історичному просторі й часі в систему людських відносин.

Саме про ці речі й розмірковували Великі філософи. Ознайомлення з їх роздумами і висновками — різними й суперечливими — формус особливу духовну здатність людини — її власну думку, що дозволяє їй бути собою, а отже й особистістю в повному розумінні цього гуманістичного поняття.

«Мудрість свій дім збудувала,
сім стовпів своїх витесала»

Біблія. Книга притовістей Соломонових. 9

Переднє слово

Серед найвеличніших надбань цивілізації, коли б чи не найважливішим і цінним для всіх часів і народів, є інтелектуальна культура, яка передається від покоління до покоління як скарб, як основа майбутнього благополуччя й розвитку, як запурука мудрості тих, хто йде попереду й прямує в майбуття.

Інтелектуальна культура створюється впродовж віків, зусиллями багатьох поколінь, різних епох і народів. Вона не має просторово-часових вимірів і живе доти, доки знаходиться в життєвому обігу, доки нею користуються люди, доки вони про неї пам'ятають.

Серед перлин інтелектуальної культури — мудрість єгипетських і вавилонських жерців, давньокитайських і давньоіндійських мислителів, природозакоханість і наукова зваженість античних філософів, любов до Бога, благоговіння перед Людиною й захопленість технікою інтелектуалів, послідовно змінюючих одна одну епохи середньовіччя, Відродження та Просвітництва. Сюди ж відносяться і міфи древніх народів, і наукові здобуття вчених, рожеві утопії про ідеальний соціально-політичний устрій і науково обгрунтовані теорії, за якими держава, народ чи культура розбудовують своє реальне єство, найнеймовірніші техніко-технологічні фантазії та тверезі теоретичні прорахунки, що втілюються в практику.

Інтелектуальна культура не має меж. Її секрети, врешті-решт, стають надбанням всіх народів. При цьому, найбільш високого цивілізованого злету досягають не ті народи, які тримають свої інтелектуальні здобутки за семи замками, а ті, які щедро діляться ними з усім світом, збагачують свій духовний досвід досвідом інших культур, які бережуть його як зіницю ока, шанують творців, дбають про науку й освіту, мистецтво та мораль, поважають релігійні (або не релігійні) почуття один одного, піднімають авторитет розуму.

Інтелектуальна культура — це мудрість цивілізації. Вона збагачується життєвою практикою й науковим пізнанням,

колективними зусиллями людей і інтелектом генія, когортаю спеціалістів-професіоналів і витвором дивака, головним спонукальним мотивом творчості якого є лише його допитливість.

І все ж, якими б зусиллями, засобами чи складом учасників не створювався цей дивний феномен, в його основі завжди знаходився найутаємниченіший витвір Природи — інтелект — виключна властивість людини, яка характеризує її як розумну істоту.

Власне, інтелект (лат. *intellectio* — пізнання, розуміння, розум) можна розглядати й у більш широкій інтерпретації, як суб'єктивну здатність живих істот відтворювати реальність своєю психікою на рівні інстинкту (тварин), де пізнання, скоріш, розгортається підсвідомо, і власне інтелекту (людини), де воно здійснюється свідомо й мислиться (А. Бергсон). Мислення відкриває людині світ, його закономірності та тенденції розвитку. Воно дозволяє їй усвідомити своє місце та роль в ньому, досягнути мету й сенс людського життя, осмислити оточуючі реалії, а відповідно, й форми та способи своєї поведінки та життєдіяльності.

Авторитет мислячої людини завжди був високий. Таку людину завжди поважали і... боялись. Із нею радились; у неї просили допомоги й захисту; по ній звіряли напрями власної життєдіяльності; їй поклонялись і, одночасно, майже завжди переслідували, ганьбили, труїли й нищили як носія зла, намісника диявола, загрозу усталеним формам життєдіяльності та спілкування. І це не випадково. Мислення не лише відтворює світ у наявних формах його буття, але й намагається досягнути його продовження. Мисляча людина, так би мовити, заглядає за межі наявного, суцього. Вона моделює контури майбутнього і тим самим «підштовхує» дійсність до розвитку саме в цьому напрямі. У когось це викликає захоплення; інші сприймають це байдуже. Але є й такі, які вбачають у цьому загрозу своєму власному благополуччю, руйнацію усталених форм життя тощо. Саме вони (особливо тоді, коли наділені владою) спалюють книги, руйнують храми науки, катують учених, таврують інакомислення.

Історія знає й пам'ятає десятки, сотні, тисячі талановитих і геніальних мислителів — вигнаних, відсторонених, спалених у вогнищах інквізиції, закатованих у фашистських концтаборах та сталінських ГУЛАГах, затравлених постійною підозрою та переслідуваннями. І все ж, незважаючи ні на що, мислення, пізнання, розум брали верх. Спалені книги відтворювались;

закатовані мислителі звертались до нових поколінь вустами своїх учнів та послідовників; вибудовувались нові храми науки; народжувались і мужніли нові гіганти духу, провідники вічного, доброго, справедливого. І першими серед перших із них були Великі філософи...

...Філософія — любов до мудрості — не має монополії на мудрість. Вона поєднує свої зусилля з усіма засобами та способами збагачення інтелектуальної культури. Мудрими можуть бути фізика й астрономія, хімія та математика, біологія та історія, географія та інші науки. Філософія у цьому сенсі постає такою ж наукою, а філософи — такими ж ученими, як інші. За способом освоєння дійсності філософія є наукою. Вона створює теорію, піклується про доказовість, спирається на факти й намагається осягнути істину. І хоч не завжди та чи інша філософська система є об'єктивно істинною й позбавленою впливу міфологічно-фетишистського чи релігійно-містичного знання, вона не перестає бути наукою, бо основним засобом вибудовування свого естества обрала (і дотримується) засіб раціонального осягнення дійсності.

«Монополія» філософії на мудрість визначається іншим — її покликанням як способу конструювання цілісного погляду на світ, місця й ролі людини в ньому; як теоретичної відповіді на вічні питання історії (про мету і сенс життя, про щастя і шляхи його досягнення, добро і справедливість, необхідність і свободу); як теоретичної основи для вироблення системи життєвих цінностей та ідеалів.

До цього важливо додати й те, що філософія намагається відтворити об'єкт не просто «сам по собі» (як це робить наука), а й включаючи в цей процес людський, оціночний фактор. Вона розглядає дійсність і людину в ній не лише з погляду сущого, а й належного, з погляду людських цілей і проєкції буття в майбутньому. Окрім того, на відміну від науки, філософія спирається не лише на наукові надбання, а й на весь сукупний історичний досвід людства, зафіксований у матеріальній культурі та різних формах суспільної свідомості.

«Монополія» філософії на мудрість зумовлена тим, що вона безпосередньо не вивчає окремі речі, явища й процеси, які є об'єктами певних наук. Вона має справу з дійсністю опосередковано через суспільну практику, а також через її відображення в науці, художній творчості, моралі тощо. Філософія у цьому вимірі є узагальненням науки, культури та практики в їх

людському вимірі. Вона постає як теоретична основа наукового світогляду, логіка та методологія наукового пізнання та соціальної практики.

... Великі філософи, як правило, завжди були найосвіченішими людьми свого часу, знаходились у центрі наукового, культурного й соціально-політичного життя епохи, очолювали інтелектуальну еліту народу. Щоправда, не завжди визнання величчя й ролі в інтелектуальному поступі людства відбувалось за життя філософа. До декого все це поверталось через десятки, а інколи й сотні років після смерті. Багато з них померли невизнаними й гоненими, зганьбленими. І лише час — велике бачиться на відстані — віддавав їм належне, викристалізовував ту особливу роль, яку відігравали вони в розвитку інтелектуальної культури людства. Справедливим є й те, що нові покоління знаходять у вченнях Великих філософів усе нові й нові ідеї, акценти, повороти, залучають їх до формування сучасної філософської картини світу й до соціальної практики.

Зрозуміти Великого філософа нелегко. Він мислить нестандартно. Порух його думки — нешаблонний. Він розгортається у царині замежжя, відвойовує в ньому плацдарми розуму, до яких згодом підтягується загальна культура людства. Як уже зазначалось, буває, що процес осягнення величчя думки філософа затягується на десятки й сотні років.

Останнє є особливо актуальним для вітчизняного читача, учня, студента, декілька поколінь яких виховувались на моноідеологізмі марксизму-ленінізму й у фактичному відстороненні від філософської спадщини людства. Твори домарксистських і сучасних західних («буржуазних») мислителів, особливо ті, які були не співзвучні марксизмові, майже не публікувались; їх інтерпретація здійснювалась виключно «через світорозуміння марксизму»; допитливість щодо ідей «реакційних філософів» переслідувалась і каралась. Подібна практика розривала й спотворювала єдину, цілісну інтелектуальну культуру людства, а ідеї, погляди та вчення Великих філософів доносила до свідомості тих, хто навчається в деформованому, спрощеному, а нерідко й умисно фальсифікованому вигляді.

У розумінні переважної більшості людей, особливо старшого віку, Платон однозначно ідентифікується як засновник об'єктивного ідеалізму, Августин Блаженний — як християнський теолог, Ріхард Авенаріус — як «реакційний філософ», Берклі —

як «найлютіший ворог матеріалізму», Фрідріх Ніцше — як «прямий попередник фашистських ідеологів», а Артур Шопенгауер — як «вкрай реакційний філософ-ідеаліст; ідеолог пруського юнкерства». З іншого боку, Карл Маркс, наприклад, трактувався не інакше, як «великий учитель і вождь світового пролетаріату...», В.І. Ленін — як «найвидатніший теоретик і вождь світового пролетаріату й усього трудящого людства...», Й.В. Сталін — як «геніальний теоретик і вождь», «великий соратник і друг...», «продовжувач учення й справи Маркса, Енгельса та Леніна».

Сьогодні змінює не лише характеристики Великих філософів, але й сам підхід до їх формування. Світ упевнено долає тоталітарні форми соціальної організації, рухається в напрямі до нового типу життя — демократичного, ринкового, переосмислює глобальні світові цінності й спрямовує їх до утвердження дійсного, а не уявного (ілюзійного) пріоритету людини й людяності. Тому в повному світлі, звучанні та величі піднімаються нині й постаті Великих філософів, їх учення, ідеї та настанови. Час оновлення, відродження й демократичного державотворення створює передумови їх осягнення у відповідності з тим, ким і якими вони були тоді, якими пройшли через епохи, яке значення й сенс мають сьогодні, яке місце займають в історії.

«... Час розкидувати каміння і час збирати його», — говориться в Біблії. Сьогодні настав час збирання. Наш час — час дотичності до мудрості віків її величності Історії, час формування реалістичного погляду на минуле, сучасне й майбутнє, час самостійного творчого мислення в ім'я людини й людяності як найвищої цінності культури.

Великі філософи, власне, саме тому й увійшли в історію інтелектуальної культури людства як великі, що вели пошук цивілізаційного шляху до утвердження гуманістичних пріоритетів. Одні з них бачили цей шлях у наслідуванні Природи; інші — в любові до Бога, трепетному екстазі перед вічним, у розбудові й зміцненні держави, шанобливому ставленні до Людини, благоговінні перед життям, у тоталітарній організації суспільства тощо.

Різні епохи, особистості, ідеї та погляди...

Можливо, не варто об'єднувати їх в одному виданні, бо вони такі різні, бо їх погляди, як правило, взаємосуперечливі, бо кожен із них, здавалося б, скоріш говорить про своє, аніж

дослухається до іншого? Однак, як підкреслював у свій час Платон, мудрість полягає в тому, щоб довести, що те, що є інше, є те ж саме, а те, що є те саме — є інше! За розмаїттям підходів, поглядів і суперечливих учень рельєфно проглядається єдиний предмет філософських роздумів Великих філософів — природа й сутність світової цілісності, місце й роль у ній людини, ставлення останньої до соціальної та природної дійсності, її життєві цінності та ідеали.

Означена проблематика була наріжною в кожного великого й визначного філософа. Вона єднає мислителів у царині особливих науки та світогляду — філософії, яка, розв'язуючи найбільш фундаментальні питання, викристалізовує й визначає сукупність вихідних орієнтирів, що зумовлюють програму наукового пізнання та соціальної поведінки особистості.

Отже, Великі філософи...

Чому я описую саме цих, а не інших? Хіба, наприклад, такі античні гіганти, як Анаксагор, Анаксимандр чи Анаксімен менш значимі, ніж Епікур чи, скажімо, Ібн Рушд чи Оккам? Чому ж тоді перші три залишилися поза межами цього видання, а останні увійшли до когорти великих? Розгорнуту відповідь на ці запитання допитливий читач знайде сам, ознайомившись із працею, яка пропонується. Коротко ж можна сказати наступне: включення того чи іншого філософа у цю когорту здійснено за критерієм обґрунтування ним ідеї, концепції чи теорії, з якими пов'язаний відповідний поворот у розгляді головної філософської проблеми — проблеми людини, її місця у світі, системи життєвих цінностей та ідеалів. Поза будь-яким сумнівом, на цьому виборі позначається загальний духовний контекст нашої епохи, ситуація часу державно-національного відродження й утвердження України як суверенної, незалежної держави, суб'єктивна філософська позиція автора.

Матеріал короткого життєпису та аналізу поглядів Великих філософів згруповано в окремі розділи у відповідності з епохою, в якій розгорталась і квітла їх творча доля; провідною проблематикою, на якій схрещувались пізнавальні промені їх критичного розуму; головною парадигмою, на якій ґрунтувалась нормальна (для свого часу) філософська культура.

Проведений аналіз дозволяє виокремити сім відносно самостійних розділів («сім стовпів мудрості»), вибудованих

(витесаних) людством у ході свого цивілізаційного розвитку. Осягнення кожного з них загалом і через особистість Великого філософа, на мій погляд, і є основною Дорогою до Храму Розуму, Добра й Справедливості, до Храму людяності та культури.

Я маю надію, що видання сподобається й буде корисним тим, на кого воно розраховане, а філософія (одні із найдревніших і найвеличніших способів духовно-практичного осягнення дійсності) здобуде своїх нових шанувальників і прибічників.

На завершення переднього слова хочу висловити слова сердечної вдячності рецензентам – докторам філософських наук Григорію Волинці, Валентину Крисаченку і Володимирі Ярошовцю; колегам і друзям, які своєю зацікавленістю спонукали мене до праці, зокрема, Миколі Лукашевичу та Миколі Михальченку; всім, хто допоміг підготувати рукопис до друку, особливо, співробітникам Інституту вищої освіти Юлії Кислицькій, Оксані Шипко, Оксані Ляхвацькій та Ірині Загарницькій.

«Як і завжди, визначальні сили інтелектуального розвитку, перетворившись в ідеї і системи, виявляють себе у сучасній їй філософії»

Вільгельм Віндельбанд
(Виндельбанд В. История новой философии.
Т. 1. -- М., 2000. -- С. 14)

Розділ 1

ПЕРШІ ФІЛОСОФИ

*Конфуцій. Лао-цзи. Фалес. Піфагор. Геракліт.
Демокріт. Парменід. Зенон. Сократ.
Платон. Арістотель.*

Мудрість найцінніше надбання цивілізації. Де, коли та ким вона була започаткована? Хто є той перший серед найперших, мудріший із наймудріших, хто відважився звернутись до Людини й людства зі своїми сокровенними роздумами про Добро і Зло, Істину і Красу, Віру, Надію і Любов? Хто започаткував тисячолітню розмову про вічне, простір і час, контури Світу й сенс життя людини?

Відповісти на це запитання важко. Передісторія людства закрита від нас непереборною стіною часу. Розпочати його відлік, назвати когось першим можна лише умовно, з певною долею вірогідності. Адже це було так давнє, куди допитливий погляд дослідника, мабуть, уже не проникне ніколи.

Народжувались, квітли й умирали тисячолітні культури. Відходили в небуття цивілізації й народи. Мужіли, здійснювали подвиги та гинули все нові й нові герої. Людство вело відлік історії й одночасно втрачало ту граничну межу, від якої ця історія розпочала свій лет у майбутнє. Різні народи, культури, цивілізації в різних регіонах земної кулі жили своїм особливим життям й одночасно в якихось головних вимірах повторювали одне одного в праці й мисленні, способах суспільної організації і в моралі, чуттєво-психологічних етапах і сподіваннях.

Десь у розрізі між 800 і 200 роками до нашої ери народи євразійського регіону внаслідок кризису, викристалізували той спосіб життя, який у найбільш загальних вимірах зберігається і в нашій ері. Цей час німецький філософ Карл Ясперс поетично назвав «віссю людської історії». За його думкою, у цей період формувались засади світових релігій, викристалізувались основні категорії, за допомогою яких здійснюється наше сьогоденне мислення й пізнання, формувались перші природничо-наукові концепції, руйнувались основи міфологічного світогляду, зникли великі (тисячолітні) стародавні культури.

«У цей час, - пише дослідник, - відбувається багато незвичайного. У Китаї жили тоді Конфуцій і Лао-цзи, виникали всі

напрями китайської філософії, філософствували Мо-цзи, Чжуан-цзи, Ле-цзи й незчисленна кількість інших мислителів. В Індії виникли Упанішади, жив Будда; у філософії — в Індії, як і в Китаї, — були розглянуті всі можливості філософського досягнення дійсності, аж до скептицизму, до матеріалізму, софістики й нігілізму; в Ірані Заратустра повчав про світ, де йде боротьба добра та зла; у Палестині виступали пророки — Ілія, Ісайя, Ісремія та Вторісайя; у Греції — це час Гомера, філософів Парменіда, Геракліта, Платона, трагіків, Фукідіда й Архімеда. Усе, що пов'язане із цими іменами, виникло майже одночасно протягом декількох століть у Китаї, Індії й на Заході незалежно одне від одного».

Думаю, звідси й можна розпочати відлік уособленої людської мудрості, доторкнутися до імен, які навечно увійшли в історію як Великі філософи. Очевидно, я не помилюся, коли зазначу: першим серед перших із них був давньокитайський філософ Конфуцій.

*«Добродійність не буває самотньою,
у неї поза будь-яким сумнівом є сусіди»*

Конфуцій

Конфуцій

(551 – 479 рр. до н.е.)

«Життя та смерть визначаються долею, багатство і визнання залежать від неба», — так сформулював Великий філософ одне з висхідних положень свого вчення, яке невдовзі стало офіційною політичною й моральною доктриною тогочасної китайської держави.



Конфуцій та його учень Мен-цзи

Китай V–III стст. до н.е. відомий значним розквітом культури, науки й ремесел і, одночасно, суперництвом «семи найсильніших» царств, які вели між собою постійні міжусобні війни. Застосування залізних знарядь праці сприяло швидкому розвитку землеробства, ефективному використанню іригаційних (зрошувальних) систем. Розвивались ливарна справа, будівництво, ювелірна справа, наука та мистецтво. Одночасно загострювались суспільні суперечності. Боротьба між політичними угрупован-

нями загрожувала розпаду держави, руйнації засад усталеного способу життя, культури, господарювання.

Суспільство потребувало ідеології єднання, взаєморозуміння та спокою. Воно прагнуло до встановлення більш-менш регламентованого порядку, у системі якого кожен зміг би знайти для себе узагальнені правила поведінки. Дещо подібне до них запропонував народу напівлегендарний філософ Лао-цзи. Цілісну ж систему поглядів, що базувалась до того ж на глибинній давньокитайській традиції, створив проповідник (а згодом — вчений) родом із царства Лу Кун-цзи (Конфуцій).

Життя майбутнього філософа складалось непросто. Будучи вихідцем із знатного князівського роду, коріння якого сягає династії Інь XI століття до н.е., хлопчик із дитинства зазнав до себе зневаги й образу, жорстокість і навіть знущання. Смерть батька кинула його у вир суворого виховання, виживання, прислужництва заради шматка хліба. Але все ж це не завадило йому доторкнутись до мудрості давніх культур, переосмислити їх у відповідності з орієнтаціями часу, викристалізувати те головне, що навечно увійшло до скарбниці людської мудрості.

Конфуцій багато подорожував. Його допитливий розум наполегливо шукав відповідей на ті запитання, які постійно ставило життя. Він зустрічався з державними діячами, вів бесіди з керівниками різних політичних угруповань, однак довгий час утримувався від настанов і не залучався до роботи (участі) у будь-якій партії.

Фактом біографії Конфуція є його зустріч із літнім філософом Лао-цзи, автором досить відомого на той час учення про «дао». Авторитет Лао-цзи був безсумнівним, і Конфуцій із трепетом і глибокою душевною насолодою вслуховувався в повчання філософа щодо природного порядку виникнення, розвитку й руйнації всіх речей, їх спільної праоснови, необхідності гармонізувати ставлення людини до світу, співчуття пригнобленим тощо.

Енергійна й вольова натура Конфуція підштовхувала його до дії, громадянського волевияву, впливу на державні справи. Від радника до міністра — такий шлях пройшов Конфуцій у царині громадсько-політичної діяльності. Він став першим китайським професійним викладачем і організатором учених-інтелектуалів. За свідченнями древніх, Конфуцій мав близько трьох тисяч учнів! Він навчав мудрості, державним справам, законам і моралі, а головне — бути справедливим як по відношенню до людей, так і в ставленні до держави. Філософ був глибоко переконаний



Конфуцій виконує обов'язки судді в царстві Лу

у тому, що «навчання не залежить від походження того, хто навчається», й віддавав учням усі свої інтелектуальні надбання практично задарма. Йому вдалося здійснити ряд прогресивних реформ і разом із тим нажити серйозних супротивників і навіть ворогів, серед яких був його високий патрон.

Далі слідували вигнання й довга подорож між країн і народів: Конфуція приймали при дворах і в народі; йому віддавали шану; перед ним запобігали й у той же час — переслідували та навіть здійснили замах на життя.

Сувора доля гартувала характер, характер викристалізував

мудрість, з якою Конфуцій знов і знов ішов до людей, виховуючи високе моральне начало.

Філософські та морально-етичні погляди Конфуція дійшли до нас завдяки свідченням багаточисельної армії прибічників та критиків філософа, зокрема, завдяки книзі «Бесіди й судження», що була складена учнями філософа на основі його міркувань і суджень.

Центральним поняттям своєрідної філософської концепції Конфуція є поняття «жень» — джерело моральних якостей людей, організуюча та інтегруюча сила природного існування й людського життя, принцип культури взаємодії людини зі світом та іншими людьми. Головний зміст «жень» філософ розкривав словами: «Чого не бажаєш собі, того не роби людям», визначена Конфуцієм домінуюча етико-соціальна орієнтація пізніше знайде втілення в Біблії. А ще пізніше її повторить, піднявши до рівня «золотого правила моральності», німецький філософ І. Кант. Навіть якби Конфуцій більше не сказав нічого оригінального, саме цим «правилом» він залишив би про себе пам'ять, як про одного з найгеніальніших інтелектуалів людства. Проте Конфуцій обґрунтував складний і суперечливий поділ людей на соціальні групи (категорії), суспільне значення морального виховання індивідів, сутність державної влади як механізму керівництва суспільством на засадах високої народної довіри, чіткого

розподілу громадських обов'язків та особистого прикладу моральності панівних (керівних) верств населення.

Звичайно, філософ створював соціально-філософську систему за загальними світоглядними орієнтаціями своєї епохи, її економічними й політичними реаліями, науковими й загальнокультурними надбаннями та прорахунками. Саме тому в його вченні суперечливо співіснують, часом заперечуючи одне одного, як інтелектуальні завоювання загальнолюдського ґатунку, так і історично зумовлені духовні орієнтації. Скажімо, Конфуцій, відповідно до вимог часу, рішуче протиставляючи «благородних» «простолюдинам», трактував панівний стан перших їх внутрішніми моральними якостями. Він обстоював непорушність суспільного поділу людей на відповідні верстви («...Володар повинен бути володарем, а підлеглий — підлеглим...»), наголошував на різноякісній нормотворчій системі, що регулює їх стосунки.

Відомим Конфуцій залишився в історії і як проповідник відповідних правил, чеснот, норм поведінки та виховання. П'ять визначених ним обов'язків: а) синівське шанування батьків; б) покірність молодшого брата старшому; в) покірність дружини чоловікові; г) суворе дотримання дружиною подружньої вірності; ґ) вірність у дружбі — у різних інтерпретаціях і сьогодні присутні в культурах і традиціях багатьох народів.

Багато цінних порад Конфуцій адресував політикам та державним діячам: політик повинен піклуватися про благо народу та його освіту; забезпечувати харчуванням, підтримувати оборонні споруди, завойовувати довіру. У державі, повчав він, будуть панувати мир і злагода лише за умови, коли кожен виконує свої обов'язки: государ керує державою, міністр — справами, батько виконує обов'язки батька, син — сина. Виховувати, підкреслював філософ, потрібно прикладом, а не покаранням, авторитетом, а не приниженням особистості. Подібний «порядок речей», до якого потрібно повертатися, за думкою Конфуція, існував у царині тисячолітніх імперій. Майбутнє держави мислитель бачив надто суперечливим і складним.

Учення Конфуція — конфуціанство — не мало й не має сьогодні однозначної оцінки. Власне, мабуть, її не може бути взагалі. Наприклад, відомий китайський філософ Мо-цзи (479–381 рр. до н.е.) взагалі заперечував конфуціанство, особливо в тій частині, де йшлося про поділ людей на «благородних» і «низьких», обстоювалися привілеї панівних верств населення,

різнопланові норми поведінки для різних соціальних верств. Такі ж мислителі, як Мен-цзи (372–289 рр. до н.е.), Чжоу-янь (340–305 рр. до н.е.), захоплювалися конфуціанством, розвивали й пропагували його основні положення. Подібні суперечливі оцінки відносно конфуціанства й Конфуція розсіпані по всій інтелектуальній історії людства від її витоків до наших днів. Однак, справа не в тому. Конфуцій, коли б чи не першим серед перших мислителів давнини, створив оригінальну й цілісну (хоч, безумовно, і внутрішньо суперечливу) філософську систему соціуму, обґрунтував особливості її функціонування, виявив фундаментальні засади інтеграції, а головне — у статусі головної суспільної цінності поставив орієнтацію громадської злагоди, моральної єдності індивіда й суспільства, краси і добра, істини і справедливості.

Додаткова література:

Конфуцианство в Китае: проблемы теории и практики. — М., 1982.

Малявин В.В. Конфуций. — М., 1992.

Переломов Л.С. Конфуций: жизнь, учение, судьба. — М., 1993.

Семененко И.И. Афоризмы Конфуция. — М., 1987.

«Потрібно зробити своє серце гранично безпристрасним, твердо зберігати спокій, і тоді всі речі будуть змінюватись самі собою, а нам залишиться тільки споглядати їх повернення»

Лао-Цзи



Лао-Цзи

(Народився близько 604 р. до н.е. — дата смерті невідома)

Життєвий шлях кожного Великого філософа овіяний легендами, переказами, домислами. І це зрозуміло. Неординарна особистість в оцінках послідовників, прибічників і супротивників із часом постає надто суперечливою. Часто навіть буває важко відрізнити, де закінчується реальність і розпочинаються чутки, яким і вимальовується він через перекази тих, хто мав до нього пряму чи опосередковану дотичність.

Саме такою в історії є постать одного із найдавніших китайських філософів другої половини VI — першої половини V століття до нашої ери, засновника філософської школи даосизму, сучасника Конфуція — Лао-Цзи. Розповідають, що великий Лао-Цзи був зразком мудрості й інтелектуальної досконалості. Він розважливо і спокійно дарував співбесідникам свої думки й міркування про людину і світ, загальні корені влаштування Всесвіту й моральні засади людського життя, політику та душевну



свободу. При цьому філософ не намагався згуртувати своїх слухачів у школу. Не прагнув до переконливості. Він просто розмірковував. Його судження мають суперечливий характер. І все ж вони залишили в душі людини помітний слід, понад те -- переростали в світогляд і віру, які охоплювали мільйони прибічників як у ті часи, так і в наші дні.

Щоправда, своєрідна релігія -- даосизм, -- побудована на світлоглядних засадах вчення Лао-Цзи

про «дао», має так мало спільного з відстороненими від дійсності, абстрактними судженнями філософа, що встановити їх взаємодію можливо лише з великими труднощами.

В історії збереглися свідчення про зустріч літнього Лао-Цзи з початківцем давньої філософської традиції Конфуцієм. Лао-Цзи був старшим за Конфуція на 55 років. Розмова двох Великих інтерпретується з повагою до обох філософів, хоч, і це зрозуміло, Лао-Цзи в ній зображується більш потужним і виваженим, Конфуцій -- таким, що лише наближається до досконалої мудрості й не полишив ще земних турбот, переживань, радощів. «Я чув, -- сказав ніби-то Лао-Цзи, -- що розумний купець ховає свої скарби так далеко, що (його комори -- В.А.) зовні здаються зовсім порожніми і що благородний муж, відрізняючись досконалими чеснотами, має простуватий вигляд. Залиш свою пихатість і безпідставне мрійництво, свою зовнішню величність і неймовірні плани: усе це для тебе абсолютно не потрібне...». Розповідають далі, що після цих слів Конфуцій звернувся до своїх учнів із такими словами: «Про птахів я знаю, що вони літають, про рибу -- що вони плавають, про четвероногих -- що вони бігають. Тих, хто бігає, можна спіймати в сітьці, тих, хто плаває -- спіймати вудкою, тих, хто літає, можна підстрелити. Стосовно ж дракона, то я не в змозі зрозуміти, як він, подорожуючи на вітрах і в хмарах, піднімається до неба. Сьогодні я бачив Лао-Цзи, і він подібен дракону!».

Фінальний путь життєвого шляху Лао-Цзи також овіяний легендами. Розповідають, що на заході своїх днів він просто зник десь у районі східних кордонів держави. Один із начальників прикордонних військ, захоплений мудрістю філософа, попросив

його викласти думки про дао і людські чесноти. Виконавши це прохання, мудрець перейшов кордон для того, щоб скласти свою престарілу голову на чужині.

Ідеї, погляди, судження Лао-Цзи викладені в книзі «Дао де цзин». Ця книга належить до когорти найменш зрозумілих книг світу. У 81-й її главах, як правило, коротких і лаконічних, викладені думки про принцип, що лежить в основі усього суцього, про мораль, політику, державу, пізнання, щастя й нещастя людини. Як свідчать дослідники філософської думки Древнього Китаю, вона складена послідовниками Лао-Цзи. Книга з'явилась у IV–III стст. до н.е., тобто через декілька століть після смерті філософа. Можливо, саме тому цілий ряд її положень є важкими для розуміння й не піддаються однозначній інтерпретації.

Центральним змістовним контекстом філософії Лао-Цзи є вчення про «дао» як першооснову, джерело всього суцього, принцип організації природи й людського суспільства.

Згідно із цим вченням, у природі й суспільстві немає нічого сталого, усе знаходиться в русі, взаємозіткненні, переходить у свою протилежність. Цевну впорядкованість у ці процеси вносить дао. Порушення вимог цього закону веде до соціальних зіткнень, війн, катастроф. Отже, люди повинні навчитися слідувати закону дао, упорядковувати своє життя, знайти спокій і задоволення в спокої. Активне й діяльне втручання в природу та соціальні стосунки Лао-Цзи розцінює як джерело суспільного зла. Усе повинно відбуватись природним чином, повчав філософ. Тому найкраще, що може зробити людина, – це повернутися у той нервісний, гармонійний природі стан життя, де немає війн, пригпоблення людини людиною, де кожна людина знаходить задоволення в простому природному житті.

Уважно проаналізувавши філософію даосизму (таку назву отримало вчення Лао-Цзи про «дао»), Г. Гегель знайшов її примітивною. Дозволимо собі не погодитися з великим філософом.



Магічний даоський символ, що означає з'єднання вогню (ян) і неба (інь). Використовується для заклинання погоди

Учення про «дао», як організаційний принцип усього суцього, в узагальненій формі проводило думку про єдність природного й людського світів, про (можливі) загальні закономірності їх співіснування, про вплив цих закономірностей на людську долю, про спосіб організації життєдіяльності людини в цих умовах. У тій чи іншій формі ідея загального джерела всього суцього притаманна практично кожній філософській системі. Власне, це і є одним із найфундаментальніших філософських питань. І те, що його поставив саме Лао-Цзи, піднімає цього філософа над обставинами часу, перебігом епох, власними світоглядними суперечностями.

Додаткова література:

История философии. В четырех томах. Т.1. — М., 1957.

*«Вода є саме той вихідний матеріал,
з якого вибудовується Всесвіт»*

Фалес



Фалес

(Біля 625–547 рр. до н.е.)

Мислитель увійшов в історію як перший достовірний представник грецької філософії, як один із «семи мудреців» — гордості інтелектуальної культури цивілізації. Він належав до знатного роду, був близьким до мілетського тирана Фрасибулу й зв'язаний із храмом Аполлона Дідімського, покровителя морських подорожей і колонізації.

Греція в часи Фалеса переживала складний, хоч і цікавий, період своєї історії. Постійні соціальні зіткнення, конфлікти, війни підточували цивілізаційну цілісність грецької ойкумени і, одночасно, зміцнювали міста-держави як осередки виробничої діяльності, політичного та культурного життя народу.

Зовнішні фактори, зокрема, загроза з боку сусідів, а також потреба впорядкування внутрішніх стосунків, обумовлювали пошуки оптимальної соціальної організації. Практично кожен із «локальних соціумів» грецьких народів (міста-держави) пережив у своїй історії зміну всіх можливих форм політичної організації — монархію і демократію, олігархію і аристократію, —

випробував на собі владу «демоса» і монарха, «кращих людей» та «полісної еліти». Останнє активізувало науково-громадянські роздуми у цьому напрямі. Перші філософські вчення греків несли на собі відбиток політичних пристрастей і симпатій, мали значною мірою політизовану спрямованість.

Суспільне життя грецьких народів характеризується, далі, високою інтенсивністю торговельної справи як усередині поліса, так і в міжполісному плані. Посилюються торговельні зв'язки греків з іншими народами, особливо з єгипетськими та близькосхідними. У VII–VI стст. до н.е. торговельні зв'язки набули якісно нового рівня. Їх інтенсифікувала монета, увінчана державною печаткою. Монета узагальнювала (і усуспільнювала) індивідуальні торговельні угоди, виступала як символ їх стабільності, стійкості, відповідальності, а головне — як символ гарантії торговельної справи за індивідуальною угодою, як тінь, стояла вже держава.

Розвиток зовнішніх торговельних зв'язків, відносна перенаселеність міст-держав, внутрішньополітична ситуація та деякі інші фактори спонукали до життя такої суперечливий суспільно-історичний процес, як грецька колонізація. Першими «колоністами», як правило, були громадяни, що потерпіли поразку в певних соціальних зіткненнях. Згодом до них приєдналися демократичні елементи: міська біднота, дрібні та середні землевласники, ремісники, праця яких поступово заміщувалась більш дешевою працею рабів. А ще пізніше в колонізаційні процеси кинулись (і підпорядкували їх собі) найбільш підприємливі представники торговельно-ремісничих верств населення. Нерідко ініціативу розселення греків брала на себе держава.

Останнє створювало унікальну можливість виробничого, торговельного, духовно-культурного спілкування переселенців, з одного боку, з корінним населенням і культурою колонізованих земель, із другого — з жителями метрополії. Колонії перетворились у центри культурного спілкування. Надбання тисячолітніх культур, світоглядні пошуки найдавніших цивілізацій органічно влились у грецьку «свободу свідомості» (Г. Гегель), отримали в ній такий же основоутворюючий статус, як і сюжети, що увійшли в неї, власне, з грецької міфології, елементів наукових знань, узагальненого соціально-практичного досвіду. Західноєвропейська філософська традиція, започаткована греками, формувалась на власній економічній, соціально-політичній і духовній основі і, одночасно, як продовження (і узагальнення) світоглядних надбань зникаючих тисячолітніх культур.

Центром духовно-філософського життя в ті історичні часи було невелике, розташоване на малоазіатському узбережжі Егейського моря, місто Мілет. Через Мілет проходили торговельні шляхи з грецьких міст до Малої Азії. Тут вирувало економічне життя. Процвітали ремесла, формувались перші наукові та філософські школи. Підтримуючи тісні контакти з іншими містами Греції, збагачуючись досвідом соціального життя та світоглядними надбаннями, що разом із торговельними караванами стікались до міста з найвіддаленіших духовних центрів Єгипту, Індії та Китаю, мілетські мудреці започаткували грецьку філософію, яка, власне, й поклала початок західноєвропейської філософської традиції. Першим серед мудрих у цей час був мілетський філософ Фалес.

Про всезагальне визнання філософа красномовно засвідчує така легенда: одного разу греки вирішили подарувати наймудрішому з мудрих золотий триніг. Цілком природно, вони передали його Фалесу. Фалес передав його іншому філософу, той — третьому і так далі. Триніг обійшов по колу сімох філософів і повернувся до Фалеса.

За свідченнями древніх, саме Фалес перший став розмірковувати про природу, небесні світила, людське життя і долю. Фалес ґрунтовно володів математичними, астрологічними, астрономічними й загалом природничими знаннями, які здобув у Єгипті і Вавілонії. Він передбачив сонячне затемнення 585 р. до н.е., визначив рік у кількості 365 днів, розглядав «воду» як першооснову всього сущого. Створив оригінальну концепцію «душі», одухотвореності і божественності першооснови.

«Світ, — вважав філософ, — одушевлений і повний богів». Душу Фалес уявляв у вигляді тонкої (ефірної) речовини, активної сили, носія розумності і справедливості, яка поряд з практичними природничими знаннями є важливою спонукою божественного, тобто розумного і справедливого, устрою речей. Саме з іменем Фалеса дослідники пов'язують перехід від міфології до власне філософії. Із цим важко не погодитись. Фалес був дійсним мислителем. Він опирався на конкретні знання, довіряв розуму й, поза сумнівами, розпочав те, що пізніше дістало назву філософського способу осягнення дійсності.

Основна теза Фалесового вчення: «Все походить з води; з води виникло і з води складається». Можна припустити, що це не було новим поглядом на світ. Ще давні люди, до Фалеса, розглядали природу як породження Океаноса і Тетіса. Та різниця між їх поглядами була засадничою: Фалес говорив про воду, а його

попередники — про божество води; він говорив про реальний предмет, вони ж — про фантастичні істоти. Говорячи про Океанос і Тетіс, вони творили міфологію. Щоб відбувся перехід до науки, необхідно було змінити спосіб мислення, тобто відмовитися не тільки від практичного, але й від міфологічного способу мислення. Цей поворот і здійснили іонійські мислителі. І першим із них був Фалес.

Перед ним постало питання походження світу. Але замислювався він не над тим, хто створив світ, а яким був світ від початку. Його цікавило не те, що було перед світом, а що було, властиво, початком світу. У такому значенні початок світу був першим філософським питанням. Чому саме це питання стало першим? У цьому нічого дивного: людям, з тодішнім розумовим рівнем, котрого ще не зіпсувала наукова критика, здавалося зрозумілим те, яким цей світ є. Від мудреця вони вимагали чогось іншого: їх цікавило питання, яким був світ на початку, і саме це вони вважали найголовнішим. Фалес стверджував, що, врешті-решт, по всіх змінах світ повернеться до свого первинного стану, з якого вийшов.

Ця філософія була ще дуже архаїчною. І хоч вона вже відрізнялася від міфології, але у своїх питаннях і відповідях на них стояла на межі міфологічного мислення.

Предметом досліджень Фалеса та його безпосередніх послідовників була природа. Тому найперших філософів Арістотель називав фізіологами, природодослідниками, тобто теоретиками природи.

Наскрізним питанням було наступне: яким був початок природи? А означало воно для них: яким був первинний рід (вид) тіл, з котрих розвинулася природа? Пізніше воно було сформульовано так: якою була первинна матерія? Але, власне, абстрактного поняття «матерія» перші філософи ще не знали. Не відрізняли вони також матерії і форми руху. Фалесові навіть не спадало на гадку, щоб сила (рух) могла бути поза матерією або чимось відрізнитися від неї. Навпаки, він вважав, що здатність рухатися є основною властивістю матерії. Здатність руху він розумів як прояв життя і душі.

Фалес говорив, що «все є оживленим, як це видно у бурштині і в магніті». Ця невіддільність матерії від сили, життя, душі була характерною для першої групи грецьких філософів, що їх називали гілозоїстами, тобто тими, хто вважав життя невіддільним від матерії. Деякі історики вважають їх матеріалістами. Вони не знали інших предметів, окрім матеріальних, але це були

матеріалісти, котрі ще не знали чистого поняття матерії і всі матеріальні предмети наділяли духовними рисами.

Чому Фалес вважав, що саме вода, а не інший вид матерії, була першопричиною світу? Можливо, це було відлуння міфологічної спадщини про Океаноса і Тетіса. Одначе Фалес зміг дати й інші обґрунтування свого погляду; він посилався на спостереження певних явищ: те, що живе, живе вологою, мертве висихає, зародки всього є мокрими, а корм — соковитим. Ці спостереження приводили його до висновку, що вода є життєдайною, продуктивною силою і має всі риси, необхідні і достатні для того, щоб з неї розвинулася вся природа.

І все ж, незважаючи на оригінальність і новизну постановки питання, вчення Фалеса про воду, як першооснову всього суцього, одностайної підтримки не мало. Спостереження інших мислителів засвідчували цілком ймовірну думку про те, що першопричиною світу могли бути й інші стихії. Родич, учень і послідовник Фалеса Анаксимандр (біля 610—біля 547 рр. до н.е.), наприклад, стверджував, що першопричиною світу був «апейрон»; його товариш Анаксимен (біля 585—біля 525 рр. до н.е.) у якості начала всього суцього обстоював повітря; Геракліт (540—480 рр. до н.е.) — їх органічне плетиво. Дискусія з цього приводу продовжувалась досить довго. Заслугою ж Фалеса було те, що він першим поставив це питання і спробував дати на нього більш-менш обґрунтовану відповідь. Роздуми про світ і людину розпочали свою майже трьохтисячолітню подорож в історію. За Фалесом потягнулась низка філософів, у першій шерензі яких владно виділявся *Піфагор*.

Значення Фалеса в історії філософії — непересічне. Саме з нього Арістотель розпочинає свою знамениту історію метафізики, Теофраст — «природню історію», Евдем — історію астрономії й геометрії.

Додаткова література:

Лебедев А.В. Демиург у Фалеса. (К реконструкції космогонії Фалеса Милетського). / В кн.: Текст: семантика и структура. -- М., 1983.

«Все походить не з числа, а у відповідності з числом, тому що в числі — первинна упорядкованість, з дотичністю до якої і в предметах, що обраховуються, послідовно упорядковується і перше, і друге»

Піфагор



Піфагор

(584 (582)–500 рр. до н.е.)

У V ст. до н.е. у житті античної Греції формується багато філософських теорій та відкриттів. Окрім учення мудреців-мілетців, Геракліта та елеатів, досить популярним стає піфагореїзм.

Про самого ж Піфагора — засновника Піфагорійського союзу — відомості дійшли до сучасності із пізніших джерел античної Греції: Платон називає Піфагора тільки раз, Арістотель — двічі. Більшість грецьких філософів вважали батьківщиною Піфагора острів Самос, який він покинув через тиранію Полікліта.

Є відомості, що Піфагор нібито за порадою Фалеса їде до Єгипту, де вчиться у жерців; потім полоненим (у 525 р. до н.е. Єгипет захоплено персами) потрапив до Вавілона, де навчався в халдейських мудреців. Після багаторічного навчання Піфагор повертається до Великої Еллади, в місто Кротон, де й організує

Піфагорійський союз — науково-фантастичну та етико-політичну співдружність однодумців.

Піфагорійський союз — закрите товариство, а вчення піфагорійців — таємне. Спосіб життя піфагорійців повністю відповідав ієрархії цінностей. Перше місце відводилось прекрасному і благопристойному (в тому числі науці). Друге місце займало вигідне й корисне. Третє — присмне. Піфагорійці піднімались до сходу сонця, виконували мнемонічні (пов'язані з розвитком і зміцненням пам'яті) вправи, а потім ішли на берег моря зустрічати сонце, обдумували майбутні справи, працювали. Наприкінці дня після обмивання всі спільно обідали і славили богів. Потім — спільне читання. Перед сном кожний піфагорієць звітував про минулий, пройдений день.

В основі піфагорійської етики лежало вчення про належне: перемогу над пристрастями, підкорення молодших старшим, культ дружби і товарищескості, шанування Піфагора. Такий спосіб життя мав світоглядні основи, виходив із уявлень про Космос як упорядковану і симетричну цілісність, краса якого відкривається не всім, а лише тим, хто веде праведний спосіб життя.

Як і Сократ, Піфагор практично нічого не записував. Його погляди відомі за свідченнями учнів, які, поза всяким сумнівом, викладали свої думки, аніж міркування вчителя.

Значна частина роздумів Піфагора була присвячена традиційним для тих часів питанням — пишномовству, дослідженню душі, переселенню душ тощо. За свідченнями, Піфагор був майже чаклуном. Він міг передбачати майбутнє, розмовляв із тваринами, пам'ятав минулі переселення душ. Про Піфагора — особистість, безсумнівно, видатну — складено безліч легенд. Є свідчення, що Піфагора бачили водночас у двох різних містах, що він мав золоте стегно, що одного разу його вітала людським голосом ріка Кас, тощо. Очевидно, більшість цих «свідчень» Піфагор конструював про себе сам. Він претендував на надприродний статус і, одночасно, займався наукою і філософією. Введення в філософію таких базових понять, як «філософія» і «космос», антична культурно-наукова традиція також пов'язує з іменем Піфагора.

Предметом безпосередніх науково-філософських роздумів Піфагора були космологія, астрономія, математика. Доречі, саме Піфагору належить знаменита математична формула: «квадрат гіпотенузи дорівнює сумі квадратів катетів». Він створив теорію пропорцій, яка стала своєрідним містком між усіма точними

науками. Теорія парних і непарних чисел, створена Піфагором, заклала основи математичних доведень, у більш широкому розумінні — основи теоретичної арифметики. Як писав Прокл, «Піфагор перетворив цю науку у форму вільної освіти. Він вивчав цю науку, виходячи з її перших основ, і намагався отримувати теореми за допомогою чисто логічного мислення, поза конкретними уявленнями. Він відкрив теорію ірраціональних чисел (або пропорцій) і побудову п'яти космічних тіл» (Цит. за: *История математики с древнейших времен и до наших дней.* — М., 1970. — С. 66).

Космологічні судження Піфагора утримували гіпотезу про народження Всесвіту з взаємодії двох начал — «обмеженого» і «безмежного» (за аналогією з Анаксимандром — «пустота» і «нескінченна пневма», яка оточує космос). В астрономії Піфагор поглибив вчення Анаксимандра про геометрію Всесвіту, що відображається в числах. Він відкрив сферичність Землі, заклав основи теорії гармонії.

За свідченнями Арістотеля, значну увагу Піфагор приділяв вивченню людини. Згідно його вченню, людина створена Богом для пізнання, споглядання світу («космосу»), роздумів про нього («філософствування»). У своєму житті, повчав Піфагор, людина керується, скоріш, усвідомленими, аніж трансцендентними цінностями. Повага до богів і батьків, виховання дітей, вірність дружбі, поміркований спосіб життя, моральна і тілесна чистота, відданість «батьківським законам» — ось головні настанови, які узагальнив і систематизував Піфагор, освятив їх своїм велетенським авторитетом. Він звів у філософію ідею «порядку» (влада аристократів), яку протиставляв «демократії» як «порушенню цього порядку».

Піфагор стверджував, по-перше, що «число володіє речами», зокрема і моральними, а справедливість — є число, поміжене на саме себе. По-друге, *душа є гармонія*, а гармонія — це числове співвідношення, душа безсмертна і може переселятися (ідею метеміхосу Піфагор, можливо, запозичив із учення орфіків), тобто Піфагор дотримувався дуалізму душі й тіла. По-третє, філософ поклав в основу Космосу число, наділяє старе слово новим змістом: число співвідноситься з єдиним, єдине ж служить початком визначеності, що єдине підлягає пізнанню. Число — це впорядкований числом Всесвіт. Значний внесок здійснив Піфагор у розвиток науки, насамперед, математики. В астрономії йому приписують відкриття навекісного положення Зодіаку, визначення тривалості «великого року» — інтервалу між

моментами, коли планети займають відносно одна одної те ж саме положення. Піфагор — геоцентрист: твердить, що планети, рухаючись навколо Землі по ефіру, створюють монотонні звуки різної висоти, а разом створюють гармонійну мелодію. До середини V ст. до н.е. Піфагорійський союз, що включав до свого складу 218 відомих і поважних мужів, які займались філософією, математикою, медициною, політикою, розпався. Вірніше, він був розгромлений «демократами», які не могли зрозуміти і, тим більше, прийняти піфагорійські політичні і релігійно-філософські настанови. Вчення ж Піфагора — одного з найвеличніших з Великих філософів — залишилось в історії філософської думки і загальнолюдської культури навічно.

Додаткова література:

Жмудь Л.Я. Наука, філософія, релігія в ранньому піфагореїзмі. — С.-Пб., 1994.

*«Не краще було б людям, якби здійснилось
все, чого вони бажать»*

«Водну і ту ж річку не можна увійти двічі»

Геракліт



Геракліт

(Бл. 540–бл. 480 рр. до н.е.)

Ім'я цього Великого філософа не зникає з філософського, наукового і культурного обігу близько 2,5 тисяч років. Практично кожен, хто торкається філософського знання, пізнання, мудрості, намагається скласти про Геракліта своє уявлення, висловити компетентне судження. Але не зважаючи на грандіозну популярність, Геракліт — автор єдиної праці (в одній книзі з трьох глав «Про Всесвіт, про державу, про богослов'я») — залишається «темним». Його фрагменти мають таку кількість неузгоджених (а тому й не зрозумілих повною мірою) інтерпретацій, з якою може зрівнятися хіба що Біблія.

Геракліт мав спадкоємний титул василевса (царя-жерця), від якого відмовився на користь свого брата. Його захоплювала філософія й саме їй — єдиній і неподільній володарці духу — присвятив Геракліт своє життя і долю.

Він був містиком, але містиком особливого роду — життєві реалії (як і реалії Природи) надто часто знаходили в його вченні далеко не містичне витлумачення.

Основою всього сущого — основною субстанцією — Геракліт вважав «вогонь», що «місцями спалахує, а місцями — загухає», відроджуючи все суцє в різноманітних формах, що переходять одна в одну. Причому, відродження настає в силу смерті іншого. Протилежності, повчав Геракліт, немов би «переливаються» одна в одну. «Безсмертні є смертними, смертні — є безсмертними, смертю один одного вони живуть, життям одне одного — помирають».

Епоха формувала характер філософа, який, у свою чергу, відтворював її дух і перспективу тим повчанням, яке він делегував історії. Характер у Геракліта був далеко не добродушний, непоміркований і не толерантний. Філософ дивився на життя з неприкритим сарказмом, висловлював щодо нього аж надто недемократичні судження. Навряд чи поміркованою можна назвати його пораду громадянам Ефесу щодо знищення один одного й передачі спадщини дітям. Аж надто суб'єктивним є його оцінка Гомера, Гесіода і Піфагора. Щодо останнього Геракліт залишив такі припизливі слова: «Піфагор... створив собі... свою мудрість: багатознання і обман». Нічим іншим, як зневагою до людей, продиктовані й афоризми Великого філософа щодо сили як єдиного засобу утвердження блага людини; переваг, які віддають осли соломі перед золотом; похвалу війні як правді і всезагальному явищу.

Зрозуміло, філософська спадщина Геракліта дійшла до наших днів у фрагментарному вигляді. Її інтерпретація різними мислителями пізнішого періоду (від Платона до Г.Гегеля та К.Поппера) має суперечливий характер. Власне, досить незрозумілою вона була й для сучасників. Саме тому Геракліта називали «темним», а образно викладені судження філософа використовували як підґрунтя для власних висновків та суджень.

Вважають, що Геракліт був противником демократії й прибічником аристократизму. К.Поппер інтерпретує Геракліта як філософа, який першим серед перших заклав теоретичний фундамент тоталітаризму й увійшов в історію соціальної філософії як антираціоналіст та містик. Уважне вивчення філософії Геракліта дає підстави вважати таку оцінку соціальної концепції великого античного філософа дещо спрощеною.

Геракліт справді не приймав «демократії», але лише у тому вигляді, в якому її впроваджували в соціальну практику за його часів. Він не приймав «владу натовпу», що «набиває кецьох подобно до худоби». Геракліт засуджував тогочасних «демократів», які, нехтуючи покликом розуму, слухали лише натовп,

йшли за ним, обирали «бруд» та «нечестивість», «зрівнялівку» замість того, щоб рихтувати порядок, зміцнювати організаційні засади соціальності, утверджуючи аристократизм та шляхетність.

Як розумів Геракліт «демократію взагалі», нам невідомо. Проте посилення на фрагмент про необхідність боротьби народу за закон не тільки не дає підстав стверджувати, що розумів він її хибно, але навпаки -- підкреслює далекоглядність мислителя: під фрагментом «за закон народ повинен битись, як за мури міста», на нашу думку, міг би підписатися кожен реалістично мислячий філософ ХХ сторіччя.

Інша справа -- як розуміти «закон». У Геракліта це розуміння є досить туманним. З одного боку, філософ говорить про «закон» як «підпорядкування волі одному» (правителю), а з іншого -- як про всезагальну підпорядкованість необхідності -- «логосу», подібному, здається, до брахманської «карми», конфуціанського «жень», лао-цзинського «дао».

Немає підстав засуджувати Геракліта як тоталітариста й за визнання філософом війни як принципу та руйнівної сили розв'язання всіх проблем. Такою була політична практика того часу. А що має рацію для практики, те має рацію й для теорії. Геракліт своїм розумінням війни відтворив реальний стан речей, і не більше. Проте, не засуджуючи філософа, ми й не виправдовуємо його. В апологетиці війни як всезагального джерела та засобу розвитку виявилася обмеженість великого античного мислителя, який ще не міг передбачити, як це пізніше зробив І. Кант, життєтворної сили «вічного миру».

Практично одночасно з Гераклітом тією чи іншою мірою соціально-філософської та світоглядно-громадянської тематики торкалися представники елейської школи -- Парменід, Зенон та Мелісс; енцилійський філософ і політик Емпедокл; перший афінський мислитель Анаксагор; досить інтегрована, хоча й різнобарвна, група софістів -- Протагор, Горгій, Гіппій, Продік, Лікофрон та Алкідам.

Найфундаментальнішою ідеєю цього періоду розвитку античної філософії була ідея софіста Протагора (481--411 рр. до н.е.) про людину як мірило всіх речей; «Людина є мірилом усіх речей: існуючих -- у тому, що вони існують, і неіснуючих -- у тому, що вони не існують». Ці слова зробили Протагора знаменитим. Положення про людину як мірило всіх речей в тій чи іншій площині розглядали практично в кожній новій філософській системі пізнішого періоду. У цілій низці з них воно розгорталося

в опорний принцип пізнання та діяльності, організації громадянського життя та соціальної практики. Поряд з конфуціанським «жень» -- «Чого не бажаш собі, того не роби людям» -- протагорівське вчення про людину як мірило всіх речей ми розглядаємо як одне з двох найфундаментальніших завоювань соціальної філософії «допульового» часу. Третім завоюванням стала методолого-світоглядова настанова Сократа: «Пізнай самого себе».

Додаткова література:

Богомолов А.С. Диалектический логос: становление античной диалектики. -- М., 1982.

Муравьев С.Н. Жизнь Гераклита // «Вестник древней истории». — 1974. № 4.

«... знайти одне причинне пояснення є справою більш престижною, аніж здобути звання намісника персидського престолу»

Демокріт



Демокріт

(460–371 рр. до н.е.)

Про життя Демокріта є кілька напівлегенд, що оповідають про волелюбну вдачу та твердий характер мислителя, його жажду до пізнання, пошуку та відстоювання істини та справедливості. Одна з них розповідає про те, що всі багатства, які дісталися йому від батька, Демокріт витратив на організацію наукових мандрівок. У ті роки в Абдерах — місті, де мешкав Демокріт, — марнотратство батьківської спадщини вважали злочином. То ж уникнути кари філософу вдалося лише через суд, якому Демокріт подав свій науковий твір, написаний за матеріалами, зібраними під час мандрівок до Вавилону, Персії, Індії та Єгипту.

Ім'я Демокріта традиційно пов'язують із вченням про матеріальні першооснови буття — атомами. Його вчення називають «атомістикою». Матеріалізм Демокріта — «лінію Демокріта», традиційно протиставляють ідеалізму Платона — «лінії Платона». У марксистській інтерпретації це протиставлення дійшло до абсолюту. Між тим, вчення обох мислителів далекі від простого (а тим більше, абсолютного) протистояння. У Демокріта,

скажімо, є ціла низка роздумів про Душу і Бога, тоді як у Платона — про атоми і пустоту. Філософи перегукуються один з одним у намаганні осмислити таїнство світобудови, хоча, звичайно, відстоюють різнобазисні теорії.

Атомістика — вчення про дискретне начало всього суцього — розпочинається далеко до Демокріта. В індійській філософії, зокрема, ідея «атому», як «найменшої», «найтонкішої» частинки, обстоювалася різноманітними школами — вайшешіка, міманса тощо. Вайшешіками була розроблена своєрідна атомістична доктрина, де ідея атому, як найменшої, найдрібнішої частинки, що рухається й змінюється, протиставлялась вічній і незмінній першопричині. У свою чергу, піфагорісець Екфант із Сіракуз учив, що початок всього — «неподільні тіла і пустота». Атом (дослівно: неподільний) — логічне продовження просторово-тілесної монади (дослівно: один, одиниця, єдине, неподільний, як синоніми). Але на відміну від однакових монад, неподільні Екфанта відрізняються один від одного величиною, формою і силою; світ, який складається з атомів і порожнечі, єдиний і куленодібний, рухається розумом і керується помислом.

Таким чином, Демокріт розпочинав не на пустому місці. Однак сталося так, що виникнення античного атомізму (учення про атоми) зв'язують з іменами *Демокріта* і його вчителя *Левкіппа* (V ст. до н.е.), погляди яких на природу і будову Макрокосму практично однакові.

Демокріт досліджував і природу Мікрокосму, уподібнюючи його Макрокосму. І хоча Демокріт не набагато старший за Сократа, а коло його інтересів дещо ширше за традиційну досократівську проблематику (спроби пояснити сновидіння, теорія кольору й зору, що не мала аналогів у ранній грецькій філософії), все ж таки його відносять до досократиків. Концепцію давньогрецького атомізму часто кваліфікують як «примирення поглядів Геракліта і Парменіда: існують атоми (прообраз — парменідівське буття) і порожнеча (прообраз — небуття Парменіда), де атоми рухаються і, з'єднуючись один з одним, утворюють речі. Тобто світ плинний і змінний, буття речей множинне, але самі атоми — незмінні. «Жодна річ не відбувається надаремно, але все через причинний зв'язок і необхідність» — вчили атомісти і демонстрували тим самим філософський фаталізм. Та фаталізм не залишає місця випадковості.

Людину Демокріт визначає як тварину, яка від природи здатна до всілякого навчання і має за помічника в усьому руки, розум і

розумову гнучкість. Людська душа-псюка, як вогонь, складається із сукупності атомів; вона — необхідна умова життя — дихання, що атомізм розумів як обмін атомів душі із середовищем. Тому душа безсмертна. Залишивши тіло, атоми душі розсіваються в повітрі, і ніякого «загробного» існування душі немає і бути не може.

Демокріт ототожнював «душу» і «розум» (процес мислення). Пізнання, за Демокрітом, здійснюється як «віддуння» і «відбиток», що залишається в «душі». Від поверхні тіл, розмірковував філософ, відлітає певна матеріальна плівка, що має матеріальну форму; вона проникає в око, а потім — у душу, в якій відбивається певний слід. Так здійснюється пізнання через «відбиток образів».

Демокріт не заперечував існування богів. Він описував їх як «складених з атомів» розумних, велетенських істот, які живуть довго, але не вічно. Від них, як і від усього сущого, також відлітають плівки «ідоли» — причому, одні з них «добрі», інші — «злі», які своїм виглядом і звучанням винують майбутнє, залітаючи в душу найчастіше під час сну.

За висновками сучасників і послідовників Демокріта, така трактовка богів межує з їх запереченням. Демокріт вважався атеїстом. Така оцінка посилювалась ще й тому, що традиційну віру в богів і долю філософ пов'язував із марновірством та страхом смерті.

Демокріт розрізняє два види існування: те, що існує в *дійсності*, і те, що існує в *загальній думці*. До існування в *дійсності* Демокріт відносить тільки атоми й порожнечу, що не мають чуттєвих якостей. Чуттєві ж якості є те, що існує в *загальній думці*. — зорові, смакові та ін. Проте чуттєва косність виникає не просто в думці, а в загальній думці. Демокріт вважає таку якісність не індивідуально-суб'єктивною, а *загальнолюдською*, і об'єктивність чуттєвих якостей має свою основу у формах, величинах, порядках та в розташуванні атомів. Тим самим стверджується, що *чуттєва картина не довільна*: однакові атоми, впливаючи на нормальні людські органи почуттів, завжди породжують одні й ті ж відчуття.

Водночас Демокріт усвідомлював складність і трудність процесу досягнення істини: «Дійсність — у нущині». Тому суб'єктом пізнання може бути лише мудрець. «Мудрець — міра всіх існуючих речей. За допомогою відчуттів — міра сприйманих речей, а за допомогою розуму — міра осягнутих речей». Філософська творчість Демокріта фактично завершує епоху досок-

ратиків. Генезис філософської думки стимулював розвиток у культури античної Греції, а через неї — економічної та політичної сфер суспільного життя.

Значна частина фрагментів філософського вчення Демокрита, що збереглися, присвячена етиці. І хоча автентичність текстів нерідко піддається сумнівам, такі висловлювання, як «Краще думати перед тим, як діяти», «Ті, хто любить засуджувати, не здатні до дружби», «Бути вірним обов'язку у нещасті — велика справа» і ряд інших «гном» (всього нараховується близько 480 висловлювань) традиційно відносяться до етичного вчення Демокрита.

Соціальне вчення Демокрит вибудовує у властивій йому амістичній парадигмі: люди — це «атоми», які рухаються під тиском «необхідності» — певних потреб, головними з яких є матеріальні потреби. Твердження про те, що рушійною силою людської історії була саме потреба, є фундаментальним надбанням античної філософії. Ця думка знайшла продовження й нову оригінальну інтерпретацію у філософських системах італійського мислителя Н. Макіавеллі, французьких матеріалістів XVIII століття, Г. Гегеля і К. Маркса. І хоча відлуння цієї думки можна відслідковувати від давньоіндійських і давньокитайських мислителів, саме Демокриту належить першість висунення положення про матеріальні запити (потреби та інтереси) як провідну, стимулювальну силу суспільно-історичного розвитку. З часом ця думка була визнана як опорна (базова) для всієї соціальної філософії.

Матеріальні запити — добування їжі, будівництво житла, одяг, шиття одягу — є головною і постійною причиною всіх змін, відбуваються в суспільстві. Іншою (додатковою) причиною, за думкою Демокрита, є свідомість, точніше — усвідомлення вигоди, користі. Як підкреслює В.Ф. Асмус, матеріалізм у Демокрита — лише останнє тло пояснення. На першому плані у нього перебувають роль свідомості, етично-моральні характеристики, які визначаються вихованням (Асмус В.Ф. Античная философия. — С. 168, 171).

Різноманітні потреби та їх усвідомлення на рівні окремих індивідів, продовжує Демокрит, потребують узгодження, врегулювання. Цю функцію перебирає на себе держава. Добре організована держава, згідно з Демокритом, є твердиня суспільного життя. Люди повинні піклуватися про свою державу, налагоджувати в ній добре управління. Найкращою формою держави є демократія, вважав філософ. Вчення Демокрита про переваги демократії

ного устрою держави та способи його налагодження є ще одним фундаментальним надбанням античної соціально-філософської думки. Воно не втрачає значення і в наші дні. І хоча вчення Демокріта про демократію має історично обмежений характер, сучасна філософія шанує мислителя, який на відміну від теоретиків аристократизму підняв прапор демократичного устрою суспільства, розніочав пошук його оптимальних форм і засобів досягнення. Саме тому відомий критик тоталітаризму, німецький філософ Карл Поппер, називає Демокріта «дійсним філософом», протиставляє його плеяді «лжефілософів» — Платону, Арістотелю, Гегелю і Марксу, — які «зачарували людство» філософією організованого суспільства й втягнули цивілізацію в досить тривалу епоху тоталітаризму.

Додаткова література:

Асмус В.Ф. Демокрит. — М., 1960.

Маковельский А.О. Древнегреческие атомисты. — Баку, 1946.

Горан В.П. Необходимость и случайность в философии Демокрита. — Новосибирск, 1984.

*«Я знаю, що я нічого не знаю»;
«Пізнай самого себе»*

Сократ



Сократ

(Бл. 469–399 рр. до н.е.)

Сократ, як і Геракліт, належить до плеяди мислителів, зрозуміти яких непросто. Його філософія суперечлива. І це не дивно. Сократ ніколи і нічого не писав. Він розмовляв. З учнями, можновладцями, пересічними громадянами. Про його погляди є лише свідчення великих філософів — Платона, Антисфена, Арістона, Евкліда із Мегари, Арістотеля — які захоплювались Сократом, вважали його одним із наймудріших людей світу. Сократ цікавий не тільки своїм ученням, а й способом життя. Мислитель не прагнув активної суспільної діяльності, вів життя філософа, проводячи час у філософських бесідах і суперечках, навчаючи філософії (на відміну від софістів плату за навчання не брав), не дбаючи про матеріальний добробут свій і своєї родини (ім'я його дружини Ксантіппи стало найменуванням для сварливих жінок, вічно незадоволених чоловіком). Сократ ніколи не записував ні своїх думок, ні своїх діалогів, вважаючи, що писемність робить знання зовнішнім, заважає глибокому внутрішньому засвоєнню, в письменах думка помирає.

Жив Сократ бідно, одягався і харчувався погано. Майже завжди він ходив босоніж. Був невисокого зросту, некрасивий. І все ж до нього тягнулись всі, хто прагнув почути мудре слово. Сократ повчав. Сутність цього повчання полягає в настановах мистецтву жити на засадах раціонального знання. Хибні вчинки людей, повчав Сократ, породжуються лише незнанням, і ніхто не буває «злим» з доброї волі.

Як і Геракліт, Сократ органічно не приймав демократії у тому вигляді, в якому її впроваджували в Афінах. Його критичні вислови, спрямовані проти демократичного устрою, викликали обурення з боку офіційної влади. Сократа притягли до суду, проте звинуватили не в антидемократизмі, а у вільнодумстві щодо староотчих богів. Учні та друзі Сократа підготували йому втечу з в'язниці. Проте, щоб ствердити свою слухність, глибину переконань, прихильність до власне обгрунтованого принципу жити згідно із справедливістю та згідно з вимогами совісті, Сократ відмовився від втечі й прийняв отруту.

Сократ володів ґрунтовними знаннями. Він умів переконувати, знаходити додаткові аргументи навіть тоді, коли дискусія набирає оберти невизначеності. Майстром «діалектики» (мистецтва вести дискусію шляхом розкриття суперечностей) називали Сократа сучасники. Він був доброзичливим, часто іронічним і одночасно в'їдливим критиком своїх опонентів. Нерідко його били, але він терпів, іронічно і з посмішкою на вустах пояснював свою терпимість: «Якби мене вдаривосел, чи став би я подавати позов до суду?»

Сократ шанобливо ставився до своїх попередників, розповідав про них своїм учням, але загальні засади, предметність філософствування вбачав не стільки в питаннях про першоначала (чи їхню кількість), про виникнення та будову Космосу, скільки у вченні про те, як треба жити людині у світі та серед людей.

Засаду засад життя, на думку Сократа, становить знання. Без знань людина неспроможна належно організувати це життя. Отже, треба добувати знання. Саме тому, на думку філософа, першим питанням філософії є питання про сутність знання. Це питання розв'язують шляхом визначення понять, кінцеве підґрунтя яких знаходиться в самій людині. Звіден її теза Сократа: «Пізнай самого себе». Філософ був щиро переконаний у тому, що саме через самопізнання, осягнення свого внутрішнього світу, потреб та пристрастей можна відшукати рішення, які аж ніяк не дасть людям вивчення Космосу або першоджерел.

Природа людини, особливо її внутрішній світ, згідно із Сократом, є надзвичайно суперечливою. Кожен має свої особливості та

чесноти. Водночас людям притаманні певні загальні характеристики, міра яких, все ж таки, у кожного своя. На визначення міри цих характеристик, на думку Сократа, якраз і мають бути спрямовані філософські зусилля. Соціальна філософія Сократа набула яскраво визначеної моральної спрямованості.

Серед провідних етико-соціальних засад суспільного життя Сократ вирізняє такі чесноти людини, як мужність, розважливість, дружба, завзятість, справедливість тощо. При цьому філософ не лише констатує зміст та спрямованість цих чеснот, а й розглядає їх, по-перше, в органічному взаємозв'язку, по-друге, через внутрішню суперечливість, через перехід цієї якості в свою протилежність.

Третьою особливістю сократівського вчення про етико-моральні засади соціального буття є обґрунтування філософом їхньої раціоналістичної природи. Будь-яка моральна домінанта соціального лише тоді буде істинною, вважав Сократ, коли вона відповідає тій моральній свідомості з її критерієм добра та зла, яка робить нас «блаженними» та «добрими».

Настанова на розум, знання, мудрість, як підвалини моральності суспільного життя, — важливе надбання соціальної філософії. Пріоритет Сократа полягає не в тому, що він помітив ці підвалини. Про розум та мудрість до нього говорили й багато інших мислителів. Цінність філософії Сократа полягає в іншому: взаємозв'язок розуму, моралі та поведінки людей Сократ підніс до рівня провідного принципу організації соціальності. Пізніше до нього повернуться Вольтер та Ж.-Ж.Руссо. А ще пізніше — І.Кант. Вчення Сократа про те, що «той, хто знає, що таке добро, обов'язково чинить добро, а той, хто чинить зло, — або не знає, що таке добро, або творить зло з метою кінцевої перемоги добра», започаткувало тенденцію етико-раціоналістичного пояснення реалій соціального життя, його організації, функціонування та розвитку.

При поверховому розгляді політичної платформи Сократа може здатися, що філософ вороже ставився до демократії, тяжів до аристократизму. Більш глибоке вивчення поглядів мислителя свідчить про інше: Сократ критикував практично всі форми правління — монархію, тиранію, аристократію, плутократію та демократію. При цьому його критика виходила з принципу справедливості. Усе, що не відповідає справедливості, на думку Сократа, має бути вилучене із суспільного життя. Справедливість же має ґрунтуватися на розумі. У державних справах, навчав філософ, треба бути надзвичайно обережним. Думки більшості не завжди відповідають нагальним потребам практики. І навпаки — ро-

зумна та розважлива пропозиція одного може принести більше користі, ніж емоційно напружена вимога натовпу. Саме в цьому Сократ вбачав переваги «організованого суспільства» над «демократичним». І це більше.

Багато плідних ідей висунув Сократ щодо побутової організації суспільного життя. Він, зокрема, підносив цінність людської праці, стверджуючи, що свобода реалізується не тільки тоді, коли людина лише їсть та спить, а головним чином завдяки праці, яка робить її і більш здоровою, і справедливою, і розумною, і самостійною. Філософ наголошував на необхідності сумлінного виконання громадських обов'язків, обґрунтовував необхідність добору людей до керівництва державою, виявлення їхніх чеснот, виховання. Як засвідчують дослідники, Сократ увійшов в історію філософської думки як незалежний, самостійний мислитель, безкорисливий пошуковець істини на засадах моралі та розуму. Його пошуки продовжили численні учні, що об'єдналися в нові філософські школи, які отримали назву «сократичних», — мегарську, елідо-еритрійську, киренську, кінічну.

Сократ мав надзвичайний вплив на античну і світову філософію.

Сократ, як і дехто з софістів, досліджував проблему людини, розглядаючи її як істоту моральну. Саме тому філософія Сократа називається етичним антропологізмом. Суть філософії одного разу Сократ висловив так: «Я ніяк ще не можу, відповідно до дельфійського папису, пізнати самого себе» (над храмом Аполлона в Дельфах накреслено: пізнай самого себе), будучи вневнимим у тому, що мудріший за інших тільки тому, що нічого не знає. Його мудрість — ніщо у порівнянні з мудрістю Бога — це девіз філософських пошуків Сократа. Є всі підстави погодитися з Арістотелем стосовно того, що «Сократ займався питаннями моралі, природу ж не досліджував».

У філософії Сократа вже не знайдемо натурфілософії, не знайдемо роздумів космоцентричного характеру, а також концепції онтологізму в чистому вигляді, оскільки Сократ дотримується схеми, запропонованої софістами: міра буття і міра небуття прихована і у самій людині. Будучи критиком (і навіть ворогом) софістів, Сократ вважав, що кожна людина може мати свою думку, але це не тотожно «істинам, які у кожного — свої». Істина для всіх є одна. На досягнення такої істини і спрямований метод Сократа, який названо ним «маєвтикою» (буквально: повивальне мистецтво) і є суб'єктивною діалектикою — уміння вести діалог так, що внаслідок руху думки через суперечливі висловлювання

позиції суперечників згадуються, однобічність поглядів кожного з них долається, отримується істинне знання. Вважаючи, що сам Сократ не володіє істиною, у процесі бесіди, діалогу допомагав «народитися істині в душі співрозмовника». Але що означає знати? Краспомовно говорити про доброчесність і бути неспроможним дати їй визначення — не знати, що таке доброчесність. Тому мета масвтики — мета всебічного обговорення якого-небудь предмета, полягає у визначенні, вираженому в понятті. Сократ перший ввів знання на рівень поняття, тобто метод Сократа переслідував мету — досягти понятійного знання.

Сократ стверджував, що природа — вищий у порівнянні з людиною світ — неізнання, а пізнати можна тільки душу людини і її справи. Пізнати самого себе — це означає знайти поняття моральних якостей, спільні для всіх людей; упевненість в існуванні об'єктивної істини означає у Сократа, що є об'єктивні моральні норми, що відмінність між добром і злом не відносна, а абсолютна. Сократ ототожнював щастя не з вигодою (як це робили софісти), а з доброчесністю. Але творити добро можна лише знаючи, в чому: лише та людина хоробра (чесна, справедлива тощо), яка знає, що таке хоробрість (чесність, справедливість тощо). Саме знання того, що таке добро і зло, робить людей доброчинними. Адже знаючи, що гарно і що погано, людина не зможе вчинити зло. Моральність — наслідок знання. Аморальність — наслідок незнання доброго. (Арістотель потім заперечував Сократові: знати, що таке добро і зло, і вміти користуватися знанням — не те ж саме; моральна чесність — наслідок не знання, але виховання й звички).

Отже, Сократ здійснив радикальну переорієнтацію філософії з вивчення природи на вивчення людини, її душі й морального світу. Сократ розмірковував над проблемою: «У чому природа і остання реальність людини?», «Що є суттю людини?». Відповідь Сократ формулює досить виразно: людина — це її душа, а під душею має на увазі розум, мислячу активність і морально орієнтовану поведінку. Душа — господиня й газдиня тіла, а також інстинктів, пов'язаних із тілом. Душа — це владарювання раціональності над чуттєвою тілесністю. Душа — це свобода. Із античних, так званих сократівських шкіл, напевно, найбільш відома школа кініків.

Додаткова література:

Кессиди Ф.Х. Сократ. — М., 1988.

Нарсесянц В.С. Сократ. — М., 1984.

*«...Бути чи взагалі не бути —
саме тут вирішення питання»*

Парменід

(Цит.: Античная философия. — С.48)



Парменід

(Біля 540–470 рр. до н.е.)

Одним із найбільш яскравих представників античної філософії є мислитель, політик і державний діяч Парменід. Він народився і практично безвиїздно прожив в Елеї. Був сучасником Геракліта. Навчався у Ксенофана, під впливом якого написав свій головний твір «Про природу». Аристократичне походження Парменіда обумовлювало його політичну і громадянську позицію. І хоча про свої соціальні погляди він майже не писав, свідчення його наступників дають підстави вважати Парменіда прибічником організованої аристократії, яку він протиставляв демократії.

Своє філософське вчення Парменід поділяє на дві частини: 1) «шлях істини» і 2) «шлях уяви». Його вчення — досить суттєвий крок на шляху вивільнення філософії від елементів міфологічної свідомості. Власне, саме у Парменіда вперше формується категорія «буття», вперше ставиться питання про співвідношення буття й мислення.

Як великий філософ, Парменід став відомим завдяки постановці й інтерпретації проблеми співвідношення «буття» і «не-

буття». «Буття є, а небуття немає» — таким поворотом думки філософ фактично заклав основи онтології як усвідомлюваного, виразного зразка філософського мислення. Як зазначає Бертран Рассел, найбільш суттєвим із того, що дійшло до нас із вчення Парменіда про «шлях істини», полягає в наступному:

«...Небуття ні пізнати (неосяжне) не зможеш,
Ні в слові висловити...
Одне і те ж є мислення і буття...
У майбутньому як може бути чи як буття виникає?
Немає його, якщо воно виникло або в майбутньому буде.
Згасає народження, так і смерть пропадає безвісти.
Одне і те ж є думка і те, про що думка існує.
Тому, що без буття, в якому існує її втілення,
Думку тобі не знайти...»

(Цит.: *Рассел Б. История западной философии. Т.1. — М., 1993. — С. 68).*

Що ж таке буття? Для Парменіда найважливіше визначення буття є осягнення його розумом: те, що можна пізнати тільки розумом, і є буття. Для почуття «буття» недоступне. Тому «одне й те ж є думка і те, про що думка існує». У такому твердженні Парменіда підкреслюється тотожність буття й мислення. Буття — це те, що є завжди, що єдине й неподільне, що непорушне й несуперечливе, «як думка про нього». Буття не має початку: бо з чого ж воно могло виникнути? Тільки з небуття, а небуття — немає! Не може мати буття й кінця з тієї саме рації, з якої немає й початку. Отже, буття вічне. Воно неперервне, бо всяке перервне було б небуттям. Воно нерухоме і взагалі незмінне, бо якби буття мало частини, вони обов'язково стали б небуттям. Буття є сталим і єдиним. Воно є протилежністю ставленню і множинності. Мислення ж — це здатність осягати єдність у несуперечливих формах, результат мислення — знання (episteme). Почуттєве сприйняття має справу з безліччю різноманітних речей і одиничних предметів, що оточують людину.

Людина може мати гадку, погляд (doxa) — звичайне, повсякденне уявлення, що протистоїть знанню як наслідку осягнення єдиного. Прагнучи віднайти глибоку основу всього існуючого, Парменід зауважує: ніщо із безпосередньо даного в чуттєвому досвіді не може задовольнити його через явно минуший і скінченний характер. Усі речі, у чому смертні вбачають істину, вірячи в неї, усе це — лише ім'я порожнє: бути, але також і не бути,

народжуватися, але й гинути, місце на місце міняти, змінювати колір і забарвлення — так яскравими виразами Парменід спростовує чуттєво сприймані речі та явища як щось зовсім не гідне уваги філософа через «неістинність» їх існування, тобто через їх скороминучу, підвладну змінам і перетворенням, тлінну природу. Його цікавить те, що залишається неминущим у вічному потоці загальних змін. Від безпосередньої даності буття, як множинного, Парменід іде до визнання існування, справедливо вважаючи, що без існування світу, як єдиного, не було б і його чуттєвої множинності. Та потім зосереджує увагу на грані єдиного в бутті, що відкрилося йому. Абсолютний, нетлінний і неминущий характер єдиного буття затьмарює множинне й чуттєве. Тепер буттям філософ називає тільки єдине й нерухоме, а множинне й чуттєве — *небуттям, всупереч судженням людей*. Звідси всі парадокси вчення Парменіда.

Що ж розуміє Парменід під єдиним у бутті? Через відрив єдиного від множинного, єдине виступає не як єдин бік буття, а як саме буття. Множинне оголошується просто неіснуючим. Розрив численного і єдиного та гіпертрофія єдиного, що виникла на шкоду і за рахунок множинного, може викликати небажані наслідки. Буття Парменіду уявляється за формою цілком досконалої кулі з правильним центром посередині. Ледве більше або менше від нечисленного. «Небуття зовсім немає, бо цілісність його порушувалась би. Немає і буття, бо було б в одному місці більшим, аніж в іншому. Буття, як ціле, невразливе. Рівне з усіх боків, буття має певні межі». Використання чуттєвого образу — кулі — для ілюстрації світу як єдиного цілого, та ще в устах такого прихильника логічного пізнання, як Парменід, спершу дивує. Тим часом всеєдине Ксенофана також *кулеподібне*.

Уподібнення буття кулі пояснюється уявленням давніх філософів про кулю як про найперше, найпрекрасніше і найдоввершеніше з усіх тіл, одночасно кінцеве й безмежне, рухоме й непорушне. Кулю древні визначали як тіло, замкнене в самому собі, самодостатнє, що має в самому собі свою визначеність, а не визначається зовнішніми умовами. Тому куля здавалася їм найбільш підходящим зразком для ілюстрації тієї реальності, з якої виникає, як основа самої себе, чужа рухові й змінам, вічна, ні від чого не залежна й неминуща. У довершеності кулі вбачали зразок довершеності буття. Визначення єдиного Парменід отримує шляхом спростування множинного, відмінностей, диференціювання. Розуміння єдиного, разом з тим, має субстанціальний характер, що свідчить про непослідовність, проте не чужі дум-

ки про загальну закономірність у природі, що впливає із властивостей світу як єдиного.

Порівняння картин світу, за Гераклітом і за Парменідом, веде до спокуси протиставити їх одна одній, а також назвати Парменіда антидіалектиком: адже парменідівське буття незмінне, непорушне й несуперечливе. Існує навіть думка, що систему Парменіда легко подати як реакцію на вчення Геракліта про загальні зміни та суперечності суті. Та, по-перше, Геракліт міркував про рух тієї ж системи онтологізму (буття Космосу є і не залежить від людини, яка намагається пізнати його); по-друге, Геракліт інтуїтивно, а Парменід — свідомо орієнтуються на раціональне пізнання людиною світу (логос у Геракліта пронизує весь Всесвіт, об'єктивний логос у макрокосмі і суб'єктивний логос у душі людини, в мікрокосмі — це одне й те саме; тому, йдучи за логосом, людина може пізнати світ — саме в «розумних поняттях, а не через почуття». Про Парменіда, напевно, не буде перебільшенням сказати — це найперший явний попередник європейського раціоналізму (буття досягається розумом); по-третє, прислухаймося до Арістотеля і вслід за ним — до Секста Емпірика: «Напевно, Парменід не був неосвіченим у діалектиці, якщо Арістотель вважав його учня Зенона за родоначальника діалектики». У сучасних умовах Парменід уявляється таким, яким його бачив Платон: «Парменід завжди здавався мені і гідним поваги, і небезпечним, кажучи словами Гомера: «У його промовах помітна надзвичайна глибина. Я боюся, що ми не розуміємо його слів і ще менше розуміємо його думки».

«Буття є, а небуття немає», — фактично він заклав основи онтологізму як усвідомлюваного, виразного зразка філософського мислення.

Література:

Добрехотов А.Л. Учение досократиков о бытии. — М., 1980.

«Єдине» не може мати величину, так як маючи її, воно б ділилось і стало б множинністю, а множинність не може бути єдиним»

Зенон



Зенон

(490–430 рр. до н.е.)

Найбільш відомим, а з часом – знаменитим учнем Парменіда був Зенон Елейський. Свідчень про його життя й характер майже не залишилось. Погляди Зенона відомі за переказами його учнів. Левову частку свого філософствування він відводив полеміці, відстоюванню істин, які вважав незаперечними. Захищаючи й обґрунтовуючи погляди свого вчителя й наставника Парменіда, Зенон заперечував «мислимість» чуттєвого буття множинності речей та їх руху. Уперше застосувавши доказ, як спосіб мислення, як пізнавальний прийом, Зенон прагнув показати, що множинність і рух не можуть мислитися без суперечності (і це йому цілком вдалося!), тому множинність та рух не суть буття, а – єдине й неперушне.

Метод Зенона – метод не прямого доказу, а метод «від супротивного». Мислитель спростовував або зводив до абсурду тезу, протилежну первісній, дотримуючись одного з основних законів – закону вилучення третього, введеного Парменідом. Така ж суперечка, де за допомогою заперечень ставлять супротивни-

ка у скрутне становище і спростовують його точку зору, — прообраз діалогу, прообраз суб'єктивної діалектики. Такий же метод широко застосовували софісти.

Саму назву славпозвісного винаходу Зенона — апорія — так і перекладають із давньогрецької: нерозв'язне (буквально: те, що не має виходу, безвихідне). Зенон — творець більше сорока апорій, певних фундаментальних трудів, що, за його задумом, мають підтвердити правильність вчення Парменіда про буття світу як єдиного і як єдиної здатності розуму знаходити «єдине» буквально на кожному кроці, критикуючи звичайні, суто множинні уявлення про світ. Досить влучна апорія, що нагадує парадокс Парменіда, є положення, в якому піддано критиці суто множинні уявлення про буття: «якщо сутне множинне, то одночасно має бути великим і малим, причому великим до безмежності і малим до зникнення».

Сучасне трактування апорії знаходимо в дослідженнях з історії математики: «нехай відрізок є нескінченна множина «неподільних» частин. Якщо величина окремих «неподільних» рівна нулю (тобто *неподільні* — це точки), то й величина всього відрізка дорівнює нулю. Якщо ж кожне *неподільне* має деяку величину, де явно передбачається, що ця величина для всіх неподільних однакова, то й величина відрізка буде безкінечною». З погляду сучасної математики апорія показує, що не можна визначити міру відрізка як суму мір неподільних, що поняття міри множини зовсім не є чимось, що, очевидно, є в самому понятті множини і що міра довжини не дорівнює сумі мір його елементів. Тому апорію, очевидно, спрямовану проти однієї множинного тлумачення світу, іноді називають також апорією міри. Отже, в апорії передбачається та логічна трудність, що й досі змушує вводити міру множини суто аксіоматично. Справді, у сучасних умовах міра множини визначається за допомогою системи інтервалів, причому сприймається так, що інтервали уже мають певну довжину (міру). Насправді мова йде про структуру просторово-часового континууму. Очевидно, Зенон хотів показати ілюзорність винятково множинного тлумачення структури простору й часу, підтверджуючи істинність вчення Парменіда про буття світу як єдиного.

Виходячи із уявлень про неперервність безкінечного поділу будь-якого просторового або часового відрізка, Зенон вдається до апорії поділу надвоє. Гіпотеза неперервності простору породжує актуально безкінечну сукупність половинних відрізків кожної нової половини, що виникають у безкінечному поділі

(дихотомії) вихідного відрізка, так що рухоме тіло, зайняте безкінечним перебиранням виникаючих тут відрізків, не може подолати і найменшої відстані. Звідси і знаменитий висновок: руху немає.

Аналогічний зміст має і апорія «Ахіллес і черепаха». Переможець олімпійських ігор швидконогий Ахіллес змагається з неквапливою черепахою, яка у момент старту знаходиться попереду на деякій відстані. Доки Ахіллес долає половину вихідної відстані, що розділяє його й черепаху в момент старту, черепаха, звісно, відновляє на деяку відстань уперед. Поки Ахіллес долає половину нової відстані, що розділяє їх, черепаха знову відновляє на деяку нову відстань і т. д. Через прийнятту гіпотезу безкінечної подільності (неперервності) простору й часу ситуація точно відтворює безкінечну кількість разів, кожного разу, поки Ахіллес пробігає половину нової відстані, що розділяє його й черепаху, все ж черепаха, хоча й не набагато, відновляє вперед. Зенон робить дивовижний висновок: швидконогий Ахіллес неспроможний не те що обігнати, але навіть наздогнати повільну черепаху! Що ж звідси випливає? Очевидно, необхідно відмовитися від уявлення про безкінечну подільність (неперервність) простору й часу. Це означає, що існують найменші атомарні елементи просторової довжини й часової тривалості, так звані *неподільні*, далі яких подільність уже неможлива, і вказані Зеноном труднощі легко знімаються. Зенон, напевно, справді намагався нав'язати своєму співрозмовнику за допомогою апорій «Дихотомія», «Ахіллес і черепаха» висновок про відмову від гіпотези неперервності і тим самим обґрунтувати перехід до концепції *неподільних* — концепції дискретної структури простору й часу.

Але досягнення мети становило лише половину стратегічного задуму Зенона, якого вже сучасники прозвали двомовним. Виходячи з концепції неподільних величин, філософ запропонував розглянути дві задачі, сформульовані в апоріях «Стадіон» і «Стріла, що летить». Простежте рух трьох колон спортсменів на стадіоні, але тепер уже з позицій неподільних (визнаючи дискретну структуру простору й часу, в якій ми переконалися за допомогою перших двох апорій), запрошував мислитель великих любителів спорту й фізичної культури. Нехай у момент старту всі три колони перебувають у стані спокою, причому кожний спортсмен нібито перебуває у відповідній йому чарунці просторової довжини. Далі Зенон пропонує розглянути таку ситуацію. Нехай середня колона стоїть, а дві крайні починають од-

ночасно рухатися в протилежних напрямках. З позицій неподільних це означає: верхня й нижня колони протягом одного часового неподільного змістяться порівняно з середньою непорушною колоною на одне просторове неподільне. Тепер, пропонує мудрець, поглянемо на взаємний рух верхньої та нижньої колон стосовно одна одної. Виявляється, за одне часове неподільне колони змістилися одна від одної на два просторових неподільних. Отже, неподільне поділяється! (У даному випадку часове неподільне поділяється на два просторових неподільних). Але це суперечить висновку перших двох апорій про існування неподільних!

В апорії «Стріла, що летить», Зенон показує, як може бути поділене і просторове неподільне. Стріла, випущена з лука, летить у просторі повсякденного досвіду, але чи летить стосовно до елементарного відрізка просторового неподільного? Якщо так, то сам факт руху стріли, що летить, в межах неподільного поділить його (на ній завжди можна нанести відмітку і при рухові стріли різні положення відмітки в межах неподільного просторового відрізка розділять його). Але це знову суперечить концепції неподільних. Залишається визнати, що стріла, яка летить, не рухається у кожному з неподільних. Але чи можливий тоді взагалі рух? Адже сума моментів спокою (у кожному з неподільних) нічого не дає, окрім спокою (для всього простору), подібно до того, як сума нулів нічого не дасть, крім нуля. І знову напрошується уже відомий висновок: руху немає.

У «Лекціях з історії філософії» Георг Гегель навів такий анекдот: Зенон починав мовчки ходити перед своїми учнями, тим самим наочно спростовуючи висновок про неможливість руху, що впливав із попередньо викладених ним чотирьох апорій. Коли ж учні, нарешті, задовольнилися таким способом спростування апорій, Зенон брав велику палицю, що стояла в кутку кімнати, і починав бити їх, примовляючи: «Той, хто задовольняється чуттєвими доказами, повинен отримати такі ж чуттєві заперечення». Чи Зенон насправді вживав таких надзвичайних заходів,



щоб переконати у відмінностях між чуттєвим і логічним, невідомо. Достеменно ж, що саме елеати, Парменід і Зенон, насамперед, на світанку розвитку європейської культури, чітко визначили *чуттєве* і *логічне*.

Справді, в основі розвитку європейської науки лежить ідея логічного обґрунтування й доказу, сама можливість і необхідність якого вперше повністю усвідомлена і оспівана Парменідом у славетній поемі «Про природу». Тут вперше — і це якісно новий та істотний крок вперед порівняно з давньосхідною філософією — відокремлено чуттєве пізнання від логічного. Чуттєве знання розцінюється як думка (гадка), поверхнева й хибна, істинним же визнавалося лише знання — логічне. Без Парменіда й Зенона неможливе формування Евкліда і Архімеда. Ось чому істинним творцем учення про логос вважається Парменід, який майже ніколи не користувався таким поняттям. Парменіду належать також і найважливіші принципи логічного пізнання: по-перше, ніщо не виникає із нічого; по-друге, метод доказу від супротивного; по-третє, доказ шляхом зведення до абсурду; по-четверте, відкриття закону вилучення третього, а також відкриття закону тотожності, закону суперечності.

Діалектика Парменіда і Зенона багато в чому актуальна. Про глибину і фундаментальність проблеми співвідношення неперервного й дискретного у властивостях простору і руху, непересічно поставленій Зеноном, свідчить і неослабний інтерес до апорій. Так, логічна структура труднощів, розкрита в чотирьох апоріях Зенона, точно відтворюється у релятивістській електродинаміці в питанні енергій і маси електрона. Енергія й маса електрона визначається взаємодією (через віртуальні фотони) з полем. У разі присвоєння електрону точкового розміру, енергія і маса стають безкінечними, тому що в відповідних інтегралах виникають віртуальні фотони, що виділяються на будь-яких малих відстанях і поглинаються електроном у процесі взаємодії з полем, мають хоч якусь частоту (отже, і енергію). Звідси необхідність введення кінцевого радіуса електрона, що знімає трудність. Проте із релятивістського погляду складно присвоїти електрону деяке кінцеве і найменше значення його радіуса.

Додаткова література:

Комарова В.Я. Учение Зенона Элейского: попытка реконструкции системы аргументов. — М., 1988.

«Нема нічого сильнішого за знання; воно завжди й у всьому пересилює і задоволення, і все можливе»

Платон



Платон

(427–347 рр. до н. е.)

Значне місце в філософії належить знаменитому античному філософу *Платону*. Платон народився у знатній аристократичній сім'ї. Серед предків його батька — цар Кодр. Мати пишалася своєю родовідністю із Солоном. Перед Платоном відкривалася перспектива політичної кар'єри. Спершу Платон опинився серед учнів Сократа не тому, що його привабилася філософія сама по собі, а щоб краще підготуватися до політичної діяльності. Згодом Платон демонстрував інтерес до політики, про що свідчить розроблене ним у ряді діалогів і трактатів («Горгій», «Держава», «Політика», «Законои») вчення про ідеальну державу та її історичні форми. Брав активну участь у сицилійському експерименті втілення ідеалу правителя-філософа в період правління Діонісія в Сіракузах. Той вплив, який справив Сократ своїм вченням, способом життя, привів до того, що *не політика, а філософія стала справою життя Платона*, а улюбленим заняттям — перша в світі Академія.

Сократ дав Платону не тільки зразок віртуозної діалектики, спрямованої на пошук точних визначень і понять, але й поставив

ключову проблему невідповідності понять одиничних проявів. Сократ бачив у дійсності прекрасні речі, справедливі вчинки, але й бачив у світі речей безпосередні зразки прекрасного. Платон постулював існування таких зразків у вигляді самостійного первісного царства деяких ідеальних сутностей, передбачав, що за невидимими межами чуттєвого світу, в «розумному місці» («*topos noetos*»), є особливий клас предметів, ідей, своєрідна проєкція яких і є загальні поняття. Ідеї об'єктивні, не залежать від часу і простору, вічні, недоступні чуттєвому сприйняттю і осягаються лише розумом. Ідеї є суттю речей, тобто те, що кожному з них робить тим, чим вона є.

Досократики не змогли вийти із кола причин і початку фізичного порядку (вода, повітря, земля, вогонь, гаряче — холодне, згущення — розрідження тощо), до кінця пояснити чуттєво сприймане за допомогою чуттєвого ж. «Друга навігація» (вираз Платона) зробила ставку в пошуках першопочатків і першопричин не на фізичну, а на метафізичну, інтелігібельну, умоосязну реальність, що, за переконанням Платона, і є істинне, абсолютне буття. Будь-які речі фізичного світу мають свої вищі й останні причини в чуттєво несприйманому, невидимому світі ідей (ейдосів), або форм, і тільки через причетність до цих ідей існують. Слова кініка Діогена про те, що не бачить ні «чашності» (ідеї чаші), ні «стольності» (ідеї стола), спростовували так: «Щоб бачити стіл і чашу, у тебе є очі, щоб бачити стольність і чашність, у тебе немає розуму». Світ ідеальний — це не просто інший світ порівняно з чуттєво фіксованим земним буттям, що відрізняється від нього, немов причина від наслідку, оригінал від копії, як загальне (незмінне, безсмертне) від одиничного (змінного, смертного), духовне від тілесного. Духовне і тілесне протистоять один одному, також ціннісне: потойбічне царство ідей божественне, мудре, досконале, підноситься над неповноцінним, примарним світом чуттєвих об'єктів. Діоген Лаертський зазначав, що ідея (idea) Платона — це не тільки загальне, рід (genis), начало (arche), причина (dition), але й образ (eidos), зразок (paradeigma). Ідеї стають як джерело буття речей, як ідеальний зразок, споглядаючи який Деміург створює світ чуттєвих речей. Світ ідей виступає як ідеальний світ, стає метою земного буття. Завдання людини — наблизитися до справжнього світу — світу ієрархічно розташованих ідей, верховне місце серед яких належить ідеї Блага. «Ідея Блага, — за словами Платона, — причина всього правильного й прекрасного. У сфері видимого ідея Блага породжує світло і його володаря, а в сфері усвідомлюва-

ного — сама володарка, від якої залежать істина й розуміння, і її повинен споглядати той, хто хоче діяти свідомо у приватному і в суспільному житті».

За допомогою діалектичної тріади «Єдність-Розум-Світова душа» Платон формулює концепцію, що дозволяє утримати у взаємозв'язку множинний світ ідей, об'єднати і структурувати їх навколо основних іпостасей буття. Основа всякого буття і всієї дійсності — єдине, що тісно зв'язане, переплітається, зливається з Благом. Єдине Благо трансцендентне, тобто знаходиться «по той бік» чуттєвого буття, що згодом дозволить неоплатонікам започаткувати теоретичні роздуми про трансцендентне єдине, про єдиного Бога. Єдине, як організуючий і структуруючий принцип буття, має межі, визначає невизначене, конфігурує і втілює єдність безлічі безформних елементів, надаючи їм форму: сутність, порядок, досконалість, вища цінність. Єдине, за Платоном, є: по-перше, принцип (сутність, субстанція) буття; по-друге, принцип істинності й пізнаванності, адже лише те, що визначене — усвідомлюване, пізнане; по-третє, принцип цінності, оскільки саме обмеження спричинює порядок і вдосконалення.

Друга основа буття — Розум — є породженням Блага, однієї із здатностей Душі. Розум не зводиться Платоном тільки до дискурсивного судження, а й має також інтуїтивне осягнення суті речей, але не їх становлення. Платон підкреслював чистоту Розуму, відмежовуючи його від усього матеріального, речового і того, що перебуває в становленні. Одночасно Розум для Платона не є якоюсь метафізичною абстракцією. З одного боку, Розум втілений у Космосі, у правильному й вічному рухові Неба, і це Небо бачимо своїми очима. З іншого — Розум є живою істотою, максимально узагальненою, гранично впорядкованою, досконалою та прекрасною. Розум і життя взагалі не розмежовуються Платоном, оскільки Розум теж є життя, але взяте в граничному узагальненні. Третьою іпостассю буття, за Платоном, — є Світова душа, що виступає як начало, яке об'єднує світ ідей із світом речей. Душа відрізняється від Розуму і від тіл принципом саморухання, своєю безтілесністю і безсмертям, хоча й знаходить своє кінцеве існування саме в тілах. Світова душа — суміш ідей і речей, форми й матерії.

З'ясування структури ідеального світу дозволяє зрозуміти походження і структуру чуттєвого сприйняття фізичного космосу. Платон вважає, що порядок і міру вносить у світ Розум — деміург, який із любові до Блага взяв за взірць світ ідей, зліпив

як майстер із доступної сировини чуттєво сприйнятї речї. Структурні компоненти появи світу є: модель (ідеальний світ), копія (фізичний світ), Творець, зодчий, який створює копії відповідно до моделі. Модель-зразок вічна, вічний також Творець, але чуттєвий світ, продукт деміурга, народжений і тілесний, внаслідок чого із Хаосу породжується Космос, якому деміург надає досконалу форму сфери. Космос постає як досконала гармонійна істота, що є за своєю структурою божественний Розум, Світова душа й Світове тіло.

Як же людина, за концепцією Платона, може залучитися до ідеального світу, сподіваючись досягнути бажаного Блага? Платон дуалістично розглядає людину, протиставляючи в ній тіло й душу. Суть людини — *розумна душа, а тлінне тіло* — «темниця для душі». Завдяки розумній душі перед людиною відкривається можливість наблизитися до світу вічних, довершених, справжніх ідей. Душа, за Платоном, має подібну до нього природу і тому може пізнати буття. Оскільки людські душі породжені деміургом разом із Світовою душею, то мають початок, недоступний смерті, як недоступне їй все, що безпосередньо створено деміургом.

Пізнання світу ідей для людини є досить скрутним, адже передбачає обмеження тілесних задоволень. Поряд із розумною має і нерозумну частину душі, яка ділиться на афективну (емоційну, пристрасну) і чуттєво-хтиву, тісно зв'язану з плотськими бажаннями. У діалозі «Федон» Платон зазначає, що в тому разі, коли душі вели спосіб життя, винятково зв'язаний з тілами, пристрасностями, хтивістю й насолодою, то в момент смерті не можуть повністю відокремитися від тілесного. Тому такі душі блукають певний період, кружляючи навколо могил, подібно до привидів. Ті ж душі, які жили за законами добродетельності, втілюються в тіла гідних людей або симпатичних тварин. Платон — прибічник ідеї метемпсихозу (переселення душ у різні живі істоти), що бере початок у ерфіків і піфагорійців. Кращі душі дістаються прихильникам мудрості й краси, музи й любові, а гірші потрапляють у тіла тиранив.

Пізнання, за Платоном, виступає як спогад, пригадування первісного існування душі в світі ідей. У пам'яті людської душі, вважає Платон, ще з періоду її безтілесного занебесного існування немовби закладені ідеї *Блага, Краси, Помірності, Справедливості та ін.* Призначення людини — пригадати те, що вже побачене (його душею), але виявилось забутим, витісненим чуттєвими, тілесними бажаннями. Тому-то людина має шукати

й пізнавати, тобто пригадати все *істинне, досконале й прекрасне*, до чого залучена її розумна душа. *Пізнання — пригадування — виявляється і моральним очищенням*. Збіг у самоосягненні, самопізнанні Істини, Добра й Краси приводить людину до досягнення Блага.

У повсякденному житті люди звичайно задовольняються такою формою чуттєвого пізнання, як думка, гадка (доха), що займає проміжне становище між неуцтвом і науковим знанням (episteme). У свою чергу, *чуттєве знання* (гадку) Платон розподіляє на уявлення й на вірування, а *наукове знання* — на математико-геометричне (ganoia) і власне філософське, тобто чисте споглядання ідей (tesis). Мистецтво, за Платоном, не тільки розкриває істину, але й приховує її. Риторика є відвертою фальсифікацією істини, що безсоромно використовують політики й демагоги. Лише філософія як безкорисливе й діалектичне прагнення до істини, як любов до мудрості, як алогічний і еротичний порив душі надає можливість їй пригадати все первісне буття серед мудрих і прекрасних богів. Платонівський Ерос — сила, яка повертає душам їх давні крила і вабить у позанебесні далі, до Блага й Абсолюту. Тематика Еросу й любовна апалітика надає філософії Платона не тільки відомий шарм, але й насамперед дозволяє інтерпретувати вічну загадкову спрямованість людини до істини — Добра й Краси.

Соціально-філософська концепція Платона розпочинається з пошуку оптимально прийнятної форми державного співжиття людей, «ідеальної держави», де найповніше реалізується його (життя) головний принцип — принцип справедливості. Справедливість філософ розглядає у найрізноманітніших вимірах: як здатність віддавати кожному належне; як мистецтво приносити користь друзям та шкоду ворогам; як уміння нікому ні в чому не шкодити; як те, що є корисним сильнішому, тощо. Через плетиво суперечливих визначень Платон поступово формулює висновки про те, що справедливість є такий стан суспільного життя, в якому кожен, займаючись своєю справою, отримує належне. Психологічні та моральні аргументи, на думку Платона, не розв'язують проблеми. Останнє є можливим лише через наближення до життя, що досягається розв'язанням таких питань, як поділ праці, розмежування людей на соціальні верстви, відносини власності, організація влади тощо.

Саме поділ праці, згідно з Платоном, є головною причиною розмежування людей у суспільстві на соціальні верстви. Для кожної з них — ремісників, воїнів, правителів — поняття справедливості є різним. Водночас загальна справедливість пануватиме

там, де кожен займатиметься своєю справою: ремісник — працюватиме, воїн — захищатиме державу, правителі — керуватимуть нею.

На думку філософа, кожна людина народжується зі своєю душею. У однієї вона віддунює золотом, у іншої — сріблом, у третьої — мідним дзвоном. Останнє її визначає місце людини у соціальній структурі суспільства. Перехід людини з однієї соціальної верстви до іншої є справою небажаною, хоча й можливою. Безпідставний перехід, коли, скажімо, ремісник забажає володарювати, а правитель — зробитися воїном, — це згубність для держави, вважав Платон і обґрунтовував систему виховання, яка, по суті, підтримує й обстоює той стан речей, що склався в суспільстві.

Головну причину руйнації звичаїв Платон вбачав у «власницьких потягах людей». Філософ констатує факт наявності багатих та бідних, прагне знайти засади більш-менш узгодженого їх взаємодіяння та соціальної злагоди. Шлях до цього Платон вбачав у злагоді панівних верств населення, особливо воїнів та правителів. Для забезпечення цього мислитель пропонує *зрівняти власність вищих верств населення, «усуспільнити»* (зробити «спільною») її для такої категорії людей, як воїни. Злагода вищих класів, на думку Платона, зробить протиріччя між ними неістотними. Це ж саме, у свою чергу, стане застереженням від непокори з боку нижчих класів, що й забезпечить жадану соціальну гармонію.

Ідея «усуспільнення» власності дає підстави для твердження, що теорія «ідеальної держави» Платона у загальних рисах збігається з деякими рисами сучасного соціалізму та комунізму. Так, зокрема, вважає пімецький філософ Роберт фон Пельман. Проте, як переконливо довів В.Ф. Асмус, така точка зору є помилковою, оскільки теорія наукового соціалізму та комунізму виводить необхідність соціалізму тільки з точно визначених історичних умов у розвитку способу виробництва та зумовлених ним суспільних відносин. Нічого подібного немає (і, звичайно, не могло бути) в платонівській теорії «комунізму». Як підкреслює Г.Ф. Александров, положення Платона про те, щоб власність у межах однієї касты людей була спільною, поширюється тільки на вищі верстви суспільства, тобто на правителів та воїнів, і мало на меті припинити чвари серед землевласників, воїнів, правителів, згуртувати ці верстви суспільства, знищити рабовласницьку демократію й тим самим зробити касту рабовласників-аристократів здатною до боротьби проти народу.

У кожній державі, на думку Платона, є дві держави: держава бідних та держава багатих. Між ними завжди виникають суперечки та конфлікти. Запобігти цьому може лише держава з оптимально налагодженим механізмом управління. Саме тут філософ і пропонує людству теорію «ідеальної держави», проєкт «найкращої» державної системи, низка положень якого — про поділ праці відповідно до потреб та природних задатків, розмір держави, роль законів та виховання, силу мудрості в державному управлінні тощо — не втратили свого значення і в наш час.

Нелегко зрозуміти, чому Платон разом з критикою таких форм державного устрою, як монархія та аристократія, різко засуджує демократію. Особливо якщо згадати, що в Греції вже існувала могутня традиція демократичних переконань: філософ Емпедокл, софіст Горгій, драматург Евріпід, філософ Демокріт, історик Геродот! Не зважати на цю традицію «Платон-філософ» не міг навіть за наявності «Платона-аристократа» царського походження. Отже, були інші причини, які, на жаль, залишилися поза увагою маститих знавців та інтерпретаторів Платона.

Залишаючи аналіз цих причин для спеціального розгляду, все ж висловимо думку щодо головної з них: у «демократії» — того типу, в якому вона стверджувалась у наявній історичній реальності — Платон геніально розгледів загрозу «тоталітаризму». Він розгадав таємницю переходу від «добра» до «зла» в державних справах, таємницю того, як «всевладдя натовпу» (особливо беззаконне та насильницьке) поступово, але неухильно вичерпує свій початково демократичний потенціал і рихтує суспільну потребу твердої влади, «сильної руки», диктаторського режиму. Понад те, Платон перебрав на себе відповідальність обґрунтувати шляхи уникнення цього. Загрозі переростання лжедемократії на тоталітаризм Платон протиставляв людський розум, аристократизм духу, морально-естетичне виховання.

Як слушно зазначає О.Ф. Лосєв, незважаючи на те, що Платон обґрунтовував суспільну нерівність, його концепція все ж таки мала надзвичайно мало спільного з рабовласницькою аристократією. Землероби та ремісники у нього не раби, а вільні, філософи та воїни — не аристократи, а носії та провідники в життя загального ідеалу вічної мудрості.

«Утопія» Платона продиктована, з одного боку, органічним неприйняттям усіх відомих йому форм організації державного життя як «ілюзійно-суспільних», а з іншого — внутрішнім прагненням пошуку таких форм «організованого суспільства», які звеличують людину та людяність і в яких *кожен, як громадянин*,

зможє займатися своєю справою з надією на «справедливість» під захистом «законів» (Див.: Лосєв А.Ф. Платон / Философская энциклопедия: В 5-ти т. — М., 1967. — Т. 4. — С. 266).

Платона багато хто вважає якимось грецьким романтиком, що зітхає про невідомий та туманний, дивний та прекрасний край, що прагне «в далечинь від людей та землі, — писав відомий російський мислитель М.Г.Чернишевський. — Платон був зовсім не таким... Він не був марним мрійником, думав не про зоряні світи, а про землю, не про примари, а про людину. І на-самперед Платон думав про те, що людина повинна бути громадянином держави» (Чернышевский Н.Г. Избранные философские сочинения: В 2-х т. — М., 1992. — Т. 1. — С. 307).

Звичайно, пошуки Платоном ідеалу «організованого суспільства» мали конкретно-історичний характер. Людство ще не мало досвіду функціонування класичного «Римського права», універсальних соціальних зв'язків «капіталістичного» типу, триумфу та трагедії «соціалістичних революцій» та переходу «пролетарських демократій» у тоталітаризм і деспотію тощо. Саме тому не варто говорити про обмеженість чи наївність філософа. З появою соціальної концепції Платона інтелектуальна скарбниця людства стала багатшою на «цілого Платона», якого треба сприймати та вивчати таким, яким він був у контексті свого історично суперечливого часу, а не лише з позицій соціального досвіду ХХ сторіччя.

Додаткова література:

Асмус В.Ф. Платон. — М., 1975.

Васильєва Т.В. Путь к Платону. — М., 1999.

Платон и его эпоха. — М., 1979.

«Здається, найбільш присмною є людина, яка поступає згідно з розумом, слухає розуму і найкращим чином користується ним»

Арістотель



Арістотель

(384–322 рр. до н. е.)

Роздуми великого Платона про досконале суспільство та підготовку людей до життя в ньому продовжив його геніальний учень, систематизатор усієї античної філософії, обдарований і фундаментальний мислитель Арістотель.

Доля Арістотеля, як, власне кажучи, й кожного нетрадиційно мислячого філософа, є і щасливою, і драматичною. Серед її головних віх виокремлюють навчання в Академії Великого Платона, виховну діяльність при дворі македонського царя Філіппа з його сином, майбутнім полководцем Олександром Македонським, пізнавальні подорожі до Індії та Єгипту, заснування власної школи — Лікею — в Афінах, прижиттєве визнання як геніального мислителя й різке засудження як прибічника македонян, переслідування за релігійними мотивами й, нарешті, втечу з Афін та безвісну смерть на острові Евбея.

«Я поважаю Арістотеля нарівні зі своїм батьком: якщо йому я зобов'язаний життям, то Арістотелю — усім, що робить його цінним», — говорив полководець про свого вчителя. Ці слова міг

би повторити кожен, хто навчався у Арістотеля безпосередньо або вивчав його твори впродовж майже двох з половиною тисячоліть історії розвитку філософської думки.

Теоретична діяльність Арістотеля розпочалася з критики філософом свого знаменитого вчителя — Платона. Мотиви та спрямованість цієї критики читачеві відомі: Арістотель не приймає платонівське вчення про «ідеї» як самостійні сутності, що передують існуванню конкретних речей. «Платон мені друг, але істина — дорожче». Цей вислів Арістотеля ввійшов у наше життя як символ правдоборства, наукової і життєвої правди, непримиримості до несправедливості. Щоправда, у своєму власному вченні про «форму» та «матерію» Арістотель фактично дійшов тих самих висновків, що й Платон. Проте оскільки факт критики Платона мав місце у творчості Арістотеля, то для більшості філософів він постає як «матеріаліст», хоча насправді таким Арістотель ніколи не був.

Як і інші мислителі, Арістотель намагався об'єднати в «єдиному» два первня — матеріальний та духовний, досить часто вагався між ними й тому постає радше за все як дуаліст, що тяжів все ж таки до «духовного» та «першодвигуна», а не до «матерії» та «саморозвитку».

Визнаючи «першоматерію» як підставу будь-якого буття, Арістотель водночас підкреслює роль «душі» як форми, реалізації «першої ентелехії» природного тіла, називає «душу» панівним принципом усього, що існує. Ця загальнофілософська, методолого-світоглядова позиція пронизує фактично всі твори Арістотеля. Не є винятком і його праці з етики та політики. Незважаючи на реалістичне підґрунтя, соціальне вчення Арістотеля у прихованому вигляді містить у собі ідею «кінцевої мети» («душі», «ентелехії»), яка визначає характер та спрямованість життя й діяльності мови в суспільстві, форми організації останнього тощо.

Арістотель відомий як мислитель-енциклопедист. У своїх чисельних працях він розгортає широку палітру природничо-наукового освоєння дійсності («Про фізику», «Про небо», «Про походження тварин», «Про душу»); обґрунтовує основи логіки («Органон», «Категорії», «Аналітика», «Топіка») та метафізики («Метафізика»); аналізує закономірності ораторського мистецтва та риторики («Поетика», «Риторика»); викладає основи етики та моралі («Нікомахова етика»).

Філософія (за Арістотелем) ділиться на *теоретичну* (етика і політика), мета якої — знання для діяльності, і *поетичну* (ри-

торика, поетика) з метою здобуття знання для творчості. При цьому, теоретичну філософію Арістотель ставить вище за практичну і поетичну, а «першу філософію» розміщує на вершині всіх теоретичних наук загалом.

Практично вперше в історії Арістотель здійснив класифікацію наук; описав «матерію» як можливість буття і одночасно як певний субстрат; розробив оригінальне вчення про душу; побудував таблицю категорій пізнання; заклав теоретичні підвалини логіки та філософської теорії моралі.

Принциповим є вчення Арістотеля про матерію і форму. Він доводить, що в основі всього матеріального буття лежить вічна і незмінна першоматерія, яка «ні з чого не виникає і не знищується». Філософ аж ніяк не сумнівається в реальності зовнішнього світу, однак серед причин його існування (і руху) поряд з «матеріальними» і «діяльними» називає «формальні» причини і цільові (кінцеві). «Першоматерія», за Арістотелем, пасивна. Сама собою вона не може «створити» нічого тілесного. «Тілом» вона стає завдяки активності форми (закладеній в ній самій, але існуючій незалежно від неї). Наступним логічним кроком Арістотеля було визнання «першопштовху», а за ним — ідеї Бога, як першопричини і першодвигуна всього суцього. Коливання Арістотеля між різними засадами створює досить помітну невизначеність, плутанину, яка дає підстави для різноспрямованого трактування і використання його вчення.

Досить складним є також вчення Арістотеля стосовно переходу від матерії до свідомості. Філософ знову таки коливається між протилежними полюсами, поперемінно стверджуючи залежність душі від «тілесного стану» або ж поясненням життя активністю душі: «якщо душа розсіюється, — писав філософ, — тіло руйнується».

Видатні заслуги делегуються Арістотелю і як логіку. Філософ скрупульозно описує і систематизує основні форми мислення (поняття, судження, умовивід); формулює закони логічного мислення; вибудовує теоретичні підвалини логіки, які впродовж віків вважались основою-основ формальної логіки як науки.

Свої соціально-філософські погляди Арістотель найповніше представив знаменитою працею «Політика».

Людина, вважав філософ, є «істота політична». На відміну від усієї живої природи, лише людина має здатність до чуттєвого сприйняття таких понять, як «добро» та «зло», «справедливість» та «несправедливість». Саме тому людина й живе у «суспільстві», фундамент якого, на думку Арістотеля, становлять

сім'я та держава. Моральне підґрунтя — засада засад життя людини в суспільстві. Без моралі, вважав філософ, людина перетворюється на «нечестиву» й «дику» істоту, «низьку в своїх статевих та смакових інстинктах». Найглибшою моральною домінантою суспільного життя Арістотель вважав справедливість.

Будучи політичною (й моральною), людина, згідно з Арістотелем, є водночас істотою діяльною. Призначення людини — розумна діяльність, а призначення досконалої людини — прекрасне виконання розумної діяльності, узгодження будь-якої справи з особливою доблестю, що характеризує її. Діяльність, вважав Арістотель, має бути добродійною. Умовами ж останньої є: 1) свідомість людини щодо своєї діяльності; 2) розгляд діяльності не як засобу, а як самоцілі; 3) твердість у дотриманні певних принципів, головним з яких є принцип справедливості. Діяльність, яка збігається з внутрішніми якостями людини, є блаженством. Найвище блаженство — у побуті, що є самоціллю будь-якої діяльності. Згідно з Арістотелем, блаженство у побуті здійсненне лише для вищих верств (класів) суспільства. Що стосується рабів, то їхня доля — фізична праця. Поділ суспільства на рабів та рабовласників для Арістотеля є фактом природним і незаперечним. *«Для однієї людини, — писав філософ, — корисно й справедливо бути рабом, для іншої — паном, так само, як потрібно, щоб один елемент підкорявся, а інший панував у межах того володарювання, яке дароване йому природою».*

Як бачимо, Арістотель є прихильником і захисником рабовласницького устрою. Інституцію рабства він пояснює «природним плином подій». Статус раба визначає, згідно з Арістотелем, його душевний стан: *«Хто за природою своєю, — писав філософ, — належить не самому собі, а іншому, той за природою є раб».* «Приналежність іншому», у свою чергу, визначається розумовими здібностями людини. Рабом, згідно з Арістотелем, завжди виявляється той, хто має розуму лише стільки, скільки потрібно для виконання наказів іншого. Люди шляхетного походження не можуть називатися «рабами» навіть тоді, коли вони потрапляють у полон у результаті війн, військових зіткнень. Отже, питання «раба» більшою мірою стосується «варварів», а не греків, як людей вільного й гордовитого духу та шляхетного походження.

Ідея «рабства», як природно зумовленої системи підпорядкування одних людей іншим, зроблена Арістотелем засадовою стосовно «правильного державного устрою», який виникає у сім'ї та з об'єднання сімей у поселення.

Згідно з Арістотелем, все суспільне життя людей відбувається в межах держави, яка є «різновидом спілкування». Головні напрямки спілкування є: 1) спілкування в рамках сім'ї; 2) спілкування в контексті ведення суспільних справ; 3) спілкування для обміну благами. Якщо хтось живе за рамками держави, той, на думку Арістотеля, або знаходиться «вище людини», або є нерозвиненою істотою щодо моралі.

Вивчивши різноманітні типи держав — афінську демократію, спартанський устрій життя, македонську монархію та інші, Арістотель дійшов висновку, що для побудови ідеальної держави «революційні зміни», спрямовані на «перетворення» людської природи, не потрібні. Треба лише вдосконалювати суспільний устрій згідно з природним розподілом суспільства на класи та з урахуванням внутрішньої природи людини. Серед пануючих класів треба забезпечити злагоду. Цього можна досягти «*усередненням власності*». Найкращий державний устрій досягається там, де стерті протиріччя між дрібними та великими власниками, де головну масу суспільства становить «середній елемент».

Під «середнім елементом» Арістотель, знову ж таки, має на увазі лише один з панівних класів — рабовласників. Термін «середній» означає у Арістотеля середній розмір майна стосовно багатших та бідніших верств рабовласників.

На відміну від Платона, ідеальна держава, згідно з Арістотелем, можлива не в минулому, а в майбутньому. Він не тікає від дійсності, як Платон, а намагається розібратися в її протиріччях, тенденціях, обрях розвитку. Це дає підстави вважати Арістотеля більшим реалістом у розв'язанні соціальної проблематики, ніж Платона.

За всієї утопічності прагнень Арістотеля щодо побудови ідеальної держави, його соціальні погляди входять до скарбниці загальнолюдських надбань як пошук розв'язання соціальних проблем через злагоду та «усереднення». Політичне вчення Арістотеля, зазначає В.Ф. Асмус, має надзвичайно велику теоретичну й ще більшу історичну цінність. Проект ідеальної держави, окреслений Арістотелем, як і будь-яка утопія, є сумішшю рис вигаданих, на відміну від існуючих форм державності, та рис, що відбивають реальні історичні відносини суспільства, в якому цей проект було розроблено. Особливість Арістотелевої «Політики» полягає в тому, що в ній риси реальні, історичні переважають над утопічними.

Економічний та політичний занепад Греції не міг не позначитися на зміні орієнтації соціально-філософських пошуків

стародавніх філософів. Їхня спрямованість на активне політичне життя, громадську позицію, участь у державних справах поступово заміщується орієнтацією на індивідуально-особисте благо, моральні цінності, скепсис, агностицизм. З часом інтерес до філософії падає взагалі. Приходить період містики, релігійно-філософського синкретизму, християнської філософії. Філософія потрапляє в полон теології. І все ж таки навіть у період, що передував зазначеному підпорядкуванню, філософи намагалися знайти й відстоювати власне розуміння сенсу суспільного життя, що відрізнялося від релігійного призначення людини, способу її самовизначення в складних і незрозумілих життєвих обставинах.

Додаткова література:

Зубов В.П. Аристотель. — М., 1960.

Лосев А.Ф. История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. — М., 1975.

Чанышев А.Н. Аристотель. — М., 1987.

«Завдання середніх віків полягає у відтворенні заперечного духу християнства, побудові культури на абстрактній основі релігійного заглиблення в себе»

Куно Фішер

Розділ 2

У ПОШУКАХ ВІЧНОГО

*Сенека. Тертуліан. Августин. Аль-Фарабі.
Ібн-Сіна. Ібн-Рушд. Фома Аквінський.
Роджер Бекон. Дунс Скотт.
Оккам. Кузанський.*

Сонм суперечностей, в які вступила цивілізація, виходив за межі можливостей пояснення засобами античної філософії. Розумні і великі мислителі мовчали.

«Романтичний розум» античної цивілізації в цей час практично повністю вичерпав свої евристичні можливості. Ні Сократ, ні Платон, ні навіть Арістотель, незважаючи на всеосяжність і глибину раціонального осягнення «соціуму», не змогли запропонувати людству щось таке, що дало б можливість знайти вихід із загальної соціальної кризи, надало б нового імпульсу соціальній творчості, розширило б горизонт оптимізму та надії на майбутнє.

Розум виявив своє безсилля перед дійсністю.

Дійсність постала у вигляді монстра, невідвладного розумові. Вона рухалася за своїми законами, до яких «розум» не міг навіть наблизитися.

Зневірившись у «розумі», людина розпочала пошук нового опертя, відштовхуючись від якого можна було б зрозуміти й пояснити дійсність. Таким опертям стала для неї ідея «Бога». Філософія вступила в глибокий і довготривалий процес своєї теологізації.

Центр цивілізаційних протиріч у цей період перемістився до Римської імперії, де за умов кризи та розладу рабовласницьких відносин йшов процес формування так званого феодального способу виробництва. Індія, країни Передньої та Середньої Азії, Північної Африки та Північної Європи зберігали ще традиційний (більшою мірою — рабовласницький) спосіб життя. Племена та народи Америки, Австралії, північних областей Азії та більшої частини Африки продовжували жити за умов первіснообщинних та рабовласницьких відносин. Римська ж імперія підійшла до нового цивілізаційного повороту історії, відкрила нову сторінку соціального співжиття людей, зіткнулася з новим циклом соціальних протиріч, які потребували нового способу мислення, нового світогляду, нової філософії.

Недовіра до розуму, до раціонального осягнення світу зумовлювала пошуки нової парадигми соціального філософствування. Остання постала як «віра» (в Бога). Інтелектуальні пошуки поступово, але неухильно підпорядковувалися теології — релігійному вченню, що намагалося систематизувати та обґрунтувати релігійні догмати та вірування.

Найбільш відомими, популярними та впливовими «вченими мужами» стали теологи.

Широкого розповсюдження в цей час набули буддизм у Китаї, Тибеті, Монголії, Індокитаї, Японії та в інших країнах Азії. В Індії домінував пізній брахманізм (індуїзм); у більшій частині країн Передньої та Середньої Азії — іслам (мусульманство); в європейських країнах, зокрема у Візантії, країнах Закавказзя розгорталась християнська релігія (католицизм та православ'я).

Християнство виникає в I–II сторіччях нашого часу в східних провінціях Римської імперії як релігія рабів, бідноти, безправних, підкорених чи розсіяних Римом рабів, як пасивний протест народних мас проти соціального гноблення, як надія на досягнення рівності та справедливості в гармонійному (Божому) світі. Численні спроби змінити існуючий соціальний устрій зазнали краху. Повстання рабів жорстоко придушувалися. Їхній опір рабовласникам ні до чого, крім нового сплеску жорстокості, не приводив. Це породжувало розпач, розгубленість перед дійсністю, підштовхувало до пошуку нового (що відрізнялося від «розуму») оперття, яке б дало надію на майбутнє. У ролі останнього постав Христос (у перекладі з єврейської — «месія»), який пішов на жертву заради спасіння людства, звільнення його від первородного гріха й приведення в «нове небо та нову землю» — тисячолітнє царство добра та справедливості.

Сутність християнства визначають три головні ідеї: ідея гріховності всього людського роду, закладеної первородним гріхом Адама та Єви; ідея спасіння, яке необхідне кожній людині для продовження свого вічного, душевного життя; ідея спокутування всіх людей перед Богом, на шлях якого людство стало завдяки стражданню та добровільній жертві Ісуса Христа, що поєднав у собі як божественну, так і людську природу. Ці ідеї визначають спрямованість усієї християнської інтелектуалістики, пронизують філософське вчення, мораль, естетичні та інші цінності.

Специфіку християнства як світової релігії у порівнянні з іншими релігійними системами визначають два головних догмати: догмат Трійці (троїстості) та догмат боговтілення.

Згідно з першим єдина божественна сутність є в середині себе особистісним відношенням трьох іпостасей — Отця (засадового первня), Сина (логосу, тобто смислу) та Святого духа (животворного первня життєвої динаміки). Ці іпостасі не є максимами однієї безособової стихії (що, до речі, спостерігається в інших світових релігіях). Вони зберігають особистісне існування, є такими, що не зливаються, і саме як «особистості неподільні» та «односутнісні» є прозорими одна для одної в єднанні любов'ю.

Другий догмат проголошує, що Ісус Христос суміщає в собі всю повноту як божественної, так і людської природи. При цьому він не є «посередником між земним та небесним планами буття», а постає як особа абсолюту, що дорівнює двом іншим «лика́м»: «бо в Ньому тілесно живе вся повнота Божества».

Зазначені догмати постають у вигляді методолого-світоглядного стрижня християнства. Вони визначають межі допустимого філософствування, задають параметри інтелектуального пошуку, зумовлюють смисл і характер висновків та обґрунтувань.

Привабливість провідних ідей та глибина (таємничість) догматів поступово розширюють соціальну базу християнства: з релігії знедолених воно перетворюється на релігію всіх верств населення. До християнства приходять аристократи, багатії, купці, власники ремісничих майстерень, інші соціальні верстви. Із римських провінцій християнство поширюється в Європі, в Передній та Середній Азії, проникає на північ Африки, охоплює своїм впливом «варварів».

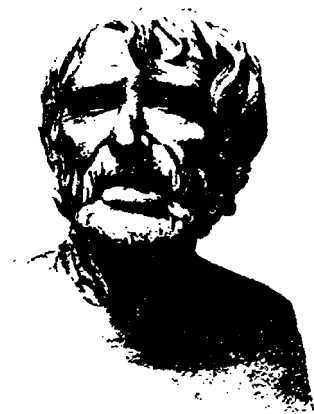
Нікейський собор (325 рік), що відбувався під безпосереднім керівництвом римського імператора Костянтина I, закріпив «символ віри» християнства й фактично започаткував його перетворення на офіційну державну ідеологію. Союз церкви з державою робить християнство войовничим. Його керівники вели нещадну боротьбу з інакомислячими, переслідували й нищили ересі та вільнодумство. Межі евристичності християнства почали поступово звужуватися. Віра, що прийшла на допомогу «розуму» в осягненні таїнства людського суспільного життя, перетворилася на головну перешкоду наближення до нього. Духовність, інтелект дедалі більше огорталися схоластикою та містиком, що так само, як і «романтичний розум» античності, не могли дати людині більш-менш реалістичних життєвих орієнтацій. З інституції розгортання та поглиблення духовності людини релігія перетворилася на головний чинник її стримування. Конструктивні ідеї соціального творення визрівали й фор-

мувалися здебільшого поза її межами. І хоча релігія й понині продовжує утримувати «планку світової інтелектуальності», соціальна філософія все ж виривається з її тісних обіймів, веде свій автономний пошук, полемізує з релігією й водночас нерідко поєднує з нею свої інтелектуальні зусилля.

Витоки «релігійної філософії» знаходяться в Олександрії. Найбільш відомим і популярним її першим представником був олександрійський філософ Філон. Услід за ним релігійну тематику витлумачували у філософському світлі такі мислителі, як Плотін, Порфирій, Ямвліх, Юліан. Найвидатнішим теоретиком християнського світу цього періоду був єпископ із Гіппи (Північна Африка), теолог Августин.

*«Homo res sakra homini»
(Людина є святиною для людини)*

Луцій Анней Сенека



Луцій Анней Сенека

(4 рдо н.е.-65 р. н.е.)

Майбутній філософ, державний діяч і драматург Луцій Анней Сенека народився в м. Кордуба (Іспанія) в сім'ї відомого ритора Сенеки Старшого. Освіту він здобув у Римі. Саме тут він познайомився із стоїцизмом, творами Посейдонія та Епікура, Платона та Арістотеля. Захопленість філософією Сенека проніс через все життя.

Великий філософ був людиною твердого характеру. Незважаючи на перепади долі, він завжди залишався собою, дотримувався принципів добра і справедливості як у філософії, так і в житті. Доля ж «підкидала» Сенеці все нові й нові випробування: при Калігулі він був сенатором; при Клавдії — засуджений на 8 років і вигнаний на Корсику; Агрипіна повернула його для виховання Нерона. Коли Нерон став імператором, Сенека був затверджений міністром і скоро перетворився в найбільш багату і впливову людину в країні. Непорозуміння з імператором (Сенека протестував проти одноосібної, нічим не обмеженої, свавільної влади імператора) обернулось участю філософа в заколоті (змові)

Пізона. Разом з аристократичними противниками тиранії Сенека був звинувачений у зраді, і, будучи засудженим до страти, наклав на себе руки.

До наших днів дійшли такі праці Сенеки: «Про промисли», «Про постійність мудрого», «Про гнів», «Про дозвілля», «Про блаженність життя», «Про спокій душі», «Про швидкоплинність життя», «Дослідження природи» та ін. Найбільш відомою є робота Сенеки «Моральні листи до Луцілія».

У цих творах Сенека постає як філософ морально-релігійного плану. Його філософське вчення переходить в етику, яка з абстрактного дослідження блага і добродетності в кінцевому розумінні стає засобом кристалізації інтимних переконань, стає «ліками для душі», навчає «діяти, а не розмовляти».

У душі класичного стоїцизму Сенека поділяв філософію на логіку, фізику і етику. За його переконаннями, *логіка* є допоміжною дисципліною. Таку ж функцію виконує й *фізика*: вона необхідна для пізнання Космосу, без чого людина не може пізнати сама себе. Головною ж складовою філософії є *етика*. Саме вона наближає людину до пізнання таїнства світу і самого себе, слугує путівником у розбурханому морі людських пристрастей. Головними сюжетними лініями етичного вчення Сенеки були заклик до покорення долі, безпристрастності (апатії), відмовлення від земних радостей, поміркованість.

Природу Сенека витлумачував як круговерть «одушевленої матерії», тіло розуму-бога, в силу чого в світі панує закон долі, невблаганної необхідності. Ціль життя людини полягає у вихованні незворушності духу: «тільки тіло підпорядковане і належить господареві, дух же — сам собі господар», — стверджував Сенека.

Серед підвалин, на яких вибудовується філософсько-етична концепція Сенеки, провідна роль належить положенню про взаємозв'язок «душі» і «тіла»: тіло Сенека розглядав як «в'язницю душі», «душу» — як внутрішнє єство людини, що залежить від Бога. «Доля веде», говорив Сенека, закликаючи до спокою й рівноваги у будь-яких, навіть, найбільш несприятливих обставинах. Найбільш високою «величчю душі» володіє мудра людина: не втрачаючи чуттєвості, вона не схильна до афектів, а тому має найбільше можливостей для творення добра і справедливості.

Найбільш глибоким виявом добродетності є постійність (сталість, стійкість) думки, дії, поведінки. При цьому, важливий не стільки результат дії, скільки її мотив. «Будь благочинним, — повчав Сенека, — і ти пошануєш богів». Сенека підтримує

висловлену древніми мислителями ідею «золотого правила моралі»: поступай так, як, на твій погляд, люди повинні ставитись до тебе. І хоча виконати цю пораду вдається далеко не кожному, люди намагаються бути добродійними і справедливими й, насамперед, з непереборною надією очікують подібного ставлення до самих себе.

Епоха, в яку жив і філософствував Сенека, була епохою тиранів, насильства і страху. Джерелом страху був у той час імператор Нерон. Щоправда, спочатку він керував державою у злагоді з сенатом і за мудрими порадами Сенеки. Однак з часом жадоба необмеженої влади перетворила його в деспота. Нерон провів закон про страту всіх рабів у випадку вбивства їх господаря. І не лише провів, але й застосував його на практиці: не зважаючи на заворушення плебсу, він стратив 400 рабів вбитого префекта Рима Педанія Секунди! Нерон радикально обмежив владу сенату. Він жорстоко викорінював вільнодумство, переслідував опозиціонерів. Конфіскація майна опозиційних можновладців стала майже звичним явищем. На совісті Нерона — смерть сина Клавдія — Британіка, його матері Агрипіни, обох жінок Октавії і Помпеї Сабіни, поета Лукана, письменника Петронія та ін. відомих і видатних людей імперії. Ніхто не мав захисту від тирана. Страх переслідував усякого і кожного. Не обійшов він і нашого філософа. Любов до життя, що як ранішня зірка осяювала шлях Сенеки, все ж не могла викорінити в ньому глибоко стоїчного розуміння закінченості життя, ідеї смерті, на яку філософ покладав останню надію у випадку, коли людину переповнює страждання, коли вона не має умов для духовної розквитості. Філософ ставить питання про витоки (і доцільність) страждань. За його переконанням, саме страждання є джерелом добродійності. Через страждання благородну людину Бог робить ще більш благородною. «Сила духу, яку людина виявляє в нещасті, має божественний вигляд», — писав Сенека.

Любов до людини — центральний мотив моральної філософії Сенеки. Саме Сенеці належать знамениті слова: «*homo res sacra homini*» (людина є святинєю для людини). Ці слова філософ вклав у уста Нерона, від якого він так багато очікував, але... дочекався лише смерті. Сенека засуджував бої гладіаторів і відкрито висловлював зневагу до тих, хто цим забавляється. Він заступався за людську гідність рабів. Філософ наводив чисельні приклади, коли раб здійснює благородний вчинок, а вільна людина — стає залежною від своїх вад і шкідливих звичок.

Особливої уваги заслуговує питання про ставлення Сенеки до християнства. За свідченням батьків християнства, Сенека дуже часто наближався до пізнання істини, як писав Тертуліан (а пізніше ці слова повторював Августин), «часто був нашим». Дехто вважає, що тексти Сенеки використовувались для написання Нового Завіту, а найбільш крайні засвідчують, навіть, знайомство Сенеки з ап. Павлом та переписку між двома мислителями. Між тим, про послідовність християнських мотивів філософії Сенеки говорити потрібно досить обережно. Доведено, зокрема, що чотирнадцять листів з можливої переписки Сенеки з ап. Павлом досить невиразні; їх автентичність сумнівна, а для віри в те, що ніби-то були інші листи, підстав немає.

Власне, в епоху Сенеки християнство ще лише стверджувалось. Воно ще не відокремилось від синагоги і не визнавалось чимось особливим. Християнська філософія лише складалась і зараховувати Сенеку до складу «батьків християнської філософії» підстав існує надто мало.

Додаткова література:

Краснов П.Н. Сенека, его жизнь и философская деятельность. — С.-Пб., 1895.

Фаминский В. Религиозно-нравственные воззрения Л. Аннея Сенеки (философа) и отношение их к христианству. — К., 1906.

«Credo quia absurdum»
(«Вірю тому, що абсурдно»)

Тертуліан

Квінт Септімії Флорент Тертуліан

(Нар. між 155–165 — помер 220 чи 240)

Біографічні дані про цього Великого вчителя християнства і філософа надто скупі. Він народився між 155 і 165 рр. нашої ери в Карфагені, в сім'ї проконсульського центуріона. Отримав пристойну риторичну та філософську освіту. З грецьких авторів йому відомі були Гомер, Піфагор, Емпедокл, Платон і Арістотель. Тертуліан знав і поважав Зенона, Лукреція, Цицерона і Сенеку. Пізніше — вивчив право, працював адвокатом у Римі. За свідченням біографів Тертуліана, в юнацькі роки той був вороже налаштований проти християнства. Що спонукало його до прийняття християнства, нам невідомо. Однак фактом є те, що повернувшись до Карфагена, він прийняв християнство і став пресвітером.

За характером Тертуліан належав до особистостей харизматичного типу. Як засвідчує один із найбільш глибоких дослідників цього мислителя К. Попов, «пристрасна, палка, жорстка, але могутня натура його не підкорялась ніяким стримуючим впливам; ні християнство, ні освіта не здійснили на нього повної пом'якшувальної дії. Завжди збуджений і нічим невдоволений, він все життя веде боротьбу — із самим собою, із зовнішніми та внутрішніми ворогами церкви, боротьбу за церкву і проти церкви» (Попов К. Тертулиан, его теория христианского знания и основные начала его богословия. — К., 1880. — С. 3).

До наших днів дійшов 31 трактат Тертуліана. До них слід приєднати такі втрачені твори, як «Про надію вірних», «Про рай», «Про властивості душі», «Про долю», «Про примирення душі» та ін. За змістом філософсько-релігійна спадщина Тертуліана поділяється на три основні групи: а) *апологетичні трактати*

(«До язичників», «Апологетик», «Про свідчення душі» та ін.); б) *практично-аскетичні* («Про ідолопоклоніння», «Про каяття» та ін.) та в) *догматично-полемічні твори* («Про плоть Христа», «Про душу», «Проти Маркіона» та ін.). Зрозуміло, цей поділ має умовний характер. Ряд творів можна впевнено віднести до суміжних груп. Помилки тут, очевидно, не буде, так як всі вони об'єднані єдиною метою й переконаністю в істинності Святого Письма, захисту, пропаганді і роз'ясненню якого філософ присвятив все своє життя.

Тертуліан наголошував, що язичеська література є корисною для християнина як джерело інформації, і разом з тим підкреслював, що в ній «немає істини»: вона терпима, як необхідне зло. Висока філософська культура, досконале (і текстуальне) знання Біблії і літературна майстерність дозволяли Тертуліану викладати свої трактати доступно і обґрунтовано. Він віртуозно володів словом, міг передати найтонші нюанси Святого Письма, переконати в його істинності.

Власної філософської системи Тертуліан не створив. Очевидно, у цьому тоді не було потреби. Він розмірковував (філософствував) над Святим Письмом і тим самим розгортав його межі від тісно корпоративного (як відомо, християнство розпочиналось як релігія рабів) до вседержавного, суспільного і світового значення. Практично під кожне принципове положення християнства він «підвів» ту необхідну філософську основу, спираючись на яку воно й утвердилось у якості однієї з найпотужніших світових релігій.

Про що ж розмірковував Тертуліан і які біблейські мотиви його цікавили першочергово? Насамперед, проблема творення світу «із нічого», єдність (і божественність) людської душі і тіла; пізнання принципово непізнаного і віри; співвідношення добра і зла в конкретній людині і в суспільстві тощо.

Як відомо, в часи Тертуліана чіткого положення про творення світу Богом «з нічого» ще не було. Традиційна філософія пояснювала творення світу з абстрактної «матерії». Тертуліан прекрасно знав і розумів тезу Тита Лукреція Кара про те, що «з нічого нічого не виникає». Однак він не міг поступитись авторитетом Бога, а тому підійшов до цього питання з іншого боку — з боку духовної сутності самого Бога — Софії. За Тертуліаном, Бог створює світ не з «матерії», а з Софії, тобто зі свого власного Розуму.

У такому ж дусі він витлумачує і людину. На думку філософа, людина є істотою розумною, створеною за образом і подібністю

Бога. Вона має дві складові — душу і тіло. Образ Божий — це Душа, подібність — у доброму настрої душі. Одночасно філософ підкреслював, що в душі (як і Богові) також потрібно виокремлювати «дух» і «тіло» — дві різні, але тілесні субстанції. Звідси Тертуліан робить висновок: людина не є єдністю «ворожих» начал, як стверджували гностики, вона єдина у своїй подібності Богу, «зіткана» з добра, віри і любові, покликана утверджувати ці божественні цінності у своєму житті.

Звідки ж тоді у світі береться «зло»? Обійти це питання Тертуліан не міг, це знову таки принизило б авторитет Бога і Святого Письма. Філософ вибудовує своє етичне вчення, де природа «зла» виноситься за межі предметного поля творінь Бога й віддається людині, вірніше, її волі, яка має бути вільною від зовнішньої необхідності й володіє правом вибору. Диявол, зазначає Тертуліан, вперше здійснив гріх вільно. Добро і зло, вважав філософ, мають не субстанційний, а чисто моральний характер: джерелом «зла» є недотримання обов'язку вільним суб'єктом.

Твори Тертуліана утримують масу моральних повчань і різкого неприйняття моральних вад. Філософ не приховує свого негативного ставлення до «культури язичників», закликає до пошуку природних, не знівечених форм морального життя. Душа — «природна християнка» — сама має знайти дорогу до Бога, звільнитись від перепон язичеських забобонів. Душа повинна жити в страху Божому. Душі тих, хто померли, очікують останнього суду, на якому отримають відплачування за заслугами, повчав мислитель.

За свідченнями більш пізніх мислителів, як талановитий першовідкривач релігійно-філософських істин, Тертуліан всюди і скрізь був першим, однак не створив нічого стрункого і закінченого. Але він здійснив дещо більше, ніж побудова системи: філософ знайшов і обґрунтував ряд гостропарадоксальних формул, які піднімають Святе Письмо над будь-якою літературною, у тому числі й філософською, творчістю, переконують людей у тому, що воно є єдино істинним.

Звернімося до Тертуліана: «Що спільного між філософом і християнином? Між учнем Греції і учнем Неба? Між шукачем істини і шукачем вічного життя?»; «Що Афіни — Ієрусалиму? Що Академія — Церкві? Що єретики — християнам?»; «Син Божий розп'ятий — це не соромно, тому що достойно сорому; і помер Син Божий — це абсолютно достовірно, тому що безглуздо; і, похований, воскрес — це поза всяким сумнівом, тому що неможливо». «Тим більше треба вірити там, де найбільше й не

віриться, тому що все це дивно! Але ж якими мають бути діяння Божі, якщо не зверх будь-якого дива? Ми й самі дивуємось, тому що віримо». Можливо, саме з цих роздумів народились слова «*Credo quia absurdum*» («Вірю тому, що абсурдно»), які приписують Тертуліану, хоча у такому конкретному вигляді в його творах їх відшукати не вдалося.

Обґрунтуванням означених парадоксів філософ подарував християнству універсальний захист цього величного вчення і одночасно ключ проникнення в одвічне його таїнство. «Філософський» розум в принципі не здатен відобразити таїнство своїми раціональними засобами. Передати суть віри можна лише чимось «надрозумним», «парадоксальним». Цим самим Тертуліан розв'язав вузол недовіри до розуму, зав'язаний зруйнованою античною культурою, одночасно він ще більш туго затягнув його: філософ показав межу, до якої може дійти розум, не впадаючи в невідтворні антиномії і не породжуючи ересь. За Тертуліаном, розум є могутнім знаряддям і опертям людини, однак він не має сили у справі її спасіння. Спасіння може бути досягнутим в результаті особистої дотичності людини до Живого Бога — через віру і завдяки вірі.

Останнє й визначає місце Тертуліана в системі релігійної філософії. Як зазначає А.Столяров, він є повноправним учасником того ряду, який іде від Ап. Павла до Августина, Паскаля і Кіркегора, а від них — до сучасних форм релігійного екзистенціалізму (Див.: Столяров А. Тертулиан. Епоха. Жизнь. Учение / В кн.: Квинт Септимий Флорент Тертулиан. Избранные сочинения. — М., 1994. — С.34).

Додаткова література:

Попов К. Тертулиан, его теория христианского знания и основные начала его богословия. — К., 1880.

Преображенский П.Ф. Тертулиан и Рим. — М., 1926.

Столяров А. Тертулиан. Эпоха. Жизнь. Учение // В кн.: Квинт Септимий Флорент Тертулиан. Избр. соч. — М., 1994.

Тертулиан Флорент. Избранные сочинения. — М., 1994. — С. 34).

«Вважаю, що одну істину знає один тільки Бог і, може бути, узнає душа людини, коли полишить це тіло, тобто похмуру в'язницю...»

Августин Блаженний
(Антологія мирової філософії. --
Т.1, ч.2. — С.592)



Августин Аврелій (Блаженний)

(354 – 430)

Майбутній мислитель народився в м. Тагасті, на півночі римської провінції Африки (нині Сук-Ахрас у Алжирі), у сім'ї небагатого римського чиновника-язичника і християнки. Його батько був людиною твердої вдачі, але не злий. Найбільш він цінував блага мирського життя. Мама відрізнялась сильним характером й самовідданістю християнському віровченню. Незважаючи на сімейні труднощі, Августин отримав непогану гуманітарну освіту (література, граматики, риторика). Закінчивши навчання у місцевій школі, а потім — у школі риторики у Карфагені, він стає викладачем цієї популярної (й перспективної для кар'єрного зростання) в той час дисципліни. Звідси розпочинається стрімка кар'єра молодого ратора. Він їде до Рима, виступає з проповідями, майстерно демонструючи свою високу за-

гальну і філософську культуру. Показово, що практично всі його промови були спрямовані проти християнства.

Еволюція поглядів філософа розгорталась непросто. На початку його захоплювало маніхейство, згодом — скептицизм. Він коливався у виборі авторитетів і вчень, однак з часом, досконало ознайомившись з християнством і під впливом досить впливового діяча західно-християнської церкви єпископа Амвросія став його палким прихильником. Приблизно в цей же час Августин захоплюється Платоном і неоплатоніками. У 387 р. він приймає християнство. Повернувшись у рідні місця й розпродавши майно, він заснував християнську общину, години і дні проводив в молитвах, переслідуючи одну мету — навчитись упокоренню. Згодом Августин став найбільш авторитетним проповідником, письменником, публіцистом і теоретиком цього вчення, його «дійсним батьком».

Перу Августина належать декілька сот листів і проповідей, понад 100 трактатів, серед яких такі праці, як «Про велич душі», «Про вчителя», «Про істинну релігію», «Про свободу волі», «Про Трійцю», «Про душу та її походження» тощо. Саме в них філософ обґрунтував розв'язання найактуальніших для того часу проблем — про Бога та душу людини, про вічність та час, про добро та зло, про пізнання та волю, про віру та розум. Буття Бога є тією вічною реальністю, з якої потрібно розпочинати будь-які філософські вчення про світ, людину і пізнання, вважав філософ.

Відаючи пріоритет «Богу» та «вірі», Августин разом з тим пам'ятає й про людину, її реальне життя, прагнення, інтереси. Це й було першим новим кроком у філософському обґрунтуванні християнства. Як уже зазначалося, попередники Августина «людське» заторкували лише поверхово. Головну увагу вони зосереджували на «Божому». Августин же поєднав «побутово-людське» та «велично-Боже» в єдине ціле. Останнє виявило додаткові евристичні можливості теологічного осягнення таїнства суспільного життя людей, сприяло популярності праць Августина аж до XIII сторіччя, коли на духовному небосхилі середньовіччя зійшла зірка «ангельського доктора» Фоми Аквінського.

«Люди, — писав Августин, — дивуються висоті гір і величезним хвилям морським, і найвеличнішим водоспадам, і безмежності океану, і зоряним шляхам, але не звертають уваги на самих себе». Між тим, продовжує філософ, ця орієнтація є помилковою. Людина, за Августином, є єдиною в своїх трьох

іпостасях: розуму, волі і пам'яті. Вона завжди прагне щастя. Вона повинна розібратися в собі, осягнути свій шлях і пройти ним, незважаючи на жодні перешкоди. Найважливішим опертям, джерелом та принципом пізнання, підкреслював філософ, є Бог. Тому людина завжди повинна пам'ятати про нього, линути до Бога всією своєю душею. Щире духовне прагнення людини до Бога заглиблює її в нього. Саме цим досягається заспокоєння, тобто щастя, осягнення (й досягнення) сенсу людського буття. «Ти нас створив для себе, — писав Августин, звертаючись до Бога, — і наше серце не здобуде спокою, доки не заспокоїться в тобі».

Боже царство складають праведники, земне — себелюбці, грішники. Після приходу Христа Боже царство розширилося й зміцніло. Людям, які належали до цього царства, притаманні покора, смиренність як перед Богом, так і перед Церквою. У земній історії ці два царства переплетені, що робить неможливим досягнення рівності. Саме тому прагнення до неї Августин розцінює як протиприродне й приречене від самого початку на провал.

Цікавим є положення Августина про головні стадії розвитку людської історії. Провівши аналогію з шістьма днями творення світу, Августин називає шість стадій розвитку людства: немовляти, дитяча, отроцька, юнацька, зрілості та стареча. Останній період розпочинається з моменту прихода Христа й триватиме до кінця існування людства.

Ці роздуми сьогодні здаються досить наївними. Однак, справа в іншому: як зазначають дослідники, автор твору «Про Град Божий» став першим мислителем (принаймні в Європі), який зробив предметом філософських роздумів долю всього людства.

Історизм Августина, звичайно ж, мав під собою теологічне підґрунтя. Обмеження «земного царства» й розквіт «Царства Божого) здійснюються завдяки зміцненню віри в Бога та знищенню грішників. У день «страшного суду» — його термін Августин розважливо не визначає — «обрані» з'єднуються з Богом як своїм дійсним господарем і монархом; «нечестивих», «грішників», у свою чергу, Бог кидає у вічний вогонь, в якому вони мають горіти, мов вулкан Етна. Для перших настає тисячолітнє блаженство, для других — вічні муки та страждання.

Незважаючи на теологізацію соціальної історії, роздуми Августина про розквіт Божого царства та обмеження царства земного мають глибокий раціональний зміст; у явній або неявній формі вони підводили соціально-філософську думку до ідеї про-

гресу. Останній є розквітом і поглибленням Божого царства, що об'єднує «духовних», «моральних», «благочестивих», «образних» людей. Боже царство, на думку Августина, постійно вдосконалюється. У ньому відбуваються безперервні зміни, виникнення нового й зникнення старого. При цьому процес спрямований у майбутнє! Останнє й дає підстави для висновку про те, що Августин одним із перших вводить ідею прогресу людської історії, розглядає її не в межах локального соціуму (як було, скажімо, в античності), а у всесвітньо-історичному масштабі. І хоча Августинова «історія» мала обмежений характер, — вона була локалізована між двома «вічностями» (створенням світу Богом та тисячолітнім царством Божим на землі), — ідею прогресу не можна не визнати інакше, як геніальною. Саме вона відкриває перелік тих теоретичних надбань Августина Блаженного, які надають йому величі, забезпечують входження у соціальну філософію на правах одного з її видатних мислителів.

Роздуми та ідеї Августина досить довго домінували в духовній атмосфері середньовіччя. Їх переосмислювали у зв'язку з новими соціальними обставинами та умовами. На небосхилі суспільної думки з'являлися нові імена та нові ідеї, предметом теоретичних роздумів ставали нові грані життя, до порядку денного вводили нові духовні настанови та орієнтації. Щоправда, їхня «новизна» мала умовний характер: жодна ідея, орієнтація чи настанова фактично не виходили за межі релігійного світобачення, а проте... Новий час — нові ідеї. Серед теоретиків післяавгустинівського періоду вирізняються імена Псевдо-Діонісія та Максима Сповідника, Марціана Капелла, Кассіодора, Ісидора Севільського, Іоанна Дамаскіна, Боеція, Еріугени, Ансельма Кентерберійського, Іоанна Расцеліна, Гільона Шампо, П'єра Абеляра. Кожен із цих філософів заслуговує на окреме фахове вивчення. Однак, не маючи такої змоги, я хочу привернути увагу читача до іншої гілки середньовічної мудрості — філософії арабомовного світу. Її яскравими представниками були аль-Кінді, аль-Фарабі, Ібн-Сіна Авіценна та Ібн-Рушд.

Додаткова література:

Попов В.И. Личность и учение Бл. Августина. — Т. 1. — Чч. 1-2. — Сергиев Посад, 1916.

Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии. Латинская патристика. — М., 1979.

*«...час і матерія передують усьому тому,
існування чого має начало...»*

Авіценна
(Антологія мирової філософії. —
Т. 1, кн. 2. — С.732)



Абу Алі Ібн-Сіна (Авіценна)

(Бл. 980—1037)

Майбутній філософ народився в містечку Афшана (недалеко від Бухари). Батько Ібн-Сіни служив у Бухарі чиновником фінансового відомства. Коли хлопчику було 5 років, сім'я переїхала в Бухару, яка на той час була своєрідним центром науки, культури і освіти всього східного світу. Отримавши пристойну освіту і опанувавши професію лікаря, він працював у Хорезмі, Хорасані, Джурджані, Реї, Хамадані та Ісфагані. Падіння держави Саманідів, всевладдя султана Махмуда і фанатичного мусульманського духовенства змусили Ібн-Сіну переїхати до столиці Хорезму Гургандж, де він жив при дворі хорезмшаха. Пізніше філософ переїздить до Ірану, де займає посади лікаря та візира при різних правителях.

Розповідають, що вже в 10 років Авіценна майже напам'ять знав Коран, добре оволодів граматиною і стилістикою арабської мови. Пізніше він досконало вивчив логіку і математику, фізику і філософію, медицину та інші провідні на той час науки. У 17-річному віці майбутній філософ вилікував від тяжкої не-

дуги еміра Бухари, за що отримав право користуватися книгами придворної бібліотеки Саманідів. Це одна з найбагатших книжкових скарбниць близькосхідних країн, що загинула в полум'ї під час навали тюрків. Саме з цієї бібліотеки — нею Авіценна користувався близько трьох років — виходять коріння глибинної освіченості філософа, широта його поглядів, енциклопедизм і гуманістична спрямованість світогляду.

Авіценна — «князь вчених», як його називали сучасники, коментував і поглиблював філософське вчення Арістотеля, розробляв проблеми гносеології та логіки, розмірковував над питанням про взаємини Бога та світу, душі та тіла, справедливості та моралі.

Ібн-Сіна намагається відродити інтерес до філософського пізнання природи, вивільнити науку з обіймів теології. Однак філософські погляди Ібн-Сіни — суперечливі. У них органічно переплітаються наукові і позанаукові (теологічні) тенденції. Світ, вважав філософ, виникає шляхом еманации з Божества, але не за волю Бога, а в силу природної необхідності. Бог є абстрактним і невиразним, природа — матеріальна і не менш вічна, ніж Бог. Полемізуючи з Арістотелем, Ібн-Сіна вважав форму невіддільною від матерії, заперечував «перший двигун», висловив нову для тих часів думку про те, що рух потенційно знаходиться в самій матерії. Філософ намагався проникнути в таїнство взаємозв'язку часу і руху; підкреслював, що в природі панує закономірність, яка аж ніяк не порушується божественним впливом.

Ібн-Сіна не заперечував релігію, але обстоював власну точку зору, яка нерідко суперечила основним постулатам ісламу. Тим самим він виборов славу «вільнодумця» й накликав на себе гнів реакційного мусульманського духовенства.

Філософська позиція вченого позначена утвердженням ідеї вічності світу та прагненням до справедливості як до найдорогоціннішої прикраси людських відносин і вчинків, до високої освіченості людей, до культури та духовності. Ця концепція ґрунтується на вченні Авіценни про душу, її розумний первень, споглядальну та практичну складові. «Людська душа, — писав філософ у «Книзі спасіння», — є невмирущою, нетлінною. Вона не гине разом з тілом, а з'єднується з ним у годину «страшного суду», переживає, як і тіло, блаженство раю та жахи пекла. Саме душа дозволяє людині жити осмислено, керує її вчинками, спрямовує їх до моральності. Справедливість, як ідеал, можлива при постійному вдосконаленні душі через пізнання, що поступово

звільняє душу від кайданів чуттєвості й наближає її до янголів». На цій стадії, підкреслював Авіценна, досягається «останній щабель людяності». Така людина уподібнюється до янгола й стає намісником Бога на землі.

Як бачимо, соціальна та етико-психологічна концепція Авіценни позначена містицизмом та релігійністю. Проте це не завадило філософу отримати визнання в колах освічених людей своєї доби й заслужити репутацію вільнодумця в середовищі служителів культу. Містицизм Авіценни мав конкретно-історичну зумовленість. Його соціальна функція, за визнанням сучасних філософів, була прогресивною й опозиційною щодо панівної релігійності.

Творчість Авіценни — а його науково-філософська спадщина налічує понад 200 праць, провідними серед яких є «Книга зцілення», «Книга спасіння», «Книга знання» та «Медичний канон» — вважають вершиною арабомовної філософії Близького Сходу. Після смерті Авіценни спостерігався її певний спад. І лише через 100–150 років, уже в далекій Іспанії, заповлум'яніла нова філософська зірка. Арабський світ, а згодом і весь світовий філософський загаль, почувли ім'я великого кадія (судді) Кордови, лікаря й радника халіфа Абу-аль-Валіда Мухаммада ібн-Ахмада-ібн-Рушда (Аверроеса).

Додаткова література:

Факторович П.М. Великий бухарський учений Ибн-Сина (Авиценна). — Самарканд, 1941.

*«Знай, що нічого нема крім субстанції
і акциденції та їх творця, благословен-
ного у віках»*

Аль-Фарабі



Аль-Фарабі (870–950)

Філософ тюркського походження Абу-Наср ібн-Мухаммед (аль-Фарабі), названий «другим вчителем» (другим після Арістотеля) за свої більш ніж 100 праць з логіки, класифікації наук, теорії музики, етики та політики, послідовно продовжував думки і пошуки фундатора арабомовної філософії, відомого й шанованого в арабомовному світі, улюбленця халіфа — аль-Кінді.

Рід аль-Фарабі належав до привілейованих верств населення. Його батько належав до кінної гвардії й користувався повагою громадян м. Васидж. З переїздом родини до м. Багдад — тогочасну столицю — юнак захоплюється науками, скрупульозно вивчає все, що міг знайти в знаменитих бібліотеках цього наукового і культурного центру арабського халіфату. Він був невисокий на зріст, полюбляв самотність й уникав придворних прийомів. Перевагу юнак віддавав філософії і логіці. Ґрунтовно вивчає Арістотеля, конспектуючи його основні положення і принципи. Розповідають, що на першій сторінці трактату

Арістотеля «Про душу», аль-Фарабі написав такі слова: «Я прочитав цей трактат 2 000 разів».

Філософська спадщина аль-Фарабі сягає 80–130 трактатів. Серед них — «Про змінні речі», «Про значення слова інтелект», «Про класифікацію наук», «Про філософію Платона», «Про філософію Арістотеля», «Громадянська політика», «Афоризми державного діяча» та ін. Аль-Фарабі продовжує і поглиблює свого знаменитого попередника аль-Кінді, полемізує з ним, намагається обґрунтувати власне бачення світу і людини, добра і зла, прекрасного і потворного, тимчасового і вічного.

Відомо, що аль-Кінді був добре обізнаний з працями античних мислителів, поважав Птолемея та Евкліда, редагував і писав примітки до праць Арістотеля та Порфирія. Це засвідчувало його ґрунтовну освіченість. Перу філософа належать такі твори, як «Трактат про кількість книг Арістотеля та про те, що необхідно для засвоєння філософії», «Про першу філософію», «Книга про п'ять сутностей», «Пояснення близькодійючих причин виникнення та знищення».

«Філософ арабів» — так називали мислителя аль-Кінді — орієнтував суспільство на ґрунтовне засвоєння знань, нагромаджених у різні часи, різними культурами та народами. Він здійснив своєрідну класифікацію знань, підкреслював пропедевтичну роль математики, соціальне значення «наук гармонії», статус та цінність філософії як «науки мудрості». Звичайно, як і кожний мислитель, аль-Кінді був сином свого часу. Підносячи роль науки та філософії в житті суспільства, він не міг не визнати пріоритетність «божественного знання», яке, за його висловом, «не потребує ні пошуків, ні праці, ні людської кмітливості, ні часу». Жоден філософ, підкреслював аль-Кінді, не спроможний висловитися так ясно й чітко, як це робить Мухаммед: мусульманське богослов'я (Коран) є вершиною філософської мудрості. Здатність до філософствування, за аль-Кінді, визначається розумом — першою частиною людської душі. Здатність до віри — інтуїцією та внутрішнім чуттям — другою частиною душі людини.

У цьому ж ключі розмірковував і аль-Фарабі. Філософ здійснив класифікацію наук, пріоритет серед яких надав «божественній науці», ознайомив громадськість з основами логіки та математики, представив цікаві викладки з приводу проблем «Бог та світ», «розум та пізнання», «людина та держава», обґрунтував етичні настанови мусульманства.

Аль-Фарабі ще більш посилив тенденцію до аристотелівського раціоналізму, закладену аль-Кінді. У невеличкому трактаті «Сутність питань» він розглядає аристотелівський поділ буття на два види. До першого відносяться речі, існування яких вимагає зовнішньої причини. До другого — «речі», існування яких закладено в їх сутності. На думку філософа, втіленням абсолютно необхідного буття виступає Бог, творець світу. У концепції творення, яку пропонує аль-Фарабі, велике значення відіграє уявлення про розум. Сам Аллах є істота, що володіє абсолютним пізнанням і породжує «перший розум». Перший розум роздвоєний, оскільки він не лише споглядає Бога, а й мислить самого себе. Із споглядання Бога породжуються розуми все менших розмірів, із саомислення — матерія і душі дев'яти, включених одна в одну, сфер — небосхилів. Саме душі заставляють ці сфери обертатись навколо Землі завдяки енергії, яку вони отримали від Бога — джерела абсолютного буття.

У системі наук, побудованій аль-Фарабі, головне місце займає логіка, яка дає змогу відмежувати істинне від брехливого і тому є основою розуму. Геоцентрична доктрина аль-Фарабі відрізняється від християнської: арабський філософ розуміє світ не як породження божественної волі, а як утворення божественного розуму. Саме це і стало онтологічним обґрунтуванням примату розуміння перед вірою.

У «Трактаті про погляди мешканців добровільного міста» аль-Фарабі коментував і частково розвивав етико-соціальні погляди Платона та Аристотеля, обґрунтовував власне розуміння специфіки соціального співжиття людей у локальному «соціумі-організмі» — «місті-державі». Останню він тлумачив як «організм», усі складові якого мають виконувати притаманні їм (від природи) функції. Очолювати «місто-державу» має володар, якому притаманні здоров'я, чиста совість, здоровий глузд, проникливий розум, сила переконання, порядність у ставленні до підлеглих. Отже, аль-Фарабі обґрунтовує необхідність (доцільність) «просвітницького абсолютизму», теорія якого на європейському ґрунті розквітне приблизно через сім — вісім сторіч.

«Добродіяльному місту», як ідеалу справедливості та людяності, аль-Фарабі протиставляє «місто невіглаське», «місто ошуканості», «місто облуди». Філософ постійно підкреслює, що дійсне щастя та спокій люди зможуть знайти лише поза насильством, війнами, поневоленням, лише за умов дружби та взаємодопомоги, організації суспільства на духовних засадах, за умов

чіткого поділу суспільства на відповідні соціальні верстви, наявності мудрого та освіченого монарха.

Головною ж соціальною ідеєю аль-Фарабі (як і Платона) була ідея про те, що світ (мир і спокій) виходить з Бога й повертається до нього.

Соціально-етичні погляди аль-Фарабі справили серйозний вплив на духовну ситуацію того часу. Своєрідне продовження (хоча і з трансформацією у бік ортодоксалізму мусульманського типу) вони знайшли у так званих «трактатах чистих братів» — близько 50 творів про релігію, філософію, природничі науки, написаних представниками секти «Брати чистоти та щирості».

Новий злет філософської та соціальної думки арабської філософії пов'язаний з іменем Ібн-Сіні (Авіценни).

Додаткова література:

Хайруллаєв М.М. Аль-Фараби. Епоха и учение. — Ташкент, 1975.

Касымжанов А.Х. Абу Наср аль-Фараби. — М., 1982.

«До досконалості ведуть не аскетизм і релігійний екстаз, а наука і філософія»

Аверроес



**Абу-аль-Валід Мухаммад Ібн-Ахмад Ібн-Рушд
(Аверроес)
(1126–1198)**

Доля Аверроеса — і щаслива, і трагічна. Колосальні пізнання науковця та філософа підштовхнули його до вільнодумства, обґрунтування власної позиції щодо актуальних проблем гносеології та логіки, філософії та релігії, медицини та астрономії, фізики та алхімії, соціальних наук та етики. Його погляди не завжди збігалися з офіційною точкою зору. Через це, попри високий авторитет і посади, Аверроес зазнав гонінь і переслідувань, визнання як видатного мислителя і заборону книг за його авторством, аж до вилучення їх з бібліотек і спалення.

Народився Аверроес в м. Кордова, Іспанія, в сім'ї спадкоємних суддів, отримав добру філософську і медичну освіту та мусульманське виховання. За рекомендацією впливового на той час мислителя і придворного лікаря Ібн-Туфайла, альмохадський халіф Абу Йа куб Юсуф доручив Ібн-Рушдту скласти коментарі до вибраних праць Арістотеля. Після успішного виконання

завдання, філософ отримав посаду верховного кадія (судді) в Севільї. Пізніше таку ж посаду він обіймав у Кордові, а згодом повернувся до столиці, зблизився з сином халіфа, ставши його лікарем і радником. В останні роки життя Ібн-Рушд впав у немилість до халіфа, був зісланим, а з часом виправданим і повернутим до двору.

Серед філософських праць Аверроеса вирізняються великі, середні та малі коментарі до творів Арістотеля (за ці дослідження філософ отримав прізвисько «Великого коментатора»), книги «Спростування спростування» та «Роздуми, що виносять рішення щодо зв'язку між філософією та релігією».

Як і його попередники, Аверроес значну увагу приділяв обґрунтуванню переваг розуму над вірою, пошукові нових аргументів на захист філософії, обмеження теології та цінності дійсності, а не ілюзійної істини. Філософ обстоював ідею вічності світу на противагу теологічній концепції його творення Богом, визначав вічне існування матерії, руху, простору та часу. Визнаючи буття Бога, філософ підкреслював, що Бог і матерія співрозмірні за часом. Матеріальний світ є нескінченним у часі, але обмежений у просторі. Час існує і може бути досягнутим лише завдяки рухові. Рух є внутрішня сутність матерії, можливість, яка існує в матерії. Він заперечував акт «творення» світу й водночас визнавав Бога як своєрідного «першодвигуна», «серця космічного організму», що діє з необхідності, а не ґрунтує її (необхідність) сам. Бог у Аверроеса постає у вигляді «єдиного інтелекту», що визначає порядок світу, його внутрішню енергію й виявляє себе в діяльності.

Аверроес висунув теорію про подвійну істину — філософську і релігійну, чим викликав різку критику з боку ортодоксально налаштованих церковників.

Людину Аверроес розглядав як *«чудесний витвір природи»*, що встановлює зв'язок між чуттєвими та абстрактними реальностями, має тіло та душу, є політичною й діяльною Істотою, самостійно (спираючись на пізнання) прямує до вдосконалення в соціально справедливому суспільстві.

Підкреслюючи безсмертя душі, Аверроес водночас підкреслює й безсмертя тіла. Воскресіння у потойбічному світі, вважав філософ, має не тільки духовний, а й тілесний характер. При цьому безсмертним є не окремий індивід, а людський рід, всезагальний розум як утілення спадкоємного, тяглого зв'язку всіх генерацій.

Людина живе у суспільстві, вигляд і структуру якого Аверроес ототожнював з державою. Вчення про державу філософ виклав, практично повністю повторивши головні висновки Платонової «Держави», частково — Арістотелевої «Політики».

Інтегративною підвалиною «суспільства-держави», згідно з Аверроесом, є поділ праці, взаємодоповнення та взаємопідпорядкування професій. Будь-яка людина, обравши ту чи іншу професію, може з часом досягти майстерності й завдяки цьому посісти вигідне місце в суспільстві. Усіх громадян Аверроес поділяв на три соціальні стани. Одні створюють матеріальні блага. Інші — забезпечують захист держави, треті — займаються вихованням та освітою громадян, керують суспільними та державними справами. Важливою функцією держави Аверроес вважав виховання громадян, розвиток їхніх чеснот. Освіту та виховання, на його думку, слід розпочинати не з музики, як вважав Платон, а з логіки, математики, геометрії та астрології; згодом можна перейти до музики, оптики, механіки та фізики; вершиною виховання є метафізика.

Філософ розглядав методи виховання стосовно різних соціальних станів, повторював думку Платона про необхідність вилучення «шкідливих казочок» (міфів), урахування особливостей чоловічих та жіночих професій та обов'язків тощо. Особливу увагу Аверроес приділяв вихованню воїнів, зі складу яких обирають голову (керівника) ідеальної держави. Останній має володіти певним набором чеснот і вмінь, провідними серед яких є фізична досконалість, любов до теоретичних наук (мудрості), незлобивість і хоробрість, великодушність і рішучість, красномовство і проникливість, а головне — володіння чимось таким, що вирізняє його з-поміж середовища громадян.

На відміну від аль-Фарабі та Авіценни, Аверроес не наділяв голову держави ніякими надприродними «жрецькими» якостями та функціями. Увесь пафос його вчення про державу та її керівництво спрямований на обмеження влади церковників, на піднесення авторитету науки, освіченості, громадянськості. Як пише А. Сагадєєв, соціальна доктрина Аверроеса ще не досягла вершин гуманізму європейських мислителів Нового часу й багато в чому контрастувала з ним. Водночас це вчення було співзвучним ідеям Відродження, оскільки з цими ідеями його зближувала глибока переконаність в організації суспільного життя на твердому фундаменті наукового знання, у можливості відсторонення від влади представників духовництва та богослов'я.

Випереджуючи свій час, Аверроес стверджував, що до досконалості ведуть не аскетизм і не містичний екстаз, а наука і філософія; він обстоював ідею справедливого суспільства; рівність жінок і чоловіків, особливо щодо участі у державних справах.

Роздуми Аверроеса про суспільство та державу знайшли продовження в творах представника іспано-магрибської науково-філософської школи Ібн-Халдуна (1332–1406), перекладах його праць, зокрема, коментарів Аверроеса до арістотелівських праць «Про небо», «Про душу», «Метафізика» та інших такими мислителями, як Михайло Скотт і Герман Немець, трактатах та усних виступах магістра Паризького університету Сігера Брабантського (бл. 1240–1281 або 1284) та його сподвижника Боеція Дакійського. Послідовників Аверроеса пізніше стали називати «аверроїстами», а їхнє вчення — «аверроїзмом». Воно поширювалось як опозиційне щодо західноєвропейської філософії середньовіччя. «Августиніанці» — послідовники Августина Блаженного — засуджували його як еретичне, хоча й використовували деякі ідеї для обґрунтування власних ідей та концепцій.

Своєрідну філософську школу «августиніанців» становив францисканський орден, шерог представників якого були викладачами Паризького університету — надзвичайно відомого, впливового та престижного навчально-наукового закладу середньовічної Європи. Паризький університет, особливо філософський факультет, став центром антиаверроїзму, центром відродження августиніанства, поєднання науки та арістотелізму з християнськими традиціями у філософії та культурі.

Іншим науково-філософським центром Європи був Оксфордський університет (Англія). Оскільки контроль з боку Римської курії тут був значно слабкіший, в університеті провадили проантичні філософські читання, здійснювали переклади творів античних та арабомовних філософів, вільно інтерпретували досягнення природничої науки та практики. Найвідомішим мислителем цього періоду був Роджер Бекон. Характерно, що він був «магістр мистецтв» Оксфордського і викладач Паризького університетів. Характерним є також і те, що в останньому навчався знаменитий теолог, один із батьків християнської філософії Фома (Томас) Аквінський.

Додаткова література:

Ренан Э. Аверроэс и аверроизм. Пер. с франц. — К., 1903.
Сагадеев А.В. Ибн-Рушдт (Аверроэс). — М., 1973.

«Без математики неможливо знати небесне, а небесне — причина всього, що відбувається у (земному) світі, причини ж не може бути пізнаним, помімо причини»

Роджер Бекон



Роджер Бекон

(Бл. 1214–1294)

Філософ прожив цікаве, насичене й драматичне життя. Він був членом ордена францисканців, улюбленцем папи Климента IV, шанованим вченим-філософом, в'язнем монастирської в'язниці, одним словом — «дивним доктором», філософія якого містила як глибоко реалістичні, що випереджали час, так і наївно утопічні пропозиції та проєкти. Р. Бекон є автором таких праць, як «Великий твір», «Менший твір», «Третій твір», «Компендіум теології».

Перші три дослідження філософ розглядав як підготовку до «головного твору», проєкт якого так і не було здійснено через заточення до в'язниці й тиск з боку церковників. Тематика філософських роздумів Р. Бекона досить широка: від проблеми першоначала будови Всесвіту до перспектив соціальних і моральних домінант людського співжиття, від закономірностей та способів пізнання дійсності до головних настанов християнського віровчення.

Р. Бекон цінував математику та інші природничі науки, підкреслював роль досвіду в пізнанні, розмірковував над проблемою співвідношення предметів філософії та науки, обґрунтовував значення наук для перебудови суспільного життя людей у дусі істинно християнських ідеалів. Глибока наукова обізнаність філософа давала йому можливість передбачити низку відкриттів (телескопа, літальних апаратів тощо) і, загалом, правильно визначити місце науки в суспільній практиці.

Бекон вказував на хибність філософської схоластики і одночасно підкреслював роль і значення експериментальних методів пізнання світу. За його переконаннями, існує чотири головні перешкоди на шляху до істини: плазування перед авторитетами; звичка до старого (знання); думки невігласів та гординя хибної мудрості. Істинне знання має базуватись на досвіді. Філософія є наука над іншими науками, тому що вона обґрунтовує вихідні начала наук. Мета науки — оволодіння таємницями природи.

Плідними були думки Р. Бекона щодо перспектив розвитку науки і техніки, ролі математичної науки, як «брами і ключа» до всіх інших наук. «Математику, — писав він, — як правило, вважають наукою важкою, а інколи навіть підозрілою, тільки тому, що вона мала нещастя бути невідомою батькам церкви. Між тим, якою є вона важливою, корисною».

Таку ж повагу Бекон виявляє й до фізики, зокрема, оптики. Він передбачив принцип окулярів, телескопа, мікроскопа тощо. Вчений одним із перших у Європі вивчав принципи застосування магнітної шпильки та пороху. Не заперечуючи алхімії, він намагався ввести в неї наукові постулати. Філософ розширює «граматику» як начала всякого вчення і мудрості, обґрунтовує доцільність вивчення не лише латини, але й грецької, арабської, єврейської мови.

Р. Бекон визнавав три головні способи пізнання: авторитет, розум (роздуми) та досвід. Авторитет (віра), на його думку, завжди має підсилюватися розумом, інакше він не спроможний досягти істини. Водночас і авторитет, і розум мають спиратися на досвід як підґрунтя пізнання, без якого «нічого не можна зрозуміти достатньою мірою» взагалі. При цьому під «досвідом» філософ розумів, з одного боку, всі природничі науки (зовнішній досвід), а з іншого — «благодать віри і божественне натхнення» (внутрішній досвід), що доповнюють одне одного у пізнанні як природничих, так і духовних об'єктів. Таке взаємодоповнення забезпечується прадосвідом — знаннями, якими володіють

старозаповітні пророки — перші філософи та вчені, що знають усі істини та всі науки. Цю істину сповіщає пророкам Бог через внутрішнє осяяння. Людям же повна істина недоступна. Тому люди завжди повинні звертатися до Святого Письма, до віри. Р. Бекон намагався забезпечити єдність головних способів пізнання, обґрунтувати необхідність союзу знання та віри, які прямують до істини на підставі божественного осяяння й тому не можуть суперечити одне одному.

Гносеологічні висновки Р. Бекона визначають спрямованість його соціального вчення: якщо засаду засад пізнання становить божественне осяяння, то вершину соціальної ієрархії мають зайняти священики-вчені — «священики знання», які забезпечать перебудову всієї суспільної організації на істинно християнських ідеях та ідеалах.

На думку філософа, зміст християнського віровчення виявився спалюваним. Текст Святого Письма витлумачують хибно. За допомогою філософії та інших гуманітарних наук треба реставрувати першопочатковий зміст Святого Письма, досягнути його дійсні соціальні настанови, відкинути все те, що їм не відповідає, й піти шляхом перебудови до нових форм суспільної організації. Засадою стосовно неї Р. Бекон бачив «*єдиною істинною християнську віру*», яка врешті-решт кладе край усім релігійним чварам, а разом з ними — сутичкам між соціальними верствами в державі, між церковними війнами. Філософ мріяв про ґрунтовану на дійсно науковому знанні «єдину релігію», яка забезпечить мир, спокій та злагоду між людьми — громадянами та народами.

Підґрунтя соціальної структури, вважав Р. Бекон, становлять три верстви: духовні керівники суспільства («вчені-священики»), військові захисники держави, землероби та ремісники. Як бачимо, він слідує тут традиціям античної філософії, зокрема, «Державі» Платона. Як і у Платона, у Р. Бекона ремісники та землероби знаходяться внизу соціальної піраміди, воїни наділяються всіма шляхетними якостями, духовна верства очолює суспільну організацію й керує громадськими справами. Новою, щоправда, є спроба Р. Бекона визначити склад керівної верстви суспільства: якщо у Платона вона складалася здебільшого з філософів, то у Р. Бекона — із священиків, які наділяються функціями вчених, знавців усіх справ та наук. Р. Бекон намагається поєднати духовну та світську «Паву», обґрунтовує проект перебудови суспільного життя на засадах істинної (християнської) духовності та моралі.

спадщини Альберта стали підставою для надання йому почесного звання «всеохопного доктора», пізніше ще почеснішого титулу — «Великий». Альберт студював твори Арістотеля, Авіценни, аль-Фарабі, Августина, Псевдо-Діонісія, жорстко критикував аверроїстів (і навіть сприяв їх вигнанню з Паризького університету). Він вів постійну боротьбу проти передових течій у схоластиці та ересей (Сігер Брабантський, Давид Данайський, Гільом із Сент-Амура) і, намагаючись створити єдину систему католицького богослов'я, з одного боку, писав власні твори з різних галузей знання («Сума теології», «Про причини та виникнення всезагального»), а з іншого — гуртував навколо цієї ідеї талановиту молодь. Через різні обставини створити гармонійну теолого-філософську систему великому католицькому схоласту не вдалося. Проблему розв'язав його найкращий учень і соратник Фома Аквінський.

Філософсько-теологічну спадщину Фоми Аквінського подають, як правило, у вигляді чотирьох відносно самостійних груп творів:

- 1) різноманітні коментарі на біблійну тематику;
- 2) коментарі до філософських творів Петра Ломбардського, теологічних трактатів Боеція, «Ареопагітик», Прокла, логіки, фізики та метафізики Арістотеля;
- 3) твори щодо так званих спірних питань філософсько-теологічної тематики;

4) дослідження, об'єднані назвою «Суми»: «Сума істин католицької віри проти язичників», «Сума теології».

Знаменитість Фомі Аквінському принесли його «Суми». Саме в них «янгольський доктор» поставив крапки над «і» в таких дискусійних питаннях середньовічної філософії, як співвідношення віри та розуму (релігії та науки), доведення буття Бога та його пізнання, сутності та існування природи (гармонії Космосу), взаємозв'язку душі та тіла, людського та божественного пізнання, свободи волі та Божого передвизначення, оптимальної соціальної організації життя тощо.

Передусім Фома Аквінський прагнув обґрунтувати «буття Бога» природним «буттям речей», що було новим кроком у теології порівняно з попередніми мислителями. Співвідношення віри та розуму — традиційна проблема і вихідний пункт релігійної філософії — також дістало в його працях нове пояснення.

Намагаючись раціоналізувати релігійні догмати (Фома Аквінський не міг не враховувати розвиток наук і досить поширених філософських поглядів Абельяра, Аверроеса та Р. Бекона

щодо співвідношення теології та філософії), філософ дає їм «розумне» пояснення: обґрунтування «догматів» не до снаги людському розуму тому, що вони «надрозумні», а не ірраціональні, як вважали до нього. Саме в цьому, підкреслює Фома Аквінський, полягає перевага віри над розумом, теології над філософією, релігії над наукою, хоча про їхню протилежність не може бути й мови. *Наука і релігія, вважав філософ, не суперечать одна одній, а лише розв'язують різні завдання.* Перша спрямована на пізнання реальних речей, друга — на пізнання таїнства надприродного. Водночас наука та релігія прямують до однієї й тієї самої істини. І оскільки вона одна (позаяк визначається Богом), теологія стоїть вище, ніж наука (та філософія). Філософія, на думку Фоми Аквінського, має прислужувати теології: засобами розуму вона (філософія) спростовує всі хибні аргументи проти віри, витлумачує віру в категоріях, доступних людському сприйняттю.

Людина, вважав Фома Аквінський, являє собою єдність душі та тіла. Душа — нематеріальна й субстанційна. Проте своє завершення вона отримує лише в «тілі». Душа є, з одного боку, «двигуном» тіла, а з іншого — його субстанційна форма. Це — інтелект, вияв Божого в людині. На думку філософа, тільки у Бога інтелект є сутність, у людини ж він — «потенція сутності», відтак мислить не інтелект у людині, а людина за допомогою інтелекту. Цим людина наближається до розуміння Бога. Пізнання Бога — мета життя людини. Споглядання Бога є підготовкою до вічного життя після смерті. Найглибше споглядання реалізується в любові. Саме тому любов до Бога вища, ніж пізнання Бога. Вона надихає людину на моральність, спонукає до активності, надає їй відваги, мудрості, поміркованості та справедливості.

Етична концепція Фоми Аквінського побудована на засадах ідей і понять етики Арістотеля, елементів етики стоїцизму та неоплатонізму, інтерпретованих і «підправлених» відповідно до вимог Нового Заповіту та патристики.

Вихідними положеннями етики Фоми Аквінського є положення про свободу волі людини, сутність як благо, абсолют якого є Бог, про зло як відсутність блага, про блаженство як кінцеву мету існування людини. У практичному житті, повчав філософ, людина керується «природним законом», що вимагає досягнення добра та уникнення зла. Закон релігії, як вищий принцип етики, не повинен суперечити «природному закону», оскільки він, як і всі інші чесноти, має божественне походження.

Мета моральності, вважав Фома Аквінський, блаженство, що досягається спогляданням Бога, яке виховує в людині всі її чесноти. Найвищими серед них є віра, надія і любов — засада засад духовної (божественної) сутності людини, її благодаті та вічного блаженства у потойбічному світі.

Власне соціально-політичне вчення Фома Аквінський також «списує» у Арістотеля, витлумаченого в християнсько-католицькому світлі. У трактаті «Про володарювання князів» філософ обґрунтовує необхідність держави арістотелівськими положеннями про людину як політичну (суспільну) істоту та про суспільне благо як вище порівняно з благом кожної окремої людини. Держава, вважав Фома Аквінський, є виявом (відображенням) порядку божественного. Згідно з божественними настановами, вона повинна сприяти суспільному благу, піклуватися про збереження миру та справедливості в суспільстві, організацію добродійного способу життя громадян. При цьому «добродійним» він вважав такий спосіб життя, за якого більшість членів суспільства займаються фізичною працею, решта — розумовою та керівною. Найбільшу цінність, згідно з Фома Аквінським, становить діяльність духівництва. Кожен повинен виконувати свої природні функції, наставляв «янгольський доктор». Саме в цьому полягає заповідь суспільного блага, яке перетворюється на блаженство не в земному, як вважав Арістотель, а в потойбічному житті.

Порівняно з церквою, згідно з Фома Аквінським, держава має вторинний характер. Вона необхідна для забезпечення чуттєво-тілесного життя людини. Церква ж піклується про вічне (духовне) життя, про блаженство. Цим самим філософ підпорядковує державу церкві як безпосередній інституції керівництва світом з боку єдиного Творця.

Наслідуючи Арістотеля, Фома Аквінський розглядає й порівнює між собою різні форми державного управління. Він засуджує «демократію» (як безапеляційну й некомпетентну владу народу над знатними людьми суспільства) і підносить «монархію» як найоптимальнішу форму організації державно-громадянського життя. Доцільність монархії він обґрунтовував за допомоги аналогій, які підкреслюють роль одноосібного керівника (організатора) в людському, божественному та тваринному середовищі: Бог один в усьому світі, душа одна в людському тілі, рій має лише одну матку, а судом завжди керує лише один капітан, незалежно від зміни вітрів та шквалів, що звалюються на нього.

Влада монарха має божественне походження, підкреслював Фома Аквінський. Проте зловживання нею з боку конкретного володаря також має місце в історії. У такій ситуації народ має право на повстання та повалення тирана.

Майже як і кожна нова концепція, вчення Фоми Аквінського не одразу дістало визнання сучасників. Спочатку воно мало багато противників, особливо з тла францисканських августиніанців. І лише після 1329 року — з року зарахування Фоми Аквінського до сонму святих — його вчення поступово отримує статус офіційної доктрини римо-католицької церкви. Визнання філософа досягло такого рівня, що його твори мали право знаходитися на кафедрі поряд з Біблією під час богослужіння. Такої честі не знали праці жодного з релігійних філософів як до Фоми Аквінського, так і після нього. Останнє зовсім не означає, що після офіційного визнання філософія Фоми Аквінського не мала своїх супротивників та критиків. Аж до наших днів збереглося різноспрямоване ставлення до неї — від глибокого захоплення, популяризації та розвитку до скрупульозної критики та заперечення. Проте, хоч би то як воно було, впродовж кількох сторіч філософське вчення «янгольського доктора» перебувало в центрі духовного життя, науки та культури пізнього середньовіччя. Кожен із наступних філософів вважав за необхідне висловити щодо нього своє власне судження.

Одним із головних супротивників Фоми Аквінського був англійський філософ-схоласт Йоган Дунс Скотт.

Додаткова література:

Боргош Ю. Фома Аквинский. — М., 1975.

Коллстон Ф.Ч. Аквинат. Введение в философию великого средневекового мыслителя. — Долгопрудный, 1999.

Маритен Ж. Философ в мире. — М., 1994.

*«Суще є двоєдиним, а саме — воно
є сущим природи і сущим розуму»*

Дунс Скотт



Йоган Дунс Скотт

(Бл. 1266 – 1308)

Не лише дата народження, але й країна, в якій народився філософ — Шотландія, Англія чи Ірландія, є предметом активних, майже 700-річних, філософських диспутів. Нині більшість дослідників схиляються на користь «шотландської версії» походження Скотта. Досліджено, Скотт народився в небагатій, але відомій і впливовій дворянській сім'ї, яка мала свій родинний герб і симпатизувала францисканцям. Навчання в школі при францисканському монастирі в Халдингтоні дозволило юнакові глибоко осягнути основи релігійного і філософського вчення, вступити до Оксфордського університету, відомого в той час як одного з провідних центрів природничої і філософської науки. З часом Скотт переїздить до Парижа, продовжує навчання в Паризькому університеті.

Уже в 23 роки Дунс Скотт отримує посаду професора Оксфордського університету. Згодом він обіймає аналогічну посаду в Парижі, стає відомим у широких науково-філософських та духовно-релігійних колах як критично мислячий, проникли-

вий теоретик, автор коментарів до творів Петра Ломбардського та Арістотеля, критик Альберта Великого та Фоми Аквінського, представник нової школи августиніанства, яка отримала назву «скоттизму». Найбільшими прибічниками «скоттизму» були Антуан Андре Франсуа Мерок, Гійом Алмвік, Йоган з Реяінга та Йоган з Ріки. Сутність цього напряму полягала в запереченні вчення Фоми Аквінського, насамперед у визначенні місця та ролі філософії в житті людини та суспільства, співвідношення філософії та теології.

Як відомо, вихідним пунктом концепції Фоми Аквінського було християнське вчення про Бога, світ та людину. Філософія ж «янгольський доктор» відводив роль підтримки цього вчення, його обґрунтування. Фома Аквінський підпорядковував філософію теології, науку — релігії. Саме така позиція й не влаштувала Дунса Скотта. Незважаючи на дедалі ширший авторитет «томізму», Дунс Скотт здійснив спробу довести, що гармонія між теологією та філософією (навіть при провідній ролі теології, на чому наголошував Фома Аквінський) неможлива, адже це різні форми освоєння світу, між якими існують більш складні взаємовідносини, ніж просте підпорядкування одна одній.

Звичайно, початок XIV сторіччя ще не був тим історичним часом, коли можна було б розв'язати питання про сутність та співвідношення філософії та релігії. Не зміг цього зробити й Дунс Скотт. Цінність його спроби полягає в постановці питання в іншій (ніж у Фоми Аквінського) площині. Дунс Скотт намагався уникнути схоластичних теоретизувань й привернути увагу до змістовних роздумів про роль і значення філософії і релігії в житті людини і суспільства.

Виходячи з розрізнення функцій філософії і теології, Дунс Скотт твердив, що повна гармонія між теологією і арістотелівською філософією, яку намагався довести Фома, неможлива. Філософія, за Дунсом Скоттом, функціонує як знання теоретичне. Цим вона відрізняється від теології, яка є знанням практичним, переважно морально-етичним, таким, що спрямовує людську волю на досягнення орієнтирів віровчення. Тому теологія не вимагає тієї строгості та раціональності, якої прагнув надати їй Фома. Теологія, на думку Дунса Скотта, цілком відповідає августиніанському критерію знання — ірраціоналістичному в своїй основі. Ось чому сфери філософії та теології мають бути розділеними.

На відміну від Фоми Аквінського, який вважав теологію найвищим знанням, Дунс Скотт відводить роль вищої науки саме філософії, або метафізиці. Головним поняттям останньої він вважає поняття буття — Абсолюту, який водночас є і предметом пізнання, і предметом віри.

Абсолютне буття, вважав філософ, охоплює собою все існуюче, у тому числі й Бога. Все у створеному світі генетично і функціонально залежить від Абсолюту як витоку буттєвості речей, створених не розумом, як вважав Фома, а волею Бога.

Ідея «вольової обумовленості діяльності» Бога якраз і є тим наріжним каменем, який «розводить» роздуми двох великих філософів у протилежні напрями. Позиція Скотта у цьому протистоянні виявилась не менш життєвою, ніж Аквінського.

Уявлення про вольову природу божественної діяльності, яка, на відміну від томістського інтелектуалізму, підкреслював Дунс Скотт, вводить деякі корективи і в розуміння співвідношення матерії і форми. У Фоми загальна форма (універсалія, яка існує в божественному розумі) поєднується з певною порцією матерії, внаслідок чого виникає річ. Остання актуалізується (отримує буття) завдяки формі, а форма індивідуалізується через матерію. Воля, з точки зору Скотта, і природа божественної діяльності не потребують індивідуалізуючих начал, оскільки воля, на відміну від розуму, завжди має конкретно-предметне спрямування. Конкретна форма вольової діяльності не стільки актуалізує річ (все міститься в бутті — Абсолюті), скільки конкретизує та індивідуалізує її.

Дунс Скотт був представником саме метафізичного (онтологічного) індивідуалізму, у якому індивідуальність є сутнісною рисою, стороною буття. З його точки зору родова (загальна) форма не може бути єдиною, у кожній речі існує індивідуальна форма, яка втілює конкретне «це», яке є «тут і тепер». Він довів, що індивідуально довершена й істинна мета природи — її остання реальність. Цим Скотт робить крок до номіналізму і водночас до індивідуалізму епохи Відродження з його увагою до людської винятковості, індивідуальності.

Людина в теоретичних конструкціях Дунса Скотта вимальовується не лише як творіння Бога, але й як частина природного цілого, котру можна вивчати незалежно від її над-

природного призначення і посмертної ролі. Сутністю людської душі, слідом за Августином, вважає Скотт, є воля — автономна, незалежна від розуму і тому свободна. Саме Свобода становить найглибшу сутність людини.

«Скоттизм» дістав продовження в роздумах таких впливових філософів, як Франсуа Мейрон, Генріх Гентський, Роберт Коутон, Уолтер Чаттон та ін.

*«Entia non sunt multiplicanda sine necessitate»
(«Не слід примножувати сутність без необ-
хідності»)*

Уільям Оккам



Уільям Оккам
(Бл. 1285–1349)

Англійський теолог і філософ, логік і політичний письменник Уільям Оккам народився в селищі Окам поблизу Лондона. Освіту він здобув у знаменитому Оксфордському університеті, де слухав лекції Дунса Скотта і з часом розпочав свою викладацьку діяльність.

Незалежний, не традиційний стиль мислення Оккама викликав суперечливе ставлення до нього як з боку керівництва університету, так і більш впливових діячів Церкви. Особливо прикисливо до Оккама ставився канцлер Оксфордського університету Фоанн Люттерелл, який не лише звинувачував філософа у теологічному скептицизмі і в ересі, але й повідомив про це Папу Іоанна XXII. Для оцінки діяльності філософа була створена спеціальна комісія, яка аналізувала його погляди і судження впродовж декількох років. Майже чотири роки Оккам провів під стражею у монастирській в'язниці міста Авіньйон. Щоправда, якихось радикальних висновків, які б дали підстави для засудження Оккама, комісія не зробила. Оккам почувався вільним

мислителем, втікає з в'язниці й повстає проти Папи духовно і морально.

Знаковою в долі і творчості Оккама стала участь у дискусії відносно апостольської бідності. Поштовх для дискусії дало рішення Папи Іоанна ХХІІ, який всупереч розумінню сутності францисканського ордену як об'єднання носіїв віри, незалежних від власності, оголосив майно ордену його власністю. Проти цього повстали більшість монахів. На чолі інтелектуального повстання стояв генерал ордену Михайло Чезенський, який і запросив Оккама виступити у якості «інтелектуальної й філософської підтримки» проти Папи. Філософ опинився в центрі теологічних, юридичних і політичних колізій своєї епохи, які зрештою вимусили його до втечі з Англії й пошуку покровительства у німецького імператора Людвіга Баварського. Розповідають, що опинившись у Мюнхені, Оккам звернувся до імператора зі словами: «О, імператор, захищай мене мечем, а я буду захищати тебе словом». Показовим є те, що філософ виконав цю обіцянку: до кінця свого життя він відстоював ідею незалежності світської влади від духовної, підтримував союзників Людвіга в боротьбі з папством, вів непримиренну полеміку з Іоанном ХХІІ, його прибічниками і послідовниками.

Відповідь Папи була миттєвою: Оккама відлучили від церкви й оголосили еретиком. Це вже був привід для суворого покарання.

Найбільш відомими творами Оккама стали його трактати «Про таїнство присяги», «Праця в дев'яносто днів», «Трактат про догми Папи Іоанна ХХІІ», «Вісім питань про папську владу», «Роздуми про «Фізику» Арістотеля», «Розпорядок», «Вибране», «Сума всієї логіки» та ін.

В історію філософії мислитель увійшов завдяки сконструйованому ним правилу, відомому під назвою «лезо Оккама». Суть цього правила проста: «не примножуй сутність», тобто не додумуй більше за те, що можна мислити, виходячи із наявного знання і пізнавальних можливостей. Сенс «лезових операцій», зазначав Оккам, не у тому, щоб не вводити в систему пізнання нових, нерозвіданих ще суджень, а в тому, щоб вчасно позбутися від них після того, як вони втратили свою пізнавальну (евристичну) властивість.

Філософ сміливо полемізує з основними теологічними постулатами Фоми Аквінського, протиставляє їм власні роздуми й судження. Він стверджує, зокрема, що доведення всесилля Бога є неможливим; останнє досягається лише вірою. Тому до

Бога не слід апелювати безпричинно. У нього слід вірити, і не більше. «Не згадуй ім'я Бога в суетності», — наставляв філософ. Ця настанова й утвердилась як друга трактовка «леза Оккама».

Намагаючись поєднати «віру» і «розум», Уільям Оккам створює один із найбільш впливових варіантів теорії «подвійної істини». За його переконанням, «віра» і «знання» радикально відрізняються як за предметом, так і за методом. Знання, за Оккамом, мають предметом тілесну природу, вони спираються на досвід, вміщують істини або очевидні, або виведені з очевидних. Віра повністю ірраціональна, не має ніякого відношення до доказу і розуму, цілком почерпнута з одкровення, сфера її дії — спасіння, тобто моральні вчинки людини. У зв'язку з цим будь-які догмати віри не можуть бути доведеними, як те намагались робити схоласти-реалісти. Полемізуючи з реалізмом, Оккам доводив, що універсалії не можуть існувати поза людським розумом, оскільки у цьому разі вони були б одиничними речами, що суперечать самому визначенню універсалій як всезагальних сутностей. Критикуючи головну ідею реалізму, за якою в загальних сутностях (універсаліях) уже міститься все одиничне, яке лише треба вивести з них, Оккам стверджує, що лише одиничне існує реально. Із одиничного, а не із «сутностей», треба виходити у пізнанні.

Як емпірист, Оккам вимагав позбутися у науці чисельних «субстанційних форм», «натур», «прихованих якостей», «форм» та інших вигадок схоластів-реалістів, якими вони робили спроби пояснити незрозумілі явища. У цьому зв'язку варто ще раз згадати знамените «лезо Оккама», призначення якого — «відсікати» зайві сутності. «Лезо» є образ, яким англійський філософ позначає принцип, за яким «сутностей не треба примножувати без потреби». Номіналізм Оккама справив значний вплив на вчених Оксфорда та Парижа.

*«Людина — це власне царство,
вільне і благородне»*

Ніколо Кузанський



Ніколо Кузанський
(1401–1464)

Видатний німецький вчений, філософ і богослов Кузанський народився в містечку Куза (Південна Німеччина) в сім'ї човняра і риботорговця, людини вольової і досить жорсткої вдачі. У раннім віці Ніколо втік від свого батька й виховувався у «братів спільного життя» в голландському містечку Девентрі. Наставники «братства» проповідували аскетизм, благочинність, за допомогою яких мали надію наблизитись до Христа. Там же він здобув пристойну освіту і вже в 15-річному віці був у списках студентів Гейдельберзького університету. Пізніше юнак переїздить до м. Падуї, де штудіює право, філософію, природничі науки, зокрема, географію. Падуя в ті часи була одним із визначних центрів європейської культури, гуманізму і природознавства. Юнак захоплюється математикою, астрономією, медициною. Знайомство і дружба з професором права Джуліано Цезаріні сприяли пробудженню любові юнака до теорії права, літератури, філософії і мистецтва. Свої основні твори філософ присвятив саме Цезаріні.



Могильна плита Ніколи Кузанського в церкві Св. Петра в Римі (крайній справа — кардинал Ніколо Кузанський)

Світогляд Ніколи формувався під впливом античної філософії, зацікавленість якою в часи середньовіччя була не досить високою. Між тим, авторитетами у Кузанця були Піфагор і Демокрит, Платон і Арістотель, Прокл і Боецій, ряд інших мислителів. Як зазначають дослідники, математичні погляди нашого філософа багато в чому є про-

довженням і розвитком відповідних ідей Піфагора, Прокла, Боеція; ідея нескінченності світу безпосередньо пов'язана з атомістичним вченням Демокріта і Епікура; принцип Кузанського «все у всьому» є своєрідним віддзеркаленням ідеї Анаксагора про предмет як такий, що утримує в собі всі інші предмети. До речі, до Арістотеля Кузанський ставився досить критично. Підтримуючи його гносеологічні роздуми, він нерідко вступає в полеміку щодо космології, фізики і навіть логіки Стратегіта. Це свідчить про вихід філософа за межі світогляду епохи Античності і Середньовіччя, про його перехід до нового світобачення, яке початкувало епоху Відродження.

З часом Кузанський захищає докторську дисертацію з права, працює юристом, викладає право в університеті м. Кьольна. Тут же він ґрунтовно вивчає філософію і богослов'я. Значний вплив на нього мали філософські твори Луллія. Допитливий філософ-початківець спеціально їздив до Парижа, щоб отримати доступ до оригіналів праць цього відомого і впливового в той час філософа.

Успішною була й богословська кар'єра Ніколи. За заслуги перед церквою папа Євгеній IV оголосив філософа кардиналом, а його спадкоємець — папа Пій II узаконив нове церковне ім'я філософу і богослову — Ніколо Кузанський. У 1450 році Кузанський став єпископом Бриксенським.

Успіхи церковної служби між тим не застували пізнавальних пошуків філософа. Він відшукував і читав давні рукописи, захоплювався античною філософією, однак, будучи богословом, вважав, що пророк Моїсей раніш за всіх філософів описав творення світу й дав його первинне пояснення.

Як і у будь-якого християнського філософа, у центрі уваги і найвищою метою пізнання Ніколи Кузанського постає Бог. Разом з тим, він розуміє, що пізнання Бога — пізнання особливе,

що здійснюється воно понад будь-якою думкою і поняттям. Тому усі мудрі люди єдині в усвідомленні неможливості знанням досягнути Творця. Бо, погоджується Кузанець, тільки Бог «розуміє свою сутність, а наше розуміння відносно його розуміння виявляється у безсиллі наблизитися до нього». Спосіб Його описання — «нескінченність». Але для віруючої людини Бог — це завжди Творець, проте, «нескінченність» сама по собі ані породжує нічого, ані сама нічим не народжена.

Очевидно, що Абсолютна нескінченність є неплодюю. Такою вона постає в образі «Вічності». «Вічність» також віддзеркалює божественну, тобто абсолютну нескінченність, але «вічність» не є негативним поняттям. Вона фіксує і стверджує собою «Єдність», або максимальну присутність, що, у свою чергу, символізує «Отця». «Вічність», будучи проявленням нескінченності, констатує «сталість», тобто «рівність собі». «Рівністю» покладається «своє інше» Отця, тобто «Син». Отже, символом божественної «рівності» є Син. «Зв'язок», що фіксує відношення «рівності» і «єдності», символізує Святого Духа. «Єдність», «Рівність», «Зв'язок» складають з себе Трійцю: Бога-Отця, Бога-Сина і Бога-Св. Духа.

Філософія Кузанського пантеїстична: «ідею Бога» він розчиняв у всіх речах; пізнання трактував як експериментальне осмислення цієї ідеї в реальному стані і розвитку речей. Він не приймав схоластики, на противагу якій запропонував вчення «про наукове незнання», що збільшується, зростає одночасно з розширенням пізнавальних здібностей (і здатності) Людини. Цю думку Ніколо ілюструє за прикладом кола: чим більше коло (знання), тим більше площа його дотичності до непізнаного світу. Наше знання, розмірковував Кузанець, зростає одночасно із розширенням кола непізнаного, що є універсальним принципом пізнання і людського досвіду. Тут же філософ приходить до висновку про принципову єдність протилежностей, намагається утвердити його у якості висхідного, базового положення розвитку пізнавального процесу як такого.

Філософ наполегливо закликав до застосування експериментальних методів у природознавстві, до вивчення математики, на базі чого, за його переконанням, лише й можливе людське знання. У творі «Про досвід зі зважуванням» філософ висунув вимогу чітких вимірів, зважування, розрахунків, що започатковувало новітнє бачення ролі науки і техніки в житті людини і суспільства.

Кузанець перший склав географічну карту Європи; запропонував реформу юліанського календаря; висловив оригінальні космогонічні судження, які лягли в основу вчення Джордано

Бруно про нескінченність Всесвіту та існування (можливих) світів за межами Землі.

Філософія Кузанського суперечлива. Власне, вона й не могла в ті часи бути іншою. Ідея Бога, що домінувала в полі філософського пізнання, все ще була досить сильною. Ідеї ж природознавства, науки і практики, пізнання Людини і утвердження гуманістичних принципів лише стверджувались. Ніколо Кузанський був тут першопроходцем. Він одним із перших підняв значення Людини, нескінченність людського пізнання й ролі розуму. Усе це суперечило офіційному теологічному погляду на природу речей. Кузанський таким чином об'єктивно протистояв офіційній ідеології, підривав її підвалини і одночасно нуртував основи нового світобачення і культури.

Додаткова література:

Тажуризина З.А. Філософія Ніколо Кузанського. — М., 1972.

«Батьківщиною тих великих рухів, яким сучасна самосвідомість зобов'язана своїм виникненням, була Італія; саме та країна, в якій здійснилось величне об'єднання античної і могутній розвиток християнської культури; вона ж була покликана для того, щоб, з'єднавши ці дві культури, покласти початок сучасній»

Вільгельм Віндельбанд

Розділ 3

ОБЛИЧЧЯМ ДО ЛЮДИНИ

*Данте. Петрарка. Леонардо да Вінчі.
Роттердамський. Макіавеллі. Томас Мор.
Джордано Бруно. Монтень. Томазо Кампанелла.*

дослідження Дж. Бруно та Сервета, Дж. Ваніні та Ведалія, Г. Галілея та багатьох інших видатних вчених, майже кожен з яких зазнав на собі тиск, гоніння, а то й репресії з боку католицької церкви.

XIV–XV сторіччя змінюють соціальну структуру суспільства. Становлення капіталістичних відносин руйнує селянські господарства й водночас формує армію найманих робітників, знецінює владу фараона й вивищує авторитет нового соціального класу — буржуазії. Суспільство розшматовує незадоволення широких народних мас, що намагаються поліпшити своє становище засобами збройних повстань. Соціально-політичне життя Європи позначене низкою соціальних катаклізмів, повстань, революцій, війн. Серед них — селянське повстання «Жакерія» у Франції, повстання англійських селян під керівництвом У. Тейлора, селянська війна в Німеччині, русистський рух у Чехії, Варфоломійська ніч (1572 рік) у Парижі, страта Марії Стюарт (1587 рік) в Англії, розгром англійським флотом іспанської «непереможної армади» (1588 рік), війна Російської держави з Великим князівством Литовським (1500–1503 роки), Лівонська (1558–1583 роки) та Тридцятирічна (1618–1648 роки) війни в Європі. І все це — за якихось півтора — два сторіччя! Подібних катаклізмів і процесів Захід не бачив мало не з часів повстання рабів під проводом Спартака (73 рік).

Значних змін зазнають церковні структури. Шириться реформаторський рух (Мартін Лютер, Ульріх Цвінглі, Томас Мюнцер, Жан Кальвін). Посилюється боротьба проти папства й водночас зростає опір релігійних ієрархій вільнодумству, мистецтву та наукам. У 1480 році європейський світ жажнувся від звістки про заснування іспанської інквізиції.

І все ж таки наука, мистецтва, що прогресували, соціально-політичне та філософське вільнодумство зломали духовну диктатуру Папи. Поступово, проте неухильно, формувалися гуманістичний світогляд і культура, які розсували кордони середньовічного схоластичного світу, відкривали людям дійсний світ, про наявність якого так наївно, але романтично і натхненно говорили й писали античні мислителі.

Центром культури і філософії, що відроджувались, стала Італія, першими серед перших титанів новітнього мислення і дії були італійські гуманісти — поети і художники, інженери і вчені, мислителі, серед яких виділялись імена Марселіо Фічіно, Піко делла Мірандоли, Франческо Петрарки, Ніколо Ма-

кіавеллі, Данте Аліг'єрі, Леонардо да Вінчі. Пізніше плея
філософів епохи Відродження, що поступово переходила в
формацію і просвітництво, поповнили такі могутні постаті,
Еразм Роттердамський, Мішель Монтень, Джордано Бруно,
Томазо Кампанелла.

*«...тот страждет высшей мукой,
Кто радостные помнит времена
В несчастии, — ...»*

Данте



Данте Аліґ'єрі (1265–1321)

Як уже зазначалося, головною проблемою філософських роздумів мислителів епохи Відродження була проблема людини. Знаковою постаттю, колосальною фігурою двох епох — останнім поетом середньовіччя й першим поетом Нового часу (Ф. Енгельс) постав у цей час італійський поет і філософ Данте Аліґ'єрі.

Ця оцінка досить точно характеризує мислителя, який проривався до фундаментальних гуманістичних узагальнень, що розвинуться у філософії доби Відродження, й водночас ще зберігав шанобливо-трепетне ставлення до християнської догматики.

Про дитячі та юнацькі роки Данте відомо небагато. Він народився в заможній сім'ї у Флоренції; навчався в престижних місцевих школах; штудював філософію під керівництвом відомого флорентійського письменника і юриста Брунетто Латіні; навчався на юридичному факультеті знаменитого Болонського університету. Юнак захоплювався мудрістю Платона і Арістотеля, вивчав твори Августина Блаженного і Фоми Аквінського,



Болонські студенти. У першому ряду — Данте і Чино да Пістойя. (Деталь надгробного пам'ятника Джованні да Леньяно)

Бернара Клервоського і інших мислителів, які залишили помітний слід в історії філософської думки, релігії (теології) і культури.

У якості оригінального самостійного мислителя Данте утвердився як автор «Божественної комедії», через сходження від Пекла до Раю, в якій він провів думку про вічне наближення до Великої Любові, яка «рухає Сонце і інші світила».

Філософію Данте розумів, насамперед, як етику (політику), тобто вчення про мораль, виховання, духовний розвиток людини. Мета науки, вважав філософ, — в досягненні щастя шляхом діяльного самоздійснення через розгортання таких чеснот, як мужність, розсудливість, благородство, доброзичливість, справедливість, мудрість наперекір фортуні. «Небесне щастя», вважав Данте, невідвладне людині; воно дається як благодать, однак лише як підготовлене добродіяльністю, вірою, надією і любов'ю. У суспільному житті, підкреслював філософ, важливо досягти єдності божественного і людського. При цій єдності люди звільняються від тиранії, струсять пилуку історії, викорінюють злодіяння і розгорнуть під керівництвом філософа-монарха потенції інтелекту та творчості. Земля, прогнозував Данте, стане садом.

Оригінальність Данте виявилася в інтерпретації божественного та людського. Поет і філософ знімає суперечливість цих первнів. Він підкреслює їхню органічну єдність. Данте не протиставляв Бога творчим силам людини. У людині співіснують (і детермінують її діяльність) два первня — божественний та природний. Саме тому до «блаженства» ведуть два шляхи: філософські роздуми, тобто людський розум, та «духовні настанови», що виходять від «Святого духа». Зазначені первні Данте розглядав як рівнодійні, що, безумовно, суперечило схоластично-теологічній позиції, руйнувало її.

Центральною темою поетично-філософських роздумів Данте була проблема людини. Це також суперечило традиціям середньовіччя, які майже без винятку виходили (й поверталися) з (до) «ідеї Бога» та «віри».

Данте тлумачив людину як самоцінну істоту, спроможну забезпечити своє благо власними силами. Мислитель не заперечує «ідеї Бога». Проте, розглядаючи протиріччя людського буття, апелює не до Бога, а до людини, адже вона сама відповідальна за своє благо. У прагненні до нього вирішальними чинниками постають саме особисті якості, а не багатство чи спадкоємно здобутий соціальний статус.

Данте не був професійним філософом, проте добре знав твори Сігера Брабантського, неоплатоників, Псевдо-Діонісія, Аверроеса та інших середньовічних філософів. Особливо поет прагнув досягнути соціальний (та моральний) бік вчення своїх великих попередників і сучасників. Обґрунтована Данте віра у власні сили людини є радше за все продовженням тих геніальних знахідок, які у середньовічній філософсько-теологічній атмосфері здебільшого розцінювалися як єретичні.

Данте стояв «біля коліски» проблеми людини, відроджуваною новою добою. «Сходинами» цієї проблеми пішла когорта великих гуманістів — Франческо Петрарка, Джованні Бокаччо, Марсіліо Фічіно, Піко делла Мірандолла та П'єтро Помпонацці. Крапку над «і» в досить загальному й суперечливому процесі визволення філософії з обіймів теології поставив сучасник Леонардо да Вінчі, друг Мікеланджело, історик, поет і філософ, державний діяч доби Медичі, великий італієць Ніколо Макіавеллі.

Додаткова література:

Баткин Л. Реальность и аллегория в поэтике Данте // «Вопросы литературы». — 1965. — № 5.

Баткин Л. Данте и его время. Поэт и политика. — М., 1965.

Голенищев-Кутузов И. Данте. — М., 1967.

Данченко В.Т. Библиографический указатель русских переводов и критической литературы на русском языке (1762–1972). — М., 1973.

Данте и всемирная литература. — М., 1967.

Дантовские чтения. — М., 1968.

Елина Н. Данте. — М., 1965.

*«И мира нет — и нет нигде врагов;
Страшусь — надеюсь, стыну — и пылаю,
В пыли влачусь — и в облаках витаю;
Всем в мире чужд — и мир обнять готов!»*

Франческо Петрарка



Франческо Петрарка (1304 — 1374)

Як найвеличніший поет тогочасного періоду, італійський мислитель, засновник гуманістичної культури Відродження Франческо Петрарка був увінчаний лавровим вінком на Капітолійському пагорбі в Римі. Це свідчило про його популярність і визнаність серед володарів Римської імперії. Між тим, останнє Петрарку не вабило: не приймаючи офіційної теології й середньовічної схоластики, він обирає долю гуманіста, ліричного поета, співця високого духу людяності і любові.

Батько майбутнього філософа флорентієць Петраколло ді Паренцо був нотаріусом. За бажанням батька юнак вивчає граматику, риторичку, діалектику; пізніше, в університеті Монпельє, він чотири роки вивчає право. Продовження навчання здійснюється також в Болонському університеті. Однак дійсним захопленням юнака стає не право, а стародавня латинська література. Він був великим шанувальником Вергілія і Цицерона, завдячуючи яким знайомиться з античною філософією, щиро захоплюється Платоном.

У 1326 р. Петрарка приймає духовний сан, який не завадив йому любити життя, що стало для нього внутрішнім стимулом, спонукало увагу до зовнішнього світу, радощів і спокус. Будучи відкритим до світу, Петрарка одночасно намагається усамітнитись, пізнати сутність буття через осягнення своєї внутрішньої природи. Ці роздуми знайшли втілення у різноманітній філософській і літературній спадщині мислителя, зокрема, в творах «Про усамітнене життя», «Моя тасмниця» тощо. Ці ж мотиви пронизують такі його поезії, як «Сонети на життя мадонни Лаури» і «Сонети на смерть мадонни Лаури», памфлети «Про власне і чуже нецтво», листи («Листи до нащадків»). Означені твори Петрарки вказують на подвійні пріоритети духовного світу автора, на його внутрішню боротьбу з самим собою, у якій не можна визначити переможця.

Як філософ, Петрарка одним із перших розвінчує абсолютизований авторитет Арістотеля, показав його як великого філософа, але в «однім і тім же ряді з іншими». Більш фундаментальним мислителем Петрарка вважав Платона. Він постає як християнський неоплатонік, який усвідомлює, по-перше, що першопочатком світу речей і людських істот є божественна ідея; по-друге, існують різні ступені втілення краси, і людська краса постає лише нижчим щаблем у порівнянні з красою божественною.

Такими думками він у діалозі «Моя тасмниця, або Книга бесід про зневагу до світу» ділиться зі своїм співбесідником і духовним наставником, роль якого тут виконує бл. Августин. Він навіть осуджує себе, що так і не зміг «здолати» цей «нижчий щабель», і тому звичайна любов багато значить у його житті. Проте, не так усе просто. Петрарка надає останній філософського змісту. Любов у розумінні Петрарки, є не небажаною для людини, а, навпаки, конче необхідною, бо за глибиною своїх духовних якостей і моральною досконалістю Лаура викликає (формує) у Петрарки любов до Творця. Перетворившись на предмет творчого натхнення, Лаура ніби полишає межі звичайного буття і людської любові і стає дзеркалом, відображенням космічної душі, провідником любові вищої.

Досліджуючи постать Франческо Петрарки, вчені виокремлюють у ній наступні риси: індивідуалізм; звертання до авторитетів античності тільки у тому випадку, коли вони підтверджують його погляд або його підхід; намагання примирити нові потреби з середньовічним християнством. Зрозуміло, що його

світобачення, манера поведінки і спосіб мислення були новаторськими, такими, що знаходили своє об'єднання в новому історичному світогляді. Цим він не міг не драгувати так званих університетських ортодоксів, котрі намагались применшити значення цієї непростой історичної постаті і звести феномен Петрарки до неуттва і формальної неосвіченості. На це Франческо відповідав, що смисл життя відкривається не тому, хто нагромаджує силогізми, а тому, хто оволодів мистецтвом бути вільним. Отже, діалектика, або логіка у розумінні схоластів, що застосована з розумом, є не метою, а тільки інструментом духовного становлення.

Очевидно, що Франческо Петрарка не тільки був провісником нової доби, але позначив і окреслив суттєві риси, що визначають людину Відродження.

Які ж роздуми передують гуманістичному баченню людини? Мабуть, про те, що людина у своєму житті завжди як на гойдалці: розкошує або бідує, начальствує або підкоряється... Міру діянням і речам дає душа. Визначає міру — Бог, бо тільки Йому відома «золота середина». А в людині, за Петраркою, злито і тілесне, і духовне, тому смерть є не тільки руйнацією тіла, але й поєданого з ним духу. Тобто для Петрарки — це християнство, та з новими ознаками. Людина Відродження не «живе з Богом», як сказали б у Середньовіччі, а лише мислить у горизонті Бога. Новий показник людського буття є любов, але не тільки божественна, але й людська, що поєднує душу з тілом. Цікаво, що і любов до Бога також особлива. Згадаємо, в «Сповіді» Августина плаче від любові і вдячності Богові за те, що Він витяг його з небуття, привів у життя. Августин всім єством відчуває, наскільки замала його вдячність поряд з божественним благодіянням. Петрарка, при всій щирій любові до Бога, скоріше захоплюється Його майстерністю у творенні як світу в цілому, так і окремої речі, або єства; він не прагне розчинитися в Ньому, а намагається стати... колегою. Любов відкриває в людині творця. Вона творить свій світ і хоче в ньому жити Любов'ю, Розумом і Здоровим Глуздом, попираючи смерть. На запитання Августина — літературного героя твору Петрарки «Моя тасмниця», чого він хоче, Франческо відповідає: праці прекрасної, виняткової, визначної, творчої, бо саме завдячуючи їй, митець створює власну реальність людського світу. Звісно, така реальність не може конкурувати зі світом гірським. Але людину Відродження це і не турбує, бо створене нею є самотутнім і самозначущим. Петрарка говорить вустами свого ліричного героя:

«Я не сподіваюсь стати Богом, стяжати безсмертя і охопити небо і землю; мені досить людської слави, її я жадаю. І, смертний, сам жадаю лише смертного».

Отже, гуманізм, на думку Петрарки, полягає в тому, щоб людина усвідомила свою унікальність і навчилась жити напруженим життям, відкриваючи у собі, своєю діяльністю багатство закладених у ньому Богом смислів. І нагородою за таке життя буде безсмертя, але не в небесному сенсі, а в земному — як слава і пам'ять нащадків. Не має підстав для сумніву, що Петрарка стоїть біля витоків європейського індивідуалізму, але, наслідуючи суттєві традиції християнського Середньовіччя, він не може не усвідомлювати у ньому пастки для свідомості, при абсолютизації його як принципу світорозуміння.

Зважаючи на це, мислитель закликає людину у зверненні до внутрішнього світу не замикатись на самоті, а шукати у глибинах духу Божество і пізнавати Його. Таким чином, індивідуалізм і самозаглиблення, на думку Петрарки, мають давати творчий поштовх людському життю, в чому і полягає гуманізм світогляду видатного італійського поета.

Додаткова література:

Холодовский Р.И. Франческо Петрарка. Поэзия гуманизма. — М., 1974.

«Там, де є приватна власність, де все вимірюється грошима, там навряд чи будь-коли є можливим правильне і успішне облаштування державних справ»

(Мор Томас. Утопія. — М., 1953. — С. 95)



Томас Мор
(1478–1535)

Англійський гуманіст, державний діяч і письменник Томас Мор народився в сім'ї юриста, початкову освіту здобув у граматичній школі св. Антонія. Тринадцятирічним він був прийнятий пажем у дім архієпископа Кентерберійського Джона Мортона. Пізніше допитливий юнак навчався в Оксфордському університеті, згодом — проходив курси юридичних наук в школах правознавства Лондона. Томас вивчав латину та давньогрецьку мову, філософію та юридичні науки. Він наполегливо вивчав твори знаменитих античних мислителів Платона і Арістотеля, захоплювався Лукіаном і Августином Блаженим, творами інших середньовічних мислителів.

Значний вплив на юнака справили оксфордські гуманісти, зокрема, Дж. Колет, Т. Лінакром, У. Гросин, У. Лілі, з якими він зблизився під час навчання в університеті. Знаковою подією в житті Томаса Мора стало знайомство і дружба з голландським гуманістом Еразмом Роттердамським. Між ними склались теплі,

приятельські стосунки, які дозволяли обмінюватись думками, сумнівами, прогнозами. Є всі підстави вважати, що саме в спілкуванні з Роттердамським у Томаса Мора визріла ідея підготовки майбутнього твору з оригінальною назвою — «Утопія».

Визначимо, що слово «*утопія*» має грецьке походження: «*у*» грецькою означає «не», «*тоπος*» — «місце». Отже, утопія — це «місце, якого немає». Це фантазія, вимисел, своєрідна казка, спрямована на інтелектуальне піднесення над реальними життєвими обставинами, конструювання життєвих моделей, які б долали суспільні протиріччя та сприяли досягненню суспільного блага.

Звичайно, Т. Мор не був піонером у фантазіях стосовно майбутнього соціального устрою як справедливого для всіх. Своєрідні «Утопії» існували вже у доісторичні часи, в період «до нульового часу». Про благодатність «часу Кроноса», наприклад, писали Гесіод (VIII–VII сторіччя до н.е.) та багато інших давньогрецьких філософів і поетів. У період еллінізму з'являється перший фантастичний опис мандрів Ямбула (II сторіччя до н.е.), Утопічний проект «ідеальної держави» розробив знаменитий античний філософ Платон. Фантастичне бачення майбутнього суспільства, ґрунтованого на «єдиній релігії» та керованого «кастою священиків», подарував світові англійський мислитель Р.Бекон. Близьку до майбутньої концепції «наукового комунізму» програму перебудови суспільного життя в інтересах широких народних мас підготував ватажок селянського повстання в Німеччині (1525 рік) Т. Мюнцер.

Отже, «Утопія» Т. Мора мала під собою глибоке інтелектуальне підґрунтя. І все ж таки він був першим. «Утопія» Т. Мора дала ім'я цілому напрямку суспільної думки. Роздуми представників цього напрямку спрямували її в майбутнє, а не в минуле, як переважна більшість «доморівських» фантазій. А головне, саме «утопісти» обґрунтували ідею «соціалізму» (і комунізму) як суспільства, досягнення всезагального блага на засадах ліквідації (усунення, усупільнення) приватної власності.

Ознайомлення з працями Т. Мора (власне, як і Т. Кампанелли) дає підстави для твердження, що в них міститься значна частка реалізму. Саме вони, як ніхто інший до цього часу, правдиво й реалістично відобразили протиріччя становлення капіталістичного способу виробництва, страждання народу, викликані первинним нагромадженням капіталу, варварські методи становлення та розвитку нових суспільних відносин, труднощі впровадження гуманістичних ідей у реальне людське

життя.

У той час, коли «кабінетний вчений» Е. Роттердамський савідовдано обстоював абстрактно-гуманістичні ідеї, а реформатор-практик М. Лютер «підминав під себе» релігійно-духовну сферу людського життя, вчений і політик Т. Мор аналізував реальні соціальні процеси, показував їхню ворожість дійсній, а не уявній людській природі, обґрунтовував шляхи подолання ситуації, досягнення моделі соціального устрою, в якому, на його думку, ідеали Відродження, нарешті, знайдуть своє практичне втілення.

Доля Т. Мора — суперечлива. Він користувався неабияким успіхом у колі наукової, філософської і літературної громадськості. Був впливовою політичною фігурою. Обирався в парламент, а в ньому — головою палати обшин. У 1529 р. Томас Мор був призначений лорд-канцлером. Здавалося б, кар'єра складується більш ніж успішно. Однак... Причиною майбутніх катаклізмів для Мора став його характер і внутрішні переконання, якими він не міг поступитися. Як відомо, Томас Мор не лише категорично не приймав ідей Реформації, але й був їх активним противником. За непорозуміння з королем з питань ставлення до католицької церкви він був звільнений з усіх посад, згодом його ув'язнили, а потім звинуватили в державній зраді (офіційно — за відмову скласти присягу, яка суперечила його католицьким релігійним переконанням) й стратили як державного злочинця. Історія з часом повернула культурі чесне ім'я великого утопіста: у 1886 році Т. Мор був зарахований католицькою церквою до сонму блаженних і в 1935 році канонізований.

Літературна спадщина Т. Мора дуже велика. Найбільш відомою та впливовою є його праця, присвячена викладу соціалістичних ідей: «Золота книга, така ж корисна, як і кумедна, про найкращий устрій держави і про новий острів Утопію». Ця книга була вперше опублікована у 1516 році за сприяння Е. Роттердамського.

У першій частині книги філософ викриває негативізм сучасних йому соціальних і політичних порядків, змальовує жорстку картину життя безземельних селян, бідувальних знедолених народних мас, викликаних розвитком капіталістичних відносин.

Коріння соціального зла, згідно з Т. Мором, полягає в приватній власності, яку охороняє держава, що являє собою змову багатих для пригнічення бідних. «...Где только есть частная собственность, где все меряют на деньги, там вряд ли когда-либо возможно правильное и успешное течение государственных дел»

(Мор Т. Утопия. — 2-е изд. — М., 1953. — С.95). Без ліквідації приватної власності, підкреслював великий утопіст, встановити справедливий порядок неможливо.

Сучасна держава, як і весь спосіб організації життя та діяльності, вважає філософ, є ворожими людині. Тут усе підпорядковане приватній власності такою мірою, що вівці «стали такими прожерливими й непогамовними, що поїдають навіть людей» (Мор Т. Утопия // Утопический роман XVI–XVII веков. — М., 1971. — С. 55).

Людське життя, згідно з Т. Мором, за його цінністю не можна врівноважити з усіма благами світу. Бог заборонив насильство, але життя організоване так, що люди дуже легко вбивають одне одного за те, щоб відняти навіть невелику суму грошей. Усе це — в реальному житті, яке оточує нас. Проте є місце, де життя організоване на зовсім інших засадах. Це — острів Утопія. Друга частина книги присвячена опису ідеального суспільного устрою на острові «Утопія». На ньому немає приватної власності, немає багатих та бідних. Усі люди працюють. Найбільш важкі та шкідливі роботи виконують злочинці — громадяни-раби, які відбувають покарання за скоєні злочини. Робочий день триває 6 годин. Основну господарську клітинку складає сім'я. Кожна сім'я займається своїм ремеслом і всю продукцію віддає суспільству. Політичний устрій ґрунтується на засадах виборності та старшинства. Однак, виборність розповсюджується не на всі верстви населення, а лише на глав сімей.

Кожне місто має свою сільськогосподарську територію і щорічно посилає на ферми групи громадян для виконання сільськогосподарських робіт. Після дворічної праці на селі група повертається в місто й приступає до виконання основних занять.

В ідеальній державі працюють всі. У ній немає дармоїдів. Завдяки цьому суспільство має достатню кількість продуктів, які розподіляються за потребами.

Цікавим є опис організації навчання і виховання дітей та молоді, відносин між батьками і дітьми. За Мором, освіта на острові «Утопія» є доступною кожному громадянину. Характерно, що освіта тут поєднується з суспільнокорисною працею. Діти вивчають землеробство, ремесла, мають можливість перевірити свої теоретичні знання практичною роботою в полі і на виробництві. Для дорослих в «Утопії» відкриті громадські зали, де вони долучаються до тієї частини знань, яка необхідна для їх практичної діяльності або відповідає внутрішнім потребам осо-

бистості.

Т. Мор мріяв про цей устрій не як про такий, що настане тільки «десь і колись», але як про такий, що може бути зреалізований в дійсності. Щоправда, він не розповідає про шляхи його побудови. Водночас відомо, що Т.Мор був противником революцій і народних рухів, в яких він вбачав лише руйнівну силу та анархію. Другим видатним утопістом цієї доби був італійський поет, філософ і політичний діяч, син шевця Томмазо Кампанелли.

Додаткова література:

Осиновский И.Н. Томас Мор: утопический коммунизм, гуманизм, реформация. — М., 1978.

Кудрявцев О.Ф. Ренессансный гуманизм и «Утопия». — М., 1991.

*«Родился я, чтоб поразить порок:
Софизмы, лицемерие, тиранство»*

(Т. Кампанелла. Город Солнца)



Томмазо Кампанелла
(1568 – 1639)

Знаменитий італійський мислитель, представник раннього утопічного комунізму народився біля м.Стіло в Калабрії. З ранніх літ допитливий юнак цікавився філософією, особливо тією її частиною, де обстоювались ідеї добра і справедливості, істини і порядку, дійсного гуманізму і людинолюбства. Словом і ділом він намагався утвердити їх у соціальній практиці, за що зазнавав постійних гонінь як з боку церковників, так і з боку офіційних властей, з якими мислитель і громадянин вступив у запеклу бійку за визволення Південної Італії від гніту іспанської монархії. У 1598 р. Кампанелла був схоплений, засуджений до позиттєвого ув'язнення, де й написав більшу частину своїх творів, зокрема й перекладений на багато мов світу знаменитий діалог «Місто Сонця». 27 років ув'язнення підірвали здоров'я філософа, але не зломали його волелюбний дух і гуманістичну вдачу: ідеї досягнення справедливого державного устрою отримали в творах Кампанелли не лише теоретичне і глибоко громадянське висвітлення, але й високоморальне обґрунтування.

Т. Кампанелла створив десятки творів з філософії, що частково були опубліковані, частково розповсюджувалися в рукописах у Німеччині та в інших країнах Європи. Він є автором праць у таких галузях знань, як богослов'я, філософія, етика, політика, військове мистецтво, астрономія, фізіологія і медицина. Перу Т. Кампанелли належать такі праці, як «Філософія, доведена чуттям», «Про сенс речей», книга на захист Г. Галілея, «Місто Сонця, або Ідеальна Республіка. Поетичний діалог».

Т. Кампанелла закликає до дослідного пізнання природи, виступає проти середньовічної схоластизованої філософії, пропагує культурні надбання античних мислителів. Природа, за думкою Кампанелли, є «скульптурним аналогом Бога»; всі речі — одухотворені; всі вони прагнуть зберегти своє існування і повернутись до першоджерела, тобто до Бога. У цьому прагненні, вважає філософ, знаходиться основа релігії. Джерелом пізнання є безпосереднє вивчення «живого кодексу природи»; пізнання базується на чуттєвому досвіді.

Головний твір Т. Кампанелли — «Місто Сонця» — повністю присвячений моделюванню майбутнього суспільства. У цьому творі філософ обстоює ідеї політичної та економічної рівності, піддає критиці експлуатацію людини людиною, розробляє проєкт організації суспільства без насильства та соціальної нерівності. «Крайні злидні, — писав Т. Кампанелла, — роблять людей негідниками, хитрими, лукавими, злодіями, підступними, брехунами, лжесвідками тощо, а багатство — пихатими, гордовитими, зрадниками, неуками, що міркують про те, чого вони не знають, обманщиками, хвастунами, черствими, кривдниками тощо» (*Кампанелла Т. Город Солнца // Утопический роман XVI–XVII вв. — М., 1971. — С. 88*).

У «Місті Сонця», про яке розповідає настоятелю готелю мореплавець, що повернувся з далекого походу, немає приватної власності; немає «негідників і нероб»; всі працюють; всі всебічно розвинуті — як фізично, так і духовно; в місті панує розподільна рівність; кожен отримує за потребами. У цьому місті немає сім'ї; жінки і чоловіки однаковою мірою здійснюють військову службу; народ обирає державників. Вирішальна роль в організації життя «солярійців» належить науці і вченим, тісно пов'язаним з релігією і священнослужителями. У результаті цього зв'язку створюється магічний культ знань, завдання якого — проникнення у таїнство Всесвіту, удосконалення людини і суспільства.

Як і Т. Мор, Т. Кампанелла змальовує утопічну картину ідеального міста, де немає приватної власності та індивідуальної сім'ї. Нове суспільство ґрунтується на праці, що є найбільш шанованою справою. Праця триває не більш ніж чотири роки. Мета цього суспільства — земне щастя «солярійців» (так називалися мешканці міста) на засадах рівності, добробуту, вгараздіння та розквіту культури.

Надзвичайно великого значення філософ надавав розвитку науки та техніки. Він розглядав їх як головне джерело розвитку суспільства, засаду зміни суспільних відносин. Важлива роль відводилася освіті та вихованню. На думку Т. Кампанелли, керівництво суспільством, яке він називає «комуністичним», знаходиться в руках вчено-жрецької касты.

У філософській утопії англійця Т. Мора та італійця Т. Кампанелли багато спільного. Першою серед цього спільного є ідея усуспільнення власності, точніше, ідея побудови суспільства на засадах відсутності приватної власності. Ця ідея, народжена народними низами, зустріла шалений опір з боку як релігійної, так і буржуазної ідеології. Саме тому кожен мислитель, що брався за її більш-менш солідне теоретичне обґрунтування, зазнавав гонінь і прикромців як від «світської», так і від «духовної» влади.

Що стосується народних мас, які могли б розділити й підтримати пропозиції щодо досягнення «суспільного щастя в рівності», то, по-перше, самі «ідеологи» народу були далекими від нього й боялися (а може, і не зовсім розуміли) вільнолюбної соціальної творчості; по-друге, вони висловлювали свої думки у формі, незрозумілій масам у зв'язку із загальним низьким культурним рівнем і досить вузьким світосприйняттям народу. Народна свідомість, що дрімала, повинна ще була пройти шлях Просвітництва, щоб зрозуміти свої власні інтереси. Саме тому ранній утопізм неначе «завис у повітрі».

Пізніше, вже на нових соціальних засадах, узагальнивши ідеї утопістів більш пізнього періоду — Г. Маблі, Мореллі, А. Сен-Сімона, Ш. Фур'є, Р. Оуена, до цих ідей звернеться марксистська соціологічна думка. А поки що ці ідеї просто відсовувалися від головних шляхів теоретичного пошуку матеріальних та духовних засад побудови нового (оптимального для різних соціальних верств) суспільства. Цей пошук пов'язується передусім з іменами Т. Гоббса та Б. Спінози, пізніше — мислителів французького Просвітництва та матеріалізму XVIII сторіччя. Серед

розпорошених хмарин суспільної думки, пронизаної реформованою релігійністю та буржуазним волелюбством, вже ширяли ідеї «суспільної угоди», що визначали магістралі теоретичного пошуку шляхів розв'язання соціальної проблематики цього періоду.

Додаткова література:

Горфункель А.Х. Томмазо Кампанелла. — М., 1969.

Лафарг П. Томас Кампанелла. — М.-Л., 1926.

Штекли А.Э. «Город Солнца»: утопия и наука. — М., 1978.

«Хто хоче пізнати найбільші таємниці природи, нехай розглядає і спостерігає мінімуми і максими суперечностей і протилежностей»

(Дж. Бруно. Діалоги. — М., 1949. — С. 291)



Джордано Бруно (1548–1600)

Яскравим, самобутнім і одночасно трагічним мислителем в когорту видатних особистостей епохи Відродження, а з часом — у світову інтелектуальну культуру ввійшов італійський мистик, філософ і поет Джордано Філіппо Бруно, за еретичний релігійний місіонізм засуджений інквізицією до страти й спалений в Римі у 1600 році.

«З дитячих років, — згадує Бруно, — вступив я в мученицьку боротьбу з долею». І це дійсно так. Збіднілий дворянський рід, де народився Філіппо, не міг дати хлопцю те, на що він заслужував за своїми інтелектуальними здібностями і покликанням. Після навчання латини в місцевій приватній школі юнак поселився в Неаполі, де розпочинає більш-менш систематичне приватне заняття філософією, вслуховується в дискусії гуртківців-гуманістів, з трепетом спостерігає за їх конфліктами з інквізицією, стає послухником монастиря Сан-Доменіко Маджоре, приймає монашеське ім'я Джордано.

Як згадують сучасники Бруно, здібного юнака, який вирізнявся феноменальною пам'яттю, возили в Рим до Папи: настоятелі пишалися майбутньою славою доменіканського ордена! Життя і доля Бруно розпорядились інакше. Його проникливий розум намагався вирватись із тісних лабет офіційно витлумаченого святого письма, протиставити йому своє власне світобачення, утвердитись у вільному пошуку істини.

Розповідають, що на одному з монастирських диспутів Джордано виступив на захист еретиків. Це викликало хвилю обурення з боку церковників. Бруно тікає до Рима. У його келії робиться обшук, який виявляє неймовірне — зазначені в папському індексі як заборонені твори Ієроніма і Іоанна з коментарями Еразма Роттердамського!

Проти Джордано була порушена інквізиційна справа, яка нараховувала біля десятка звинувачень. Переконавшись, що надій на виправдання немає, Бруно покидає папську столицю. Розпочинаються довгі роки поневірянь. Генуя, Савоя, Турин, Венеція, Брешія, Мілан — далеко не повний перелік міст, де намагався знайти й виразити себе талановитий і самобутній мислитель. Зрештою, підтриманий земляками, він зупинився в Женеві, де записався в «Книгу ректора» Женевського університету й поринув у справу підготовки проповідників нової віри — кальвінізму. Однак і тут Бруно не втримався від іншомислення. Його памфлет проти одного з інтелектуальних лідерів кальвіністської общини потягнув за собою відторгнення від церкви, ув'язнення, принизливу процедуру каяття й поспішний від'їзд до Ліона, а згодом до Тулузи, де за конкурсом Бруно був допущений до читання лекцій з філософії в місцевому університеті.

Здавалося б, життя мислителя поступово входило в більш-менш врівноважене річище. Та де там! У своїх лекціях Бруно намагається спростувати схоластичну аристотелівську традицію. А це, знову ж таки, не могло бути сприйнятим інакше, як ересь. Проти філософа виступили його університетські колеги. Бруно виїздить до Парижа, читає лекції в Сорбонні, які нарешті приносять йому не лише визнання, але й славу. Увагу на філософа звернув король Франції Генріх III, симпатії, заступництво і підтримка якого забезпечували відносну незалежність мислителя від університетської адміністрації і церковної влади. У Парижі Бруно видав свої перші книги.

І знову ж таки, щастя продовжувалось недовго. У зв'язку з посиленням реакції католицьких структур, філософ переїздить до

Лондона, де розпочав читання лекцій у знаменитому Оксфордському університеті. Публічні оксфордські читання Бруно збирали велику студентську аудиторію, однак, офіційно визнані вчені університетські кола і адміністрація прийняли його холодно, а згодом просто заборонили йому читання лекцій. І знову Париж, Рим, Венеція... вільнодумство, нові, більш вагомні звинувачення у ересі, зрештою, арешт, суд і... Як засвідчують очевидці, 17 лютого 1600 року, вже стоячи на костровищі з кляпом у роті, Великий філософ відторгнув протягнутий для каюття хрест.

За що ж його так ненавиділа церква? Відповідь очевидна: за вільнодумство! Бруно був мислителем вселенського масштабу. Його думка перевершувала будь-які офіційно установлені канони. Він висловлював її відкрито, а тому й слугував загрозою домінуючій в ті часи ідеології папства, церковного світу, догматизму і схоластики.

Учення Бруно є своєрідним поетичним пантеїзмом, заснованим на найновіших природничо-наукових розвідках того часу (особливо геліоцентричної системи Коперніка), фрагментах епікурейства, стоїцизму і неоплатонізму.

Наукові погляди тогочасної епохи пов'язані з іменами чотирьох талановитих природодослідників — Миколи Коперника, Йоганна Кеплера, Галілео Галілея і Ісаака Ньютона. Перший із них — польський священник і астроном *Микола Коперник* (1473–1543) — ввійшов в історію як творець нової, геліоцентричної системи світу; другий — німецький астроном *Йоганн Кеплер* (1571–1630) відомий як першовідкривач законів руху планет і фундатор теорії сонячних затемнень; третій — італієць *Галілео Галілей* (1564–1642) став фундатором теорії точного природознавства і теоретичних підвалин сучасної механіки; четвертий — англійський фізик, математик і механік *Ісаак Ньютон* (1643–1727) — як першовідкривач законів класичної механіки, закону всесвітнього тяжіння, фундатор теорії руху небесних планет.

У когорту цих вчених і філософів, які визначили параметри новітнього наукового світобачення, розвитку філософії і культури, по праву входить великий італійський астроном, природодослідник і філософ Джордано Бруно.

Найбільш відомими серед робіт Джордано Бруно є його праці: «Про причину, начало і єдине», «Про нескінченність, Всесвіт і світи», «Вигнання торжествуючого звіра», «Про героїчний ентузіазм», «Про монаду, число і фігуру», «Про складання образів» та ін.

Як відомо, геліоцентрична теорія, створена і обґрунтована М. Коперніком, повністю заперечувала середньовічні теологічні уявлення про Всесвіт і місце людини у ньому. Вона відкривала принципово нові шляхи для розвитку природознавства, зокрема фізики та астрономії. Розвиваючи цю теорію, Д.Бруно висунув ідею безкінечності Всесвіту та множинності в ньому світів, стояв на позиціях пантеїзму, «розсередивши» Бога в усій природі.

Істинна філософія, вважав Бруно, повинна спиратись на науковий досвід; необхідно відмовитись від схоластики, повести рішучу боротьбу з релігійними догматами. Знання не повинно підпорядковуватись вірі. Філософ заперечував вчення про «подвійну істину»; істина одна, і вона підвласна лише природничо-науковому пізнанню. Пізнати істину, повчав філософ, означає не що інше, як побачити те дивовижне джерело світла, з якого бере початок все те, що благодатна природа малює у фарбах і про що вона повідомляє в звуках.

Він вважав, що природа і с Бог в речах. Всесвіт є нескінченним, вважав філософ. Це — Бог, який знаходиться скрізь і всюди. Світ рухається завдяки внутрішнім силам, що є вічною і незмінною субстанцією, єдиною сутністю і життям. Конкретні речі втягуються в рух вічного духу і життя у відповідності зі своєю організацією. Бог тотожний Природі, а Природа — Богу. Світ одухотворений разом з його предметами; ним рухає світова душа — своєрідний вселенський інтелект, тотожний Богу; земний і небесний світи однорідні; інші світи також заселені; планети рухаються згідно своїм орбітам; центр Всесвіту скрізь і повсюди! Цим самим філософ сформував основний принцип природознавства, що переживало період становлення: Всесвіт єдиний, безкінечний; він не породжується і не знищується, не може зменшуватися або збільшуватися. У цілому, Всесвіт нерухомий, але в його просторі рухаються лише тіла, які є складовими частками Всесвіту. Волю Бога, вважав Бруно, потрібно шукати у непорушних законах Природи, у сяйні Сонця, у красоті речей, у нескінченно різноманітних живих істотах, які своєю різноманітністю утверджують його (Бога) величну єдність. «Таким образом, — писав Бруно, — имеется первое начало Вселенной, которое равным образом должно быть понято как такое, в котором уже не различаются материальное и формальное и о котором из уподобления ранее сказанному можно заключить, что оно есть абсолютная возможность и действительность... Хотя и спускаясь по этой лестнице природы, мы обнаруживаем двойную

субстанцію — одну духовну, другу телесну, но в последнем счете и та и другая сводятся к одному бытию и одному корню» (*Бруно Джордано. Диалоги. — С. 247*).

Такими були основні принципи філософського вчення Великого філософа. Саме вони й не сприймалися церковниками. І не могли бути сприйнятими. Інквізиція безжалісно і цинічно знищувала все, що суперечило усталеним канонам, що могло викликати сумнів, що спонукало вільнодумство, підривало віру.

І все ж, істина непереможна! Ідеї Бруно не лише залишились в історії, але й дали поштовх новим оригінальним вченням. Їх сила і значення для історії розвитку вільнолюбного Духу не поступаються інтелектуальним здобуткам найгеніальніших мислителів всіх часів і народів.

9 червня 1889 року на Площі Квітів у Римі — на місці спалення Великого філософа — у присутності 6 000 делегатів від народів і країн світу було відкрито пам'ятник Джордано Бруно — велетню Духа, борцю за Істину, Добро і Справедливість.

Додаткова література:

Антоновский Ю.М. Джордано Бруно. Его жизнь и философская деятельность. — С.-Пб., 1892.

Горфункель А.Х. Джордано Бруно. — М., 1973.

Корниенко В.С. Философия Джордано Бруно. — М., 1957.

Рожицын В.С. Джордано Бруно и инквизиция. — М., 1955.

«Християнська віра, очевидно, споріднена з певним видом безглуздя і з мудрістю аж ніяк не сумісна»

Еразм Роттердамський



Еразм Роттердамський

(1469–1536)

Нідерландський філософ, учений-гуманіст, богослов і письменник, представник так званого Північного Відродження, Еразм Роттердамський увійшов в історію як автор оригінальної концепції «християнського гуманізму» — морального вчення, витлумаченого через призму основних догматів християнства. Знаменита праця Роттердамського «Зброя християнського воїна» викривала егоїзм, користолюбство і невігластво священників і монахів, висміювала темне схоластичне богослов'я і, разом з тим, пропагувала істинну моральність, основи якої закладені в Біблії.

Майбутній вчений-богослов навчався в школі при соборній церкві св. Лебуїна в Девентері, згодом — на богословському факультеті Паризького університету. Він відрізнявся дотепністю і допитливістю, захоплювався античною філософією, штудював твори Св. Августина та Фоми Аквінського, симпатизував скептикам, критикував схоластів. З повагою філософ ставився до своїх попередників — філософів-гуманістів раннього Відродження. Досконало він знав і богослов'я.

Перу Роттердамського належать численні богословські трактати, переклад на латину виправленого грецького тексту Нового Завіту з власними коментарями, які пояснювали ряд незрозумілих сюжетів Святого Письма, затуманених попередниками.

Роттердамський був широко відомий у гуманістичних та церковних колах Європи як найбільш освічений і глибокий філософ і письменник свого часу. Його авторитет намагалися використати різні політичні угруповання — як церковні, так і світські. І протестанти, і католики шукали його підтримки. Проте філософ залишився байдужим і незворушним. Він просто писав. Перекладацькі, художні, публіцистичні, філософські, богословські праці, написані Роттердамським виключно латиною, відігравали в суспільному житті доби не менш вагомую реформаторську роль, ніж численні відозви та програми, з якими зверталися до народу політики.

Реформаційної програми Лютера Роттердамський не прийняв, хоча вважалося, що саме він «теоретично підкував» Лютера й немовби підштовхнув до релігійних нововведень. Роттердамського стурбувала ортодоксальність Лютера. Головна ж розбіжність між мислителями виявилася в питанні про свободу людської волі. Роттердамський виступив проти Лютера з діотребою «Про свободу волі». Лютер відповів йому твором «Про рабство волі». При цьому, теолог Лютер не допускав будь-якого сумніву в святості Писання, підкреслював повну підпорядкованість людини Богу. Перед лицем Бога людина не має свободи, вважав він, свобода людської волі можлива лише у відносинах з істотами, що стоять нижче від неї на шаблях ієрархічної організації. Свобода волі, робить висновок М. Лютер, це «ілюзія людської гордині» і не більше. Роттердамський обстоює протилежну точку зору.

Не заперечуючи впливу Бога на волю, він підкреслює роль «закоу природи», що є «глибоко закарбованим у серцях людей»: *не робити людям того, чого не бажаєш, щоб вони робили тобі*. На думку Роттердамського, цей закон є засадою засад людського способу життя, свободи людської волі. За ним ідуть діяльність, помилки та покарання, які, у свою чергу, регулюються й контролюються «законом віри», божественними заповідями.

Філософ аж ніяк не сумнівався в існуванні Бога. Не заперечував він і конструктивно-морального змісту Святого Письма. Роттердамський не приймав «діячів від Бога» — церковників, які, на його думку, корисливо підпорядковують слово Боже власним інтересам. Мислитель постійно підкреслював: якщо в Бога

вірити не тільки потрібно, а й корисно, то церковникам (навіть коли вони є добрими й гідними людьми) вірити зовсім не обов'язково, оскільки через свою людську природу вони схильні до низьких вчинків, пустослів'я та безчестя. Філософ рекомендував остерігатися священнослужителів і схоластів «смердючого болота». «Нічого в дійсності не знаючи, вони, — писав Роттердамський про церковників, — між тим, створюють ілюзію про своє всезнайство. Однак, вони навіть самих себе не в змозі пізнати і часто не помічають через свою короткозорість або через розсіяність ям і каміння у себе під ногами. Це, між тим, не заважає їм проповідувати, нібито вони споглядають ідеї, всезагальність, форми, відокремлені від речей, первинну матерію, сутності і їм подібні предмети...» (*Роттердамський Еразм. Похвальное слово глупости. — М., 1938. — С.128–129*).

Широковідомий твір Роттердамського «Похвальба дурисвітству» дотепно та в'їдливо розвінчує ореол святості церковників, показує їх як вертеп маріонеток, що спекулюють на глибоко моральній та шляхетній релігійній ідеї. Філософ глузує з ченців, що «читають у церквах голосами віслюків незрозумілі їм тексти»; користолюбців-здириків, до всього зневажливих і байдужих священників, що вишукують у старовинних грамотах усе, чим можна залякати простий народ і примусити його вносити більш ніж десяту частину врожаю; доктринерів-теологів, що пустослів'ям намагаються підтримати Святе Письмо.

Роттердамський засуджував язичницьке поклоніння святим мощам та іконам і водночас обґрунтовував нагальну потребу звертання до істинного Бога — морального, що дає очищення духовної атмосфери суспільства, сприяє його вдосконаленню. Отже, Роттердамський фіксує головне протиріччя суспільного життя — протиріччя між моральним змістом релігійних настанов та характером його реалізації в діяльності церковних інституцій та установ. Якщо перша складова зазначеного протиріччя відіграє в суспільстві позитивну роль, то друга — негативну. Роттердамський пропонує реформувати релігію, посиливши її моральний зміст, прагне побудувати «олюднене християнство», збагатити його відродженою античною мудрістю, новою світською гуманістичною культурою.

«Людське означає для нього більше, ніж божественне», — скаже про Роттердамського Лютер. Так воно й було насправді. Великий гуманіст одним із перших в історії соціальної думки зрозумів істинний сенс реформаційних задумів та нововведень своєї доби, розпізнав їх насильницько-руйнівний характер, знайшов

шлях уникнення останнього при збереженні головної тенденції суспільного оновлення, продиктованої добою Відродження. На його думку, і традиційна релігія (католицизм), і протестантизм однаковою мірою підпорядковують собі людину, натомість істинна релігія — «олюднене християнство», до якого має прямувати суспільство — звеличує її. Роттердамський закликав до відродження етичного «духу віри», до створення істинної «релігії серця», до побудови ненасильницького способу суспільного життя людей, до збереження єдиного «християнського всесвітнього миру» та єдиної церкви — головного гаранта єдиної національної всеєвропейської цивілізації.

Роттердамський не тільки не приймав, а й засуджував революційно-насильницькі засоби соціальних перетворень. Він добре розумів руйнаційну загрозу, що походить з «революційного западу» розгніваного й соціально збудженого народу-натовпу. Будь-які революційні перетворення суспільства філософ вважав не тільки неможливими, а й шкідливими. Він, як свого часу Конфуцій та Арістотель, обстоював реформаторський шлях розвитку, підкреслював роль пропаганди гуманістичних ідей, впровадження моральних цінностей та культури.

Дехто вважає, що Роттердамський стояв осторонь великих соціальних потрясінь своєї доби. Це не досить точно. Своім живим розумом, що далеко випереджав час, великий гуманіст сам потрясав добу, збагачуючи її ідеями, які втілювалися в практику або відкидалися нею і над якими впродовж наступних сторіч розмірковували такі велетні духу, як Ж.-Ж. Руссо та Л.М. Толстой, М. Ганді та А. Швейцер, П. Тейяр де Шарден та Б. Рассел.

В. Дільтей назвав Роттердамського «Вольтером XVI сторіччя», найвизначнішим поборником проголошеного італійськими гуманістами «універсального теїзму», продовжувачем закладеної Лоренцо Валла ідеології «гуманістичного просвітництва».

На наш погляд, цю думку можна посилити: *в історії філософії Роттердамський постає як теоретик, що узагальнює та об'єднує, даючи імпульс новим пошукам, гуманістичній та реформаторській лінії, започаткованій добою Відродження.* Від Роттердамського, як і від Н. Макіавеллі, відходять нові імпульси соціального філософствування та теологізування.

Значення Роттердамського в історії культури також не може бути визначене інакше, ніж видатне. Фактично він очолював літературно-публіцистичні пошуки доби, стояв першим серед перших діячів культури, літератури, мистецтва свого часу. Авторитет Роттердамського визнавали філолог Й. Рейхлін та поет

У. Гуттен, драматург Ганс Сакс та письменник Й. Фішарт, художник А. Дюрер та багато інших діячів культури та науки не тільки Німеччини, а й Англії, Франції, Італії ті інших країн Європи.

В Англії, до речі, найбільшим прибічником Е. Роттердамського був його особистий друг, канцлер короля Генріха VIII, фундатор оригінальної соціальної доктрини, що отримала назву «утопізму», видатний вчений-гуманіст Томас Мор. Поділяючи гуманістичні погляди Роттердамського, розвиваючи власне бачення історії та сучасних йому соціальних реалій періоду первинного нагромадження капіталу, Т. Мор дійшов дещо інших, ніж Роттердамський, висновків: будівництво гуманістичного суспільства, вважав фундатор утопічного соціалізму, слід розпочинати з реформи соціального устрою, а не релігійних інституцій. Схожі думки дещо пізніше висловлював італійський мислитель Томмазо Кампанелла, а ще пізніше — знамениті соціалісти-утопісти та марксистки.

Додаткова література:

- Маркиш М.* Знакомство с Эразмом из Роттердама. — М., 1971.
Смирин М.М. Эразм Роттердамский и реформационное движение в Германии. — М., 1978.
Эразм Роттердамский и его время. — М., 1989.

*«Люди, скоріш, вибачать смерть
батька, аніж втрату майна»*

Н. Макіавеллі



Ніколо Макіавеллі
(1469–1527)

Н.Макіавеллі пройшов цікавий і драматичний життєвий шлях. Він народився й виховувався у збіднілій дворянській родині, де панували порядок і повага до знань, моральних традицій і закону. Отримавши ґрунтовну освіту, майбутній філософ зайнявся практичною політичною діяльністю. Близько 14 років він обіймав посаду секретаря Ради десяти Італійської республіки, виконував відповідальні зовнішньополітичні доручення. Це був час республіканця-реформатора Савонароли, злодія й розпусника Папи Олександра VI Борджія й тирана Медичі. Перший спирався на поради Н. Макіавеллі у здійсненні соціальних реформ, другий засуджував його теоретичні пошуки як ворожі християнським догматам, третій відсторонив Н. Макіавеллі від усіх посад і (після тортур і допитів як підозрюваного в змові) відправив у вигнання.

Жорстокість долі не зламала патріотичний і реформаторсько-пошуковий дух філософа. Н. Макіавеллі написав низку філософсько-політичних трактатів, найвідомішими серед яких

є «Нотатки про перші десять книг Тита Лівія» та «Князь». Патріотичний пафос та обґрунтованість політичних порад Н. Макіавеллі не могли залишитися непоміченими. Медичі знову запросили філософа до державної служби. Час, здоров'я та теоретичний запал, на жаль, було втрачено. Н. Макіавеллі помер, не досягши «класично філософського» шестидесятирічного віку, залишивши наступним генераціям право на оцінку (та переоцінку) свого соціально-політичного вчення та державобудівничої концепції.

Як виявилось, оцінка спадщини Н. Макіавеллі була надзвичайно суперечливою. Деякі теоретики вбачали в ньому апологета насильства й жорстокості в державних справах. Ж.-Ж. Руссо називав Н. Макіавеллі «актором політики». Марксистська «Історія філософії» (1957 рік) вбачала в його працях (особливо в «Князі») «цинічну апологію насильства, віроломства та дворушництва в політиці». Ми дотримуємося дещо іншої оцінки. І в теорії, і в політичній практиці Н. Макіавеллі був реалістом. Він прямо й чесно писав про те, до чого підводив теорію історичний досвід соціальних та політичних відносин і що, на його думку, могло послужити інтеграції, зміцненню його вітчизни. Н. Макіавеллі щиро сказав про те, про що політики та філософи вважали за краще помовчувати, допускаючи його реалізацію на практиці. Саме тому, правильно відзначає А. Грамші, «великі політики розпочинають з проклять Н. Макіавеллі, з оголошення себе антимакіавеллістами для того, щоб мати можливість свято слідувати його правилам, упроваджувати їх у життя» (*Грамші А. Искусство и политика: В 2-х т. — М., 1991. — Т. 1. — С. 276*). Додамо до цих слів лише те, що таку позицію займають і деякі «теоретики філософського фронту». Сталіністи, наприклад, аж ніяк не погоджувалися зі своєю близькістю до «макіавеллістів». Вони шельмували філософа, хоча, мабуть, добре розуміли, що Н. Макіавеллі та «макіавеллізм» — це зовсім різні речі.

Долаючи тоталітаризм у теорії, ми повинні ще раз уважно прочитати Н. Макіавеллі, зважити на історичний характер його політичних настанов, піднятися над тогочасними (й сьогоденними) соціальними обставинами й осягнути зміст тих положень, що революціонізували соціальну теорію, зумовили її поворот у нове світоглядове річище. Зупинимось на цьому детальніше.

Як освічена людина, Н. Макіавеллі добре знав праці своїх попередників-гуманістів, розумів конструктивний зміст обґрунтованої ними ідеї людини як самоцінної й такої, що самозабезпечує

себе, істоти, центру великого Космосу та соціально-суспільного життя. Проте як політик і практик він розумів і інше: «почуття» та «краса», звеличенню яких у людині гуманісти присвятили десятки й сотні фундаментальних праць, проблеми людини у соціальному контексті не розв'яжуть. У способі життя людей, у соціальних відносинах є щось таке, що виходить за межі «гуманістичних вимірів» приблизно так, як виходило воно за межі «релігійної ідеї».

Узагальнюючи практичний досвід історії, Н. Макіавеллі зробив фундаментальне відкриття: життєдіяльність людей ґрунтована на індивідуальному матеріальному інтересі. Людина, писав флорентійський філософ, радше забуде й пробачить вбивство батька, ніж вилучення майна! Ці слова стали крилатими, облетівши цілий світ, а у філософії Н. Макіавеллі були опорними. Розвиваючи вчення про природний егоїзм людини, зумовленість егоїзму матеріальним інтересом, а ширше — приватною власністю, Н. Макіавеллі завершив справу, розпочату античними мислителями, зокрема Демокритом, Платоном та Арістотелем. Філософ чітко показав, що матеріальний інтерес, тобто приватна власність, є рушійною силою суспільного життя людей, що саме в приватній власності лежить ключ розгадки таємниці соціальної інтеграції (чи дезінтеграції), що саме приватна власність зумовлює спрямованість соціальних процесів, напруженість соціальних конфліктів, поведінку людей практично в усіх сферах їхнього суспільного життя.

Якщо це так, міркував Н. Макіавеллі, то виникає парадоксальна ситуація: матеріальні інтереси (потреби, запити) людей можуть не тільки не збігатися, а й суперечити один одному. Для уникнення конфліктів, очевидно, потрібні якісь «надіндивідуальні» сила та воля, які б утримували людей від конфронтації. Досвід показує, що релігія та мораль такими силами бути не можуть. Саме тому, робить висновок Н. Макіавеллі, й потрібна держава як механізм регуляції інтересів і майнових (приватновласницьких) суперечок. Служіння державі, зміцнення її позицій — мета і сенс людського життя. У цьому ж Н. Макіавеллі вбачав запоруку реалізації людського щастя. Філософ відкидає релігійне вчення про державу й обґрунтовує розуміння державної влади як юридичної організації, яка ґрунтує свою діяльність на певних законах.

Звільнення вчення про державу від «теологічних нашарувань» (тобто від Бога) було другим фундаментальним філософським відкриттям Н. Макіавеллі. Воно поклало початок розгляду

держави, за словами Н. Макіавеллі, «людськими очима», аналізу природних законів її (держави) розвитку, спираючись на досвід, розум, пізнання, а не на теологію.

Підкреслюючи роль Н. Макіавеллі як великого реформатора соціально-філософської теорії, хотілося б звернути увагу ще на одне його відкриття, яке чомусь у літературі не популяризують. Йдеться про розуміння філософом співвідношення двох реальностей: «суспільства» (соціуму) та «держави». Філософська традиція від Античності до Відродження ці реальності ототожнювала. Н. Макіавеллі першим показав, що це — різні речі, що суспільне життя є реальністю більш широкого масштабу, ніж держава, що держава є однією із складових суспільства, його організаційним стрижнем, що вона виконує інші (притаманні лише їй) функції.

Зазначене відкриття дало поштовх для розвитку нової теоретичної дисципліни — політології, виходу останньої з предметного кола соціальної філософії. Н. Макіавеллі часто характеризують як політолога. І це правильно, хоча, звичайно, він — по-стать більш широкого філософського пошуку.

Ми називаємо Н. Макіавеллі соціальним філософом, залишаючи за ним право бути батьком-фундатором політології. Як соціальний філософ, Н. Макіавеллі здійснив революцію в суспільствознавстві: розірвавши більш ніж 1500-річну традицію теологічних ілюзій, він повернув пізнання до реальності. Як політолог, Н. Макіавеллі був сином свого часу. Його політичні настанови мають конкретно-історичний характер і саме в цьому контексті підлягають теоретичному розглядові.

Як відомо, Італія доби Н. Макіавеллі переживала період роздробленості, суперництва окремих держав та провінцій, вторгнення французьких, іспанських, німецьких завойовників, низки народних повстань, безсилля та злодіянь духівництва, розбещеності дворянства. Для виходу із соціальних катаклізмів, а головне — для збереження свого статусу як самостійної держави, вона потребувала інтеграції, об'єднання земель, мобілізації зусиль, нової внутрішньої та зовнішньої політики. Н. Макіавеллі добре розумів, що в цій ситуації є лише один засіб: зміцнення державності.

Понад те, опанувавши політичний досвід Франції та Іспанії, Н. Макіавеллі дійшов висновку, що ключовою проблемою застосування цього засобу є проблема сильного володаря. Зміцненню державності та посиленню ролі володаря Н. Макіавеллі й підпорядковує свою політичну концепцію. Його політична наука,

зазначав Н. Грамші, є своєрідною філософією часу, який прагне до створення абсолютних національних монархій — політичної форми, що допускає й полегшує подальший розвиток буржуазних продуктивних сил.

Суспільно-громадське життя, стверджував Н. Макіавеллі, визначає «фортуна» — тобто об'єктивна закономірність. Людина (як розумна істота) може пізнавати її, використовувати (закон) з метою осягнення «блага». Історія рухається «від несвободи до свободи», до більш глибокого блага людей. Водночас розвиток історії, на думку Н. Макіавеллі, йде суперечливо. Адже його «дійові особи» — люди — переслідують не тільки загальноісторичні, а й власні цілі. Для впорядкування різноспрямованих прагнень потрібна сильна держава, а для керівництва — досвідчений і твердий у своїх рішеннях політик.

За переконанням філософа, духовництво (папство) не здатне до керівництва державою. Воно розбещене багатством, брехливістю, хабарництвом. Християнська ідея не чинення опору злу насильством також не може відігравати роль інтегративної духовної настанови. Зі злом треба боротися іншими засобами, особливо тоді, коли йдеться про інтереси держави та народу. Н. Макіавеллі обстоював роль сильного володаря, який в ім'я великої мети — національного об'єднання Італії — стосовно ворога може вживати всі засоби боротьби: вбивство, зраду, обман тощо. «Досвід нашого часу показує, — писав філософ, — що великі справи творили саме володарі, які мало зважали на обіцянки, вміли хитрістю крутити людям голови і врешті-решт перемагали тих, хто покладався на чесність... Володарю необхідно володіти духом настільки гнучким, щоб обирати напрямок, указаний віяннями та мінливістю фортуни, і, як я зазначив вище, не ухилятися від шляху добра, якщо це можливо, але вміти стати й на шлях зла, коли це необхідно» (*Макиавеллі Н. Государь.* — М., 1990. — С.52).

Володар повинен уособлювати якості людини та звіра, писав Н. Макіавеллі, а серед звірів слід уподібнитися до лева та лисиці. Це допоможе володареві «розігнати вовків», перемогти ворогів і убезпечитися від поразки.

Звичайно, такі настанови Н. Макіавеллі, як «людей потрібно або пестити, або знищувати», «горе тому, хто зміцнює чужу величність», «той, хто володіє державою, повинен передбачати всі образи, щоб розквитатися за них одразу», «якщо вже потрібно вибирати, то треба вибирати страх», не можуть не викликати у сучасника негативної моральної оцінки. Проте справа поля-

гає саме в тому, що Н. Макіавеллі «виводить» політику із сфери морального підпорядкування та оцінки. Він узагальнив політичну практику свого часу, сконструював своєрідну абетку політичної поведінки володаря в обставинах цієї історичної реальності, й не більше.

Г. Гегель назвав книгу Н. Макіавеллі «Князь» «знаменитою» й у моральному вимірі правомірною. «Цю книгу, — писав він у «Філософії історії», — часто з огидою засуджували як пронизану найжорстокішою тиранією; проте Н. Макіавеллі, керуючись високою свідомістю формування держави, формулював ті правила, відповідно до яких мали формуватися держави в обставинах того часу». Подібну ж оцінку Н. Макіавеллі давали й такі теоретики, як К. Маркс, М. Вебер, Р. Арон, В. Парето, О. Конт, Е. Дюркгейм.

Дослідники звертають увагу на величезну популярність праць Н. Макіавеллі серед державних діячів більш пізнього періоду. «Князя» читали У. Черчілль та Ф. Рузвельт, часто цитував Отто фон Бісмарк. Вона була «настільною» у Б. Муссоліні та А. Гітлера.

Дехто може зауважити, що Н. Макіавеллі є популярним серед політиків тоталітарного типу, що низка положень його праць увійшли до системи нацистської ідеології, що на сьогодні вони втратили свою актуальність і що творчість Н. Макіавеллі не заслуговує на скрупульозне вивчення. Ми б з такими зауваженнями не погодилися. Н. Макіавеллі є популярним серед усіх. Тільки одні про це говорять відкрито, а інші вважають за краще помовчувати. Справа полягає в тому, що політичне життя споконвіку дає такі повороти, в яких (без урахування порад великого флорентійця) можна одразу ж опинитися на узбіччі або й у кюветі.

З іншого боку, поради Н. Макіавеллі не слід сприймати як абсолют. Багато з них справді мали сенс лише для історичних та національних умов його часу. Некоректним є й перекручення Н. Макіавеллі у світлі «макіавеллістів» ХХ сторіччя, які випинають на передній план (як нібито головні у Н. Макіавеллі!) насильницькі методи ведення політики. Н. Макіавеллі радив залучати ці методи лише у виняткових випадках, зважувати всі обставини, прислуховуватися до голосу народу, жити з народом у злагоді тощо.

Перу Макіавеллі належать і такі твори, як «Золотий осел», «Казка про архидиявола Бельфагору», «Мандрагора», «Про військове мистецтво», «Історія Флоренції».

Отже, Н.Макиавеллі треба вивчати. Тим паче, вивчати як соціального філософа, оскільки саме в цій галузі пізнання він вивищує себе як мислитель, що започаткував нову традицію соціального філософствування — традицію розгляду суспільства як системи, інтегрованої (або дезінтегрованої) матеріальними інтересами людей, відносинами власності, а не лише релігійною ідеєю, як вважали впродовж півторатисячолітнього періоду.

Сила Н. Макиавеллі полягає в тому, що він одним із перших, якщо взагалі не першим, перебрав на себе відповідальність за спростування теологічної моделі держави (й суспільства взагалі) й водночас побудови її «світської» моделі, ґрунтованої на матеріальному інтересі людини. Це був видатний крок уперед у царині суспільної думки. Його можна назвати першою революцією в суспільствознавстві, революцією, яка започаткувала вивчення суспільства в контексті його власного розвитку, а не лише як прояву «єдиного» та «божественного». Звичайно, релігійні положення не зникли в небуття. Вони продовжували впливати на зміст нових філософських моделей суспільства, хоча й не завжди цей вплив можна простежити безпосередньо. Саме в цей час в духовно-політичному просторі Європи з'явилися перші паростки реформаційних підходів. Їх провідниками були французький політичний мислитель і соціолог Жан Боден, німецький політичний діяч і теолог Мартін Лютер, ідеолог народної реформації в Німеччині Томас Мюнцер, великі швейцарці Ульріх Цвінглі та Жан Кальвін. Вістря критичних стріл реформаторів було спрямовано, насамперед, на Церкву. Однак за своїм реальним значенням воно вийшло за ці межі й перетворилось на своєрідний суспільний рух, який визначив (разом з Відродженням) основний зміст епохи переходу від феодального суспільства до індустріального, від середньовічної релігійної культури до світської європейської культури Нового часу. Головною фігурою цього переходу став нідерландський філософ-гуманіст Еразм Роттердамський.

Додаткова література:

Виллари П. Макиавелли и его время. — С.-Пб., 1914.

Юсим М.А. Этика Макиавелли. — М., 1990.

«Багато хто буде вважати правомірним дорікати мені, зазначаючи, що мої доведення суперечать авторитетові деяких вчених, що знаходяться у великій пошані..., не помічають вони, що мої предмети народились з простого і чистого досвіду, який і є істинним вчителем»

Леонардо да Вінчі
(Избранные произведения. Т. 1. — М., 1995. — С. 49)



Леонардо да Вінчі (1452–1519)

Леонардо народився в сім'ї досить багатого нотаріуса і простої селянки в містечку Вінчі поблизу Флоренції. Помітивши неабиякі здібності сина, батько — П'єро да Вінчі — віддав його на навчання в майстерню знаменитого скульптора і художника А. Верроккіо. Тут господарював дух пошуку і творчості, сміливого художнього експерименту, заснованого на глибоких знаннях у галузі математики, перспективи, анатомії. Тут навчалась найбільш обдарована молодь. Тут зрощувалась любов до людини і природи, точного відтворення дійсності, до праці і культури, через освоєння якої формувався характер майбутнього генія.

З часом 28-літній юнак мав свою власну майстерню. Він тонко відчував кольори, мріяв про майбутнє, намагався проникнути у вічне і відобразити його пензлем. Більшість своїх творів художник присвятив відтворенню релігійних сюжетів. Першою

серйозною працею Леонардо стала незакінчена картина «Поклоніння волхвів». Далі були «Дама з горностаєм», «Портрет музиканта», «Мадонна Літта», «Мадонна з квіткою», знамениті «Тамна вечеря» і «Джоконда».

Праці художника стали своєрідним продовженням вільнолюбних та людинолюбних художньо-філософських пошуків Данте Аліг'єрі, Марсілія з Падуї, Франческо Петрарки, Джованні Бокаччо та Лоренцо Валла. Знаменитий портрет «Джоконда» відтворює небачену доти життєвість і глибину людяності; грандіозна фреска «Тамна вечеря», створена художником для монастиря Санта-Марія делла Граціє, зображує правдиві життєві поривання людей, що стоять на порозі осягнення лінії між «добром» (святістю) та «злом» (зрадою); невелике за розміром полотно «Мадонна Літта» чарує глибиною життєлюбства, невичерпністю людських сил і прагнень до утвердження себе в цьому реальному світі. Ці твори принесли Леонардо да Вінчі світову славу.



«Джоконда». Ця знаменита картина знаходиться в Луврі (Париж, Франція). Побачити, зрозуміти, відчутти насолоду у спілкуванні з нею прагне кожен, хто відвідує Лувр. Посмішка Джоконди — незбагненна. Це — шедевр, який художник і мислитель подарував людству.

Обдарованість натури Леонардо, здавалося, не знала меж. Він був геніальним художником, талановитим вченим, філософом, конструктором. Леонардо, зокрема сконструював крутильний верстат на кілька веретен, волочилу машину, верстат для нарізування гвинтів, шліфування скла, водопідйомну машину. Крім цього, Леонардо да Вінчі залишив цікаві міркування в галузі оптики, геології, механіки, ботаніки, медицини. Його перу належать цікаві філософські трактати. Потужний вплив на художню літературу Італії та інших країн справили художньо-теоретичні роздуми та настанови Леонардо да Вінчі. Його «Книга про живопис» була однією з перших праць, яка теоретично обґрунтовувала статус мистецтва як одного з важливих засобів пізнання світу, відтворення та споглядання краси природи та її найдосконалішого витвору — людини. Як правило, Леонардо вів записи своїх думок досить хаотично, маючи на меті згодом привести їх в належну систему. Писав він лівою рукою, причому, від правої до лівої сторони аркушу. Читати ці «ліворукі» за

писи, до того ж, пересипані різноманітними математичними формулами, кресленнями технічних систем і приладів, архітектурних проєктів та геометричних фігур, художніх малюнків, численних зображень машин та інструментів, можна лише за допомогою дзеркала. Зрозуміти їх ще важче. Цілі сторінки вправ з латини чергуються з геніальними науковими передбаченнями, вільні анекдоти — з глибокими роздумами з філософії, каліграфія — з витіюватими математичними викладками. І все ж, за хаотичним розсипом слів чітко проглядається глибока філософська мудрість генія про експериментальне пізнання природи і її глибинну таємницю, закриту для проникливого погляду дослідника; про Людину і Космос, світло і тінь, добро і зло, справедливість і ненависть. Є всі підстави вважати, що Леонардо да Вінчі хотів узагальнити ці записи завершеним трактатом у вигляді книги. Однак цей задум залишився нездійсненим. Вченому завважав енциклопедизм і надмірний талант, який втягував його у все нове й нове поле діяльності. Грандіозний проєкт енциклопедії системи «Речей природи» залишився незавершеним.

Можливо, саме тому філософські погляди Леонардо да Вінчі є суперечливими. Вчений і філософ ратував за наукове пізнання природи, рішуче боровся проти теології і схоластики, астрології і алхімії, називав міркування схоластів софістикою. «Огонь истребляет ложь, то есть софиста, и являет истину, разгоняя тьму, — писав Леонардо да Вінчі. — Огонь предназначен истреблять всякого софиста и есть изъяснитель и истолкователь истины, ибо он — свет, который рассеивает тьму, скрывающую сущность вещей. Огонь разрушает всякого софиста, то есть обман, и один являет истину, то есть золото» (*Леонардо да Винчи. Избранные произведения. Т. 1. — М.—Л., 1935. — С. 54*).

Вчений і філософ виступав проти духовної диктатури католицької церкви, саркастично відгукувався стосовно «теоретичних» праць церковників, розвінчував монахів, підкреслюючи, що вони торгують раєм, оббирають довірливих людей. Цікавими є погляди Леонардо да Вінчі щодо проблем природи Землі та загальної світобудови. Він відкидав середньовічні уявлення про Землю як центр Космосу, наголошував, що вона знаходиться «в центре стихий своих, ей близких и с ней соединенных» (Там же. — С.199). Земля, за розумінням вченого, — це зірка, майже подібна Місяцю.

Леонардо да Вінчі підкреслював значення досвідного (експериментального) пізнання природи, людини, навколишнього світу. За допомогою одних лише «книжкових знань», зазначав

мислитель, до істини добратись неможливо; необхідно спиратись на досвід, який є дійсною основою науки. Завдання останньої — через оперття на досвід відшукати дійсні причини загального зв'язку природних явищ. «Мне кажется, — писав філософ, — что те науки пусты и полны ошибок, которые не порождены опытом, отцом всякой достоверности, и которые не кончаются в очевидном опыте, т.е. если их начало, или середина, или конец не проходят ни через одно из пяти чувств» (*Леонардо да Винчи. Книга о живописи. — М., МСМXXXIV. — С. 81*).

Людину Леонардо да Вінчі розглядав як мікрокосмос, що концентрує в собі цілий світ. Пізнаючи людину — будову та пропорції тіла, красу м'язів, індивідуальність фізіології, а головне — глибину й неповторність душі, підкреслював мислитель, мистецтво проникає в таємницю природи та суспільного буття людей, відтворює красу життя й тим самим підносить їхні життєві сили, активність, оптимізм. Цей висновок не тільки заперечував середньовічну орієнтацію на поміркованість та аскезу, а й започаткував новий тип світогляду, філософії та культури, сутність яких охоплювалась одним словом — людинолюбство, тобто гуманізм.

«Розум -- це зброя, яка містить в собі загрозу для його власника, якщо тільки той не вміє користуватися ним розсудливо й обережно»

Мішель де Монтень



Мішель де Монтень
(1533–1592)

Знаменитий французький філософ-скептик, письменник-гуманіст і просвітитель Мішель де Монтень походить з родини гасконських дворян. Сім'я забезпечила юнакові блискучу гуманітарну освіту і виховання, основою яких були знання латинської і грецької мов, античної філософії, передових ідей природознавства. З ранніх літ юнак цікавився працями богословів, сучасними науковими дослідженнями і історією. Мішель навчався в коледжі м. Бордо, після закінчення якого займав посаду радника Бордоського парламенту. Пізніше він працював мером цього ж міста, був депутатом Генеральних штатів, у зв'язку з чим на короткий термін відбував ув'язнення в Бастилії. Молодого політика визволила й повернула до активної політичної діяльності Катерина Медичі. Допитливий юнак товаришує з Генріхом IV, виступає за примирення всіх політичних сил, обстоює ідею сильної централізованої влади, єдності і цілісності держави. Він засуджує переслідування гугенотів, піднімає ідею свободи віросповідання, громадянського примирення та порядку.

Головним завданням, покликанням долі Монтень вважав написання своїх знаменитих «Досвідів», над якими працював протягом всього життя. Перше видання книги побачило світ у 1580 р., проте Монтень не припиняє своєї роботи над її вдосконаленням. У сучасному вигляді «Досвіди» — це ґрунтовне дослідження у трьох книгах. До нього часто звертались письменники, мислителі епохи Просвітництва, філософи-енциклопедисти. «Досвіди» містять величезний пізнавальний матеріал: античний і сучасний. Тут — географія і історія, природознавство і медицина, астрономія і особисті спостереження, події політичного життя XVI ст. і, навіть, побутові анекдоти. Проте все це гуртується навколо основних філософських і моральних проблем, які хвилювали людину цього переломного часу.

Головні риси філософського світогляду Монтеня сформувались під впливом громадянських війн, які нищили Францію, змушували шукати моральну підтримку у вченні стоїків. Другим не менш впливовим чинником була руйнація освячених століттями релігійних догм, нові наукові відкриття, накопичення різнопланових і суперечливих знань про світ. Цей чинник підштовхував Монтеня до скептицизму. Характерно, що і стоїцизм, і скептицизм є рисами філософського світогляду Монтеня. У суперечливому поєднанні саме вони надають філософствуванню Монтеня оригінальний методологічний шарм і спрямованість.

Стоїцизм Монтеня спирається на вчення античних філософів. Він любить звертатися до Сенеки і Епіктета, часто цитуючи їх і поділяючи їх погляди по низці питань. Наприклад, Монтень згоден у певних життєвих обставинах підтримати їх позицію щодо смерті і права людини на самогубство, навіть всупереч християнській ідеології. Проте філософ не поділяє суворість принципів античних мислителів. Монтень відстоює гармонійну рівновагу душі і тіла, моральної сили і фізичних уподобань. Саме вони домінують у його розмірковуваннях про добро і зло, задоволення і страждання, життя і смерть.

Разом з тим скептичний склад розуму піддає сумніву неохитність саме цих уявлень. Монтень заперечує абстрактний зміст понять добра і зла. Він переносить їх критерій у індивідуальну людську свідомість. Але скептицизм не приводить Монтеня до нігілізму, що заперечує можливість пізнання істини. Монтень визначає скепсис як «відчайдушний спосіб», яким можна користуватись «зрідка» і «обережно». Свій метод він ретельно виписує в роботі «Апологія Раймунда Сабундського». Тут скептицизм постає як метод контролю за процесом пізнання, щоб

останнє завжди визнавало відносність своїх досягнень і уявлень.

Скептицизм у цьому розумінні допомагає Монтеню виробити коректне ставлення до різних гносеологічних форм, наприклад, до догм. Він ставиться до догм і догматизму подвійно: догматизм у пізнанні, як явище впертої і зашкарублої свідомості, ним оцінюється, зрозуміло, негативно. Проте ставлення до священних догматів — позитивне. Саме скепсис критично настроює автора проти будь-якого фанатизму. Будучи щирим християнином і віруючою людиною, Монтень переконаний, що некоректно вважати християнські чесноти кращими, на відміну від інших релігійних уподобань, бо християни, на його думку, скоїли багато ганебного, а інші віруючі часто демонстрували стійкість і відданість своїм релігійним переконанням.

У чому ж, на думку Монтеня, призначення філософії? Автор «Досвідів» вважає, що філософія — це мистецтво жити гідно, що не тільки не виключає, але й передбачує задоволення. Сенс життя — в житті із задоволенням. Проте людину треба навчити «задоволенням». Для цього потрібний вихователь, наставник, який вмє звертатись до людської душі і знає, що таке дійсні задоволення. І для цього краще за все прищепити інтерес до зацікавленого вивчення історії. У свою чергу, вихователь має сформулювати певну спрямованість історичного інтересу, яка не вичерпується датами і фактами, але вивчає нрави, ідеали, світогляд минулих поколінь.

За думкою філософа, наставник має власною душею пробуджувати душу свого учня за допомогою душ видатних людей минулого. Тільки таким чином вихователь зуміє пояснити учневі, що означає знати і не знати, в чому полягає мета пізнання, що таке хоробрість, стриманість, справедливість, свобода, до яких меж припустимо боятися смерті, болі або безчестя, які пружини приводять нас до дії, і яким чином у нас виникають настільки різні спонукання. Під керівництвом вихователя учень вчиться спостерігати, розмірковувати і споглядати, що і є таланом людей гідних, тобто любомудрів або філософів.

Філософи часто наголошували, зазначає Монтень, що філософствувати означає вмирати. Дехто розумів це як опікування про гідну смерть. Монтень із таким висновком не погоджується. Дійсно, любомудр не може не замислюватись про смерть. Але остання не потребує якоїсь особливої уваги у порівнянні з життям.

Монтень намагається зрозуміти дійсне місце людини у світі. На відміну від тих, хто, за виразом Монтеня, творить людину,

він тільки розповідає про неї і зображує особистість, яка у жодному разі не є перлиною творіння.

Монтень рішуче виступає проти антропоцентризму, який визнає, що людина — то є вінець творіння, а усе, що її оточує, створено й існує стільки століть для зручності і послуг останньої. І тільки тоді, коли людина зрозуміє, чим вона є насправді, вона зуміє спокійно і чесно жити перед собою і Богом. Таку впевненість Монтеню надає як і сам предмет дослідження (людина) — істота мінлива, рухома, здатна до змін і вдосконалення, так і, відповідно, діалектичний метод її пізнання.

Книга Мішеля де Монтеня здається строкатою, зважаючи на значну кількість історичних персоналій. Проте серед такого «натовпу» визначається головний герой — авторське «я», забарвлене різними кольорами. Воно — предмет вивчення і самоаналізу, водночас і мета, і засіб усвідомлення людської природи взагалі. Такий висновок дозволяє констатувати блискуче завершення розгортання ідеї ренесансного гуманізму і зрозуміти місце її носія — такої цікавої постаті, як Мішель де Монтень.

Додаткова література:

Богуславский В.М. У истоков французского материализма и атеизма. — М., 1964.

*«Sapere aude!» — май мужність керуватись
власним розумом — таким с... досвід Просвіт-
ництва»*

Кант

Розділ 4

КЕРУВАТИСЬ ВЛАСНИМ РОЗУМОМ

*Френсіс Бекон. Декарт. Гоббс. Гассенді.
Спіноза. Локк. Лейбніц. Монтеск'є. Ламетрі.
Дідро. Вольтер. Руссо. Гельвецій.
Гольбах. Скворода.*

Період, в якому жила, творила і діяла наступна плеяда Великих філософів Західної Європи — кінець XVI — початок XVIII століття, — характеризується як період ранніх буржуазних революцій, зростання промисловості і суспільного значення науки, появи фундаментальних наукових відкриттів, розвитку механіки, математики, техніки, які активно впроваджувались у виробництво.

Цей час вимагав новітнього осмислення і пояснення фундаментальних основ світобудови, методів його пізнання, впровадження наукових здобутків у практику. Актуальними залишались також роздуми над сутністю природи людини як самоцінної істоти. Нового витлумачення потребували уявлення про державу, загальної організації суспільства, моральні пріоритети. Ці питання перемістились в центр філософських пошуків Нового часу.

Соціальна філософія цього періоду набула яскраво вираженого державно-будівничого характеру та спрямування. Останнє виявило загрозу її політизації. Майже так само, як середньовіччя полонило соціальну філософію «теологією», так і Новий час охопив її «політикою». Політичні потреби зумовлювали межі соціально-філософського пошуку, визначали його напрямок, нерідко передували головним висновкам. Видатні філософи Нового часу — Ф. Бекон, Т. Гоббс та Дж. Локк в Англії, Р. Декарт та П. Бейль, Ш. Монтеск'є та Ж.-Ж. Руссо у Франції, У. Агоста, Гуго Гроцій та Б. Спіноза у Нідерландах — були водночас ідеологами нового способу виробництва та суспільних відносин, що зароджувалися. Вони ж увійшли в історію як фундатори нових методів пізнання, які вже впевнено крокували стрімкими сходами науки і суспільної практики.

Підвищенню «практичності» філософської думки сприяла соціально-політична атмосфера, що висувала такі практичні проблеми, які не могли бути розв'язані без використання наукових засобів. Першою і, мабуть, головною була проблема організації держави нового типу, яка відповідала б інтересам мас

підприємців, банкірів, заможного торговельного люду, тобто буржуазії, що швидко зростала в економіці.

Становлення нової державності на Європейському континенті відбувалося, як правило, революційно-насильницьким шляхом. Руйнувалася феодально-абсолютистська надбудова. Переосмислювалася роль релігії та церкви, культури та традицій, сім'ї та моралі, родових привілеїв та спадкоємно-державницьких прав. Нові соціальні сили прагнули державної влади, старі намагалися зберегти її в своїх руках. Суспільне життя, ядром якого стало протистояння дедалі міцнішого нового та дедалі більш занепаłego старого, набуло яскраво вираженого конфронтаційного характеру, що виливався у безпосередні соціальні зіткнення, в революцію.

Головною дійовою особою суспільних зрушень був народ, більшість якого складали селянство та міська голота. Натхненниками й керівниками революції стали представники буржуазії — соціальної верстви, не обтяженої зобов'язаннями старих суспільних зв'язків та відносин, звільненої від абсолютистських традицій, збагаченої економічно підкріпленим почуттям нового й тому здатної до беззастережного соціального творення.

Іншою, не менш актуальною, проблемою Нового часу була проблема теоретико-морального обґрунтування права народних мас на революційне повалення існуючої влади, вбивство тирана, залучення до управління державою неупривілейованих верств населення.

Середньовічна традиція, як відомо, несла уявлення про монарха як богообрану істоту, як своєрідного посередника між Богом та пересічними людьми, що здійснює свої державницькі функції (за допомогою служителів культу або під їхнім керівництвом) згідно з безпосередніми настановами Бога. Така інтерпретація статусу монарха вивисувала його постать до рівня святості. Про його повалення, насильницьке відлучення від влади, ясна річ, не могло бути й мови. І хоча селянські повстання, війни, міжусобні зіткнення час від часу переставляли конкретних «осіб на троні», загальну традицію святості государя ні Відродження, ні Реформація не змінили. Нові часи підійшли до цього питання з принципово інших позицій. Буржуазія, як клас, воліла бачити «на троні» своїх представників, вихідців із свого середовища, таких самих людей, як і всі. Вона різко виступала проти богообраності государя, дворянських та духовних привілеїв, святості духівництва, підняла прапор рівності та свободи.

Логіка практичних революційних дій потребувала відповідного теоретичного й морального обґрунтування, що й постало для філософії у вигляді своєрідного соціального завдання, яке вимагало розв'язання. Філософія Нового часу теоретично обґрунтувала право народу на вбивство тирана, залучення до управління державою представників неупривілейованих класів. Англійська буржуазна революція (1640–1660 роки) зреалізувала це право на практиці: 30 січня 1649 року на площі перед королівським палацом, при величезному з'юрмленні народу, було страчено короля Карла I Стюарта; державою почав керувати парламент, який репрезентував інтереси міської буржуазії та частини дворянства.

Нового переосмислення потребувала також проблема людини. Відродження та Реформація поставили, але не розв'язали її. Ф. Петрарка, М. Фічіно, П. Помпонацці започаткували розгляд людини як істоти, яка сама забезпечує себе. Н.Макіавеллі знайшов головну спонукальну силу її соціальної енергії — матеріальний інтерес. Реформатори М. Лютер, Ж. Кальвін, У. Цвінглі та інші спробували «вивести» людину з-під влади церковників. Проте реальне життя з його нерозв'язаними соціальними проблемами залишалося поза межами теоретичних пошуків розв'язання проблеми людини цими видатними мислителями.

Новий час поставив проблему людини на реальний ґрунт практичних соціальних, політичних, економічних та моральних відносин. У загальному вигляді зазначена проблема постала як проблема «природних прав» людини. Т. Гоббс, Дж. Локк, французькі матеріалісти XVIII сторіччя ясно та однозначно заявили про те, що людська особистість від народження завжди мала й має певну суму невідчужуваних «природних прав». Завдання суспільства полягає в тому, щоб сформуванати умови для їх реалізації. Звідси — завдання соціальної теорії й відповідно предметне поле її пошуків. Соціальна філософія Нового часу постає як теорія реалізації «природних прав» людини в різноманітних сферах життя. Оскільки ж на передній план вийшли державотворчі питання, генералізуюче річище соціально-філософських пошуків перемістилося у сферу політики. Їхньою центральною темою стала тема «суспільного договору» — концепції ефективної реалізації «природних прав» людини в розгалуженій системі людського співтовариства.

Не менш важливим питанням для соціальної філософії Нового часу було й питання про умови та специфіку формування

такої соціальної спільноти людей, як нація. Власне цей процес формування націй, скажімо, в таких країнах, як Англія та Франція, розпочався вже наприкінці середніх віків. Проте предметом теоретичних роздумів він тоді ще не став. Крім незначних сюжетів, що стосуються специфіки життя окремих народів, характеру їх відносин, у філософських творах доби Відродження та Реформації ми нічого не зустрічали. У Новий час процес формування націй охопив практично всю Європу. На порядок денний постало питання про національну єдність, національні мови (які поступово витісняли з науки латину), національну самосвідомість, національні характери народів та специфіку їхніх культур. Ці питання потребували теоретичного осмислення. Соціальна філософія не могла не висловити щодо них своєї компетентної думки.

Ш. Монтеск'є, зокрема, описує культуру та моральне обличчя французів в оцінці представника іншого народу та культури. Вольтер дає порівняльну характеристику східних та західних народів, аналізує особливості їхніх взаємовідносин. Ж. Кондорсе розглядає історію розвитку культур різних народів у контексті сходження ними по щаблях епох прогресу людського розуму. Національне, отже (особливо у контексті національної — політичної, економічної, культурної — єдності), постало як складова предметного поля соціальної філософії, як проблема, повз яку теорія вже не могла пройти при розв'язанні будь-якого філософського питання.

Бурхливий економічний розвиток (особливо таких країн, як Англія, Голландія, Франція та Німеччина) також висував свої теоретичні проблеми. Однією з головних серед них була проблема здобуття наукових знань та впровадження їх у практику. Якщо знання — це сила, що приносить «безмежну практичну користь» (Ф. Бекон), то як його здобувають, завдяки яким механізмам його впроваджують у виробництво, у технічні нововведення та в інженерні рішення? І взагалі, який статус має наука в житті людини та суспільства? Перед мислителями Нового часу гостро постала проблема методу. Розв'язанню цієї проблеми присвятили свої праці батьки-фундатори філософії Нового часу — англієць Ф. Бекон та француз Р. Декарт. Проблема методу ці мислителі розробляли не тільки в гносеологічному, а й у широкому гуманітарному контексті. Це вивело їх на цікаві філософські узагальнення, що значною мірою сприяло формуванню соціально-філософських концепцій теоретиків пізнішого періоду, особливо Т. Гоббса, Дж. Локка та Б. Спінози.



Френсіс Бекон
(1561–1626)

Згідно з оцінкою Л. Фейербаха (яку згодом повторить К. Маркс), Френсіс Бекон увійшов в історію філософії як перший мислитель, який визнав оригінальність природи та можливість її пояснення не з математичних, логічних чи теологічних припущень, а з неї самої.

«Безпосередній та істинний батько природознавства» (Л. Фейербах) — Ф. Бекон — народився в сім'ї Ніколо Бекона — лорда-хранителя Великої печатки Англії, виховувався в достатку; отримав ґрунтовну освіту й уже з 16 років (у складі англійської місії у Парижі) виконував відповідальні дипломатичні доручення. Ознайомлення із соціально-економічним, політичним, релігійним та придворним життям Німеччини, Італії, Польщі, Данії, Франції та Швеції, висока освіченість, проникливий розум та підтримка впливових батькових друзів дали Ф. Бекону можливість заявити про себе працею «Про стан Європи». Згодом з-під пера філософа з'явилося есе «Найвеличніше породження часу», присвячене проблемі універсальної реформи природничих наук.

Політика та наука, філософія та гносеологія заволоділи помислами й душевними пориваннями Ф. Бекона, до честі якого слід сказати, що в кожній із цих галузей діяльності та пізнання він спромігся сказати своє вагоме слово.

Як практичний політик (наприкінці своєї політичної кар'єри філософ обіймав посаду лорда — верховного канцлера і пера Англії), Ф. Бекон пережив і грандіозне звеличення, і не менш ганебне падіння. За дорученням короля Якова II він верпив долі людей і народів, керував державою і чинив суд і водночас встрявав у неприглядні придворні махінації, втягувався у поширені на ті часи казнокрадство та хабарництво, за що врешті-решт був засуджений і звільнений з усіх державних посад. Останнє дало Ф. Бекону змогу зосередитися на філософії. У 1620 році він опублікував свою головну працю «Новий Органон», працював над історією Англії, готував третє видання «Дослідів та настанов», а у 1623 році опублікував свою найбільшу працю «Про гідність та примноження наук».

Відсторонений від державних справ, Бекон всі сили і час віддавав дослідному (експериментальному) пізнанню природи. Ця пристрасть, власне, вартувала йому життя: філософ простудився під час проведення експерименту по консервуванню курей шляхом їх заморожування в снігу й помер у 65-річному віці.

Пізнанню природи, вважав Бекон, заважають ряд «ідолів» (примар, помилок), які затуманюють людський розум і заступають доступ до істини. Насамперед, це «ідоли роду», помилки, притаманні всьому людському роду. Далі йдуть «ідоли печери» — помилки конкретної людини, обумовлені її звичкою розмірковувати про все зі свого власного вузького світогляду. За ними слідує «ідоли площі» — примари, обумовлені спробою пояснити що-небудь з позицій традиційних уявлень. Нарешті, четверту групу ідолів — «ідоли театру» — складають помилки, пов'язані з надмірним захопленням авторитетами. Люди, вважав Бекон, мають звільнитись від цих ідолів, повернутись до істинного знання, яке є силою, що дозволяє перетворити природу у «царство людини».

Найбільш ефективною основою пізнання природи, вважав філософ, є *індукція* — метод, який виходить із сприйняття окремих фактів і, піднімаючись, крок за кроком підходить до найбільш загальних характеристик. Цим методом потрібно користуватись не поспішаючи, послідовно, системно. Простий перелік фактів і навіть їх узагальнення може створити ілюзію істини. До неї ж потрібно наблизитись скрупульозним, системним

узагальненням простого і доступного матеріалу, через побудову відповідних таблиць-матриць, що зрештою й дасть розуміння істини як мети і кінцевого пункту пізнання всього суцього.

Ф. Бекон розробив оригінальну класифікацію наук, обґрунтував незвичну для тих часів компромісну модель співіснування науки і релігії, висловив ряд прогресивних суджень щодо ролі науки в розвитку виробництва.

Досить точна та обсягова характеристика Ф. Бекона, як «батька природознавства», таким авторитетним істориком філософії, як Л. Фейєрбах, на жаль, заступила іншу, не менш цікаву та важливу частину теоретичних пошуків великого реформатора наук — його соціально-філософську концепцію. Ф. Бекон є не тільки фундатором емпіричного методу у філософії, а й автором «критично-реалістичної соціальної утопії» — моделі гармонійно зорганізованого (ідеального) суспільства, побудованого на засадах приватної власності та поділу праці згідно із задатками особистостей.

«Утопію» Ф. Бекона ми називаємо «реалістичною», тому що, на відміну від Т. Мора та Т. Кампанелли, майбутнє «ідеальне» суспільство він вибудовує на історично підтвердженому, міцному фундаменті приватної власності, а не на її усуспільненні, що пропонували великі попередники утопічного соціалізму та комунізму. Практично-політичний, соціальний досвід Ф. Бекона «проявляв» для нього реалістичну картину майбутніх суспільних перетворень. Філософ бачив те, що, в принципі, ще не могли побачити охоплені романтичним ентузіазмом гуманізму доби Відродження геніальні мрійники попереднього сторіччя. Ф. Бекон був свідком підйому промисловості, потенційної підприємницької та політичної енергії нових соціальних верств, їхньої зацікавленості науками, невгамовності в пошуках каналів упровадження наукових знань у практику.

В Англії у ті часи розквітла кам'яновугільна, гірничорудна, металообробна промисловість, акціонерні та торговельні товариства. Зміцнів вплив Англії на інші європейські держави та народи. Більш дійовою, а головне — прибутковою, стала колоніальна політика. «Нове дворянство», купці поступово витісняли із сфери політики стару знать. І все це — на засадах приватної власності! Філософ розумів її животворну силу й не міг дозволити собі навіть думки про її руйнацію, обмеження чи усуспільнення.

Реалістом був Ф. Бекон і в розумінні того, що без розв'язання соціальних протиріч, що назрівали, побудова гармонійно організованого суспільства є справою неможливою. Як політик,

Ф. Бекон відчував гостру загрозу соціального вибуху, руйнівну потенцію, що відлунням котилася від знедоленої та зневіреної селянської маси та міської голоти. Філософ наполегливо шукав засобів уникнення зазначеної загрози й абсолютно в дусі часу, його ідейних орієнтацій та платонівсько-арістотелівських традицій вибудовував систему упокорення мас, стабілізації суспільства. Головний засіб запобігання народним повстанням Ф. Бекон вбачав в усуненні їх «матеріальних причин» — голоду та злиденності народу — за допомогою підвищення зайнятості, стимулювання розвитку промисловості та торгівлі, викорінення ледарства, марнотратства, впровадження нових законів, удосконалення землеробства, регулювання цін, зниження податків.

Не менш реалістичною є й думка Ф. Бекона про те, що *«доля людини знаходиться в її власних руках»*. Щоправда, далі філософ вказує на залежність долі від зовнішніх обставин та від фортуни. Проте, визнаючи і те, і те, Ф. Бекон доходить висновку, що в досягненні щастя багато що залежить від самої людини.

«Досліди та настанови» Ф. Бекона охоплюють широкий спектр життєвих проблем — про істину та смерть, релігію та помсту, батьків та дітей, добробут та доброзичливість, підозру та багатство, пророцтво та честь, красу та потворність, наблизених та друзів, партії та зайняття науками, манери та пристойність, похвалу та марнославство, правосуддя та гнів, мінливість речей тощо. При цьому в кожному сюжеті філософ узагальнює життєвий досвід генерацій, показує, як ту чи іншу проблему розуміли та тлумачили мислителі попередніх епох, як її розглядають у релігії. Ф. Бекон демонструє глибоку філософську ерудицію, знання історії, релігії, культури.

Твір Ф. Бекона «Нова Атлантида» можна одночасно назвати і утопією, і антиутопією. Утопічним він є тому, що побудова «ідеального суспільства» засобами одного лише розуму (науки та техніки), як мріяв Ф. Бекон, без відповідних соціальних зрушень є справою неможливою. «Нова Атлантида» Ф. Бекона є продовженням утопії платонівської «Держави», відродженням мрій великого античного мислителя на матеріалі нових соціальних відносин та життєвих реалій. Як писав Л. Воробйов, «рабовласник Платон» воскресає частиною свого ества у «буржуа Ф. Беконі». Водночас цей твір є антиутопією, оскільки не тільки не продовжує «соціалістичний ідеал» Т. Мора та Т. Кампанелли, а й безпосередньо заперечує його. Приватна власність у Ф. Бекона залишається непорушною, натомість попередники утопічного соціалізму та комунізму говорили про ліквідацію, руйнування, усупільнення її.

Описуючи життя на острові Бенсалеме, Ф. Бекон одночасно з фантазією прогнозував реальні перспективи та напрямки розвитку виробництва, соціальних відносин, правової системи, сім'ї, моралі, виховання. Мешканці «Будинку Соломона» ґрунтують своє виробництво на досконалому вивченні природи. Тут усе підпорядковано розумові. Люди, озброєні розумом, науками та технікою, видобувають руду для виготовлення металів з наперед заданими властивостями, застосовують складні механізми для виробництва енергії, використовують силу вітру, водоспадів, сонячну енергію, конструюють підводні човни та літальні апарати, користуються різноманітними добривами у сільському господарстві, вирощують нові сорти рослин і нові види тварин. Вони піклуються про здоров'я, виховання, моральність громадян, стежать за дотриманням законів.

«Нову Атлантиду» Ф. Бекона можна назвати твором науково-фантастичного жанру. Цей твір містить у собі цілий каскад науково-технічних ідей. І що цікаво, майже всі вони згодом були зреалізовані на практиці.

Реалізм утопії Ф. Бекона полягає в тому, що вона започатковує тенденцію поєднання наук про природу з практикою, розгляд науки та техніки як засобів поліпшення життя. *Знати, щоб володіти силами природи й підпорядковувати їх волі та інтересам людини.* — таким є гасло доби. Проте, як слушно зазначає В.Асмус, це гасло «випереджало реальні можливості. Щоб дійсно змусити сили природи служити людині, потрібні були не тільки нагромадження знань, а й насамперед глибока перебудова всього панівного світогляду, впровадження нових методів дослідження та відмова від фантастичних вірувань у чудеса та у залежність явищ природи від надприродних сил та сутностей» (Асмус В.Ф. Декарт. — М., 1955. — С. 5). Одним із перших цієї проблемою зайнявся французький вчений і філософ Рене Декарт.

Додаткова література:

Асмус В.Ф. Фрэнсис Бэкон // Он же. Избр. филос. труды. Т. 1. — М., 1969.

Городенский Н. Фрэнсис Бэкон, его учение о методе и энциклопедия наук. — Сергиев Посад, 1915.

Либих Ю.Ф. Бэкон Веруламский и метод естествознания. — С.-Пб., 1866.

Литвинова Е.Ф. Ф. Бэкон, его жизнь, научные труды и общественная деятельность. — С.-Пб., 1891.

Михайленко Ю.П. Фрэнсис Бэкон и его учение. — М., 1975.

Субботин А.Л. Фрэнсис Бэкон. — М., 1974.

«Cogito, ergo sum»
(«Я мислю, отже, я існую»)

Рене Декарт



Рене Декарт
(1596–1650)

Латинізоване ім'я Рене Декарта — Картезій (*Renatus Cartesius*) — дало назву не тільки вченню цього геніального мислителя, а й цілому напрямку у філософії та природознавстві XVII–XVIII сторіч — «картезіанство». Значення Декарта важко переоцінити. Він був першим мислителем Нового часу, писав про Декарта Бертран Рассел, який спробував створити нове філософське знання. «Від його робіт, — продовжував Рассел, — віє свіжістю, яку після Платона не можна знайти у жодного із його знаменитих попередників» (*Рассел Б. История Западной философии.* — М., 1993. — С. 75).

Майбутній Великий філософ, математик і вчений народився в сім'ї французького дворянина, навчався і виховувався в заснованому орденом ієзуїтів досить відомому на той час навчальному закладі — «Колеж Руайяль» в невеличкому мальовничому французькому містечку Ля Флеш. Невисокий на зріст, худорлявої статури, хворобливий хлопчик, між тим, вирізнявся серед товаришів дивовижною допитливістю, вдумливістю, фанатичною впертістю у навчанні. У колежі панувала сувора

дисципліна, підтримувався жорсткий розпорядок дня. Спали учні у загальних спальнях. За сигналом, який подавався в один і той же час незважаючи на пору року і був обов'язковим для всіх, вони рано піднімались, гуртом йшли на молитву, на сніданок, на навчання, на обід, на прогулянки тощо: спільність мислення майбутніх «сержантів духу» виховувалась муштрою, єдиними вимогами і однаковим ставленням до всяк і кожного.

Хворобливому Рене, між тим, було зроблено виключення. Він мав можливість жити за власним розпорядком. Вільний час спонукав до роздумів, вільний розпорядок — до вибору авторів і їх праць, які юнак почав освоювати. Майбутній філософ вивчав латину, давногрецьку мову, праці знаменитих античних і середньовічних мислителів, розмірковував над ними, щоправда, дещо в іншому ключі, ніж це здійснювалось на уроках під керівництвом офіційних наставників. Останнє привело до того, що під кінець терміну навчання хлопець «випав із загального схоластичного мислення», в душі якого зростали вихованці коледжу, відкинув нікчемну книжкову науку й утвердився у думці про те, що єдиним природним знаряддям розуму (і пізнання) є сумнів. Цей висновок, сформований на протигагу схоластичній філософії, супроводжував Великого мислителя все його життя.

У період Тридцятирічної війни Декарт служив у війську, пізніше — подорожував шляхами Європи, які привели його до Голландії, де він прожив понад двадцять років, на самоті відшліфував і подарував світові головні ідеї своєї оригінальної філософської системи.

Як засвідчує історія, Декарт ніколи не був одруженим, але мав дочку, яка померла у п'ятирічному віці. Він гарно одягався. Завжди носив меч. Працював по декілька годин в день, не переобтяжуючи себе надмірним читанням і дискусіями. Однак це не завадило філософу і вченому підготувати ряд оригінальних праць, найважливішими серед яких стали такі книги, як «Міркування про метод», «Метафізичні роздумування», «Начала філософії», «Трактат про світло», «Правила для керівництва розумом» та ін.

В історії науки Декарт відомий як засновник аналітичної геометрії, автор введення в математику змінної величини, завдяки якій, за словами Ф.Енгельса, в цю, здавалося б, статичну науку, ввійшли рух і діалектика.

В історії філософії Декарт відомий як творець дедуктивного методу, фундатор раціоналізму в теорії пізнання, автор знаменитої тези «*Cogito, ergo sum*» («Я мислю, отже, я існую»). Ши-

роке визнання отримали вчення Р. Декарта про вроджені ідеї, його роздуми про сутність Бога, фізику тілесної субстанції, механіку тваринного світу, метафізику духовної субстанції, пристрасті, а також про рух небесних світил.

Суть свого *дедуктивного методу* Декарт сформулював у відомих чотирьох правилах. У першому йдеться про вихідний пункт наукового пізнання — визначення принципів або начал. За істинні, згідно з цим правилом, можна вважати лише ті положення, які не викликають ніякого сумніву і не потребують доведення, істинність яких для розуму самоочевидна. Піддавай усе сумніву! У другому правилі формулюється вимога аналітичного вивчення природних явищ. Кожну складну проблему слід ділити на простіші і робити це доти, доки не прийдемо до ясних та очевидних речей. Третє правило вимагає «дотримуватись певного порядку мислення», який полягає в тому, щоб починати з найпростіших і доступних для пізнання предметів і поступово сходити до складніших і важчих. Таке сходження, за Декартом, є процесом опосередкованого дедуктивного виведення, що спирається на інтуїцію. Отже, засадними елементами раціоналістичного методу Декарта є дедукція та інтуїція. Четверте правило орієнтує на досягнення повноти знання, на послідовність та ретельність дедуктивного виведення і вимагає повного переліку, детального огляду всіх ланок. Розум, озброєний дедуктивним методом, здатний пізнати найглибші основи світу і не може мати, на думку Декарта, перешкод у послідовному сходженні до істини.

Критерій ясності та очевидності приводить Декарта до необхідності доповнити раціоналістичну дедукцію методологією інтелектуальної інтуїції. Раціоналістична дедукція потребує вихідних положень, які вже ні з чого не виводяться, а є самоочевидними. Ці вихідні самоочевидні положення Декарт кваліфікує як інтуїтивні. Прообразом їх є аксіоми математики, зокема, геометрії.

Філософ упевнений, що людина від народження має певні (вроджені) ідеї, які й становлять фундамент пізнання. Їх потрібно уточнити і за допомогою раціоналістично-дедуктивного методу вивести на їх основі всю систему знання. Провідними серед вроджених ідей, за Декартом, є ідея Бога, математичні аксіоми, деякі моральні цінності. Ці ідеї Декарт розглядає як втілення природного світла розуму.

Соціально-філософські погляди Р. Декарта вивчені менше. Відкриття Р. Декарта як соціального філософа все ще не відбулося.

А це, як відомо, ставить перешкоди на шляху осмислення історичної генези соціально-філософської думки в «післядекартовий» період, сприйняття концепцій таких видатних мислителів, як Дж. Локк та Б. Спіноза, Ж.-Ж. Руссо та І. Кант.

Праці Р. Декарта «Міркування про метод» та «Засади філософії» викликали незадоволення протестантських богословів. Воно вилилося в переслідування, гоніння філософа. Саме тому, прийнявши запрошення шведської королеви Крістіни, Р. Декарт переїхав до Стокгольма, де й помер від простуди лютої зими 1650 року.

То ж які філософські ідеї виношував Р. Декарт і чи мають вони сенс у загальній логіці еволюції філософського знання? Зупинемось на цьому більш детально.

Перша й головна серед них — *ідея соціального значення розуму, наукових знань як провідних чинників суспільної організації*. До Декарта цю ідею виношував Ф. Бекон. Останнє аж ніяк не принижує заслуг французького філософа, а навпаки — свідчить, що його міркування знаходилися в загальному контексті соціальних пошуків доби. Якщо ж уважно придивитися до декартівського розуміння ролі «розуму» в системі суспільної організації, то стане ясно: воно більш глибоке та всебічне, ніж беконівське. *Р. Декарт, підносить роль розуму до статусу світоглядного принципу, натомість Ф. Бекон лише описує його емпіричні вияви.*

У полеміці зі своїми видатними сучасниками, серед яких особливо вирізняються Т. Гоббс, П. Гассенді та паризький теолог А. Арно, Декарт викристалізовує головний принцип своєї філософської системи — принцип сумніву, який, на його думку, одностайно вказує на існування духу як першого й головного первня будь-якого філософствування. *«Я мислю, отже, я існую»*, — підкреслював Р. Декарт, маючи на увазі, що «буття нашого духу» є найвищим принципом філософії, а відповідно й буття людини, яка займає середнє положення між світом «буття» та «небуття».

Людина, згідно з Р. Декартом, є істотою, здатною до самовдосконалення. Здавалося б, ця думка також є лише відлунням італійського Відродження. Піко делла Мірандола, як відомо, наголошував на ній — мало не найпершим серед усіх гуманістів цієї героїчної доби. Проте Декарт «прочитував» зазначену ідею у новому відношенні: якщо людина належить одночасно і до світу буття, і до світу небуття, то від її власної діяльності залежать саморух у той чи інший бік, звеличення або падіння, духовний

тріумф володіння істиною або суто тваринне існування у світі тіней та примар. Тим самим філософ повертав людину до дійсності, науки, розуму та діяльності як єдино реальних чинників посилення могутності людини, її влади над природою.

Хоч би як пізніше ми тлумачили декартівське «*cogito*», але його думка про діяльне самоствердження людини (навіть за умови існування Бога) не може не бути визнана геніальною. Як нам здається, саме вона відкривала широкий і надзвичайно глибокий пласт філософського осягнення діяльної сутності соціального, на півтора сторіччя випереджаючи знамените фіхтеанське «*Я*» та гегелівську «*абсолютну ідею*».

Не менш цікаві та ґрунтовні думки містить вчення Р. Декарта про волю. Філософ переконливо доводить відповідність розуму та волі за умови підпорядкування волі (що нерідко збочує з істинного шляху на манівці) розумові, який усвідомлює свої завдання та засади своїх розумних дій.

Свобода волі, згідно з Декартом, не заперечує й не виключає необхідності. Зовсім навпаки, вона постає як зумовлена обставинами цієї необхідності. Свобода волі та необхідність, робить висновок Декарт, утворюють суперечливу єдність і співіснують як такі, що зумовлюють одна одну. «Щоб бути вільним, — писав філософ, — мені не слід бути байдужим при виборі однієї з двох протилежностей. Радше навпаки: чим більше схильний я до однієї, — чи то тому, що я розумію, що в ній міститься добро та істина, чи то Бог зумовлює саме такий злет моєї думки, — тим більше я її вибираю» (Цит. за: *Асмус В.Ф.* Декарт. — М., 1956. — С. 19). Декартове розуміння взаємозв'язку та взаємозумовленості свободи волі та необхідності передувало знаменитій формулі Б.Спінози — «*свобода є усвідомлена необхідність*». Власне кажучи, воно й започаткувало філософську інтерпретацію свободи через необхідність (і навпаки), що зберігає свої евристичні можливості до наших днів.

Філософські ідеї Р.Декарта розвивали його численні послідовники — картезіанці, серед яких вирізняються постаті французького богослова та філософа А. Арно (1612–1694), філософа Ж. Роо (1620–1672), письменника та філософа Б. Фонтенеля (1657–1757), голландського філософа, фізіолога та педагога Г. Ле Руа (Леруа) (1598–1679). Згодом сформувалася свосвідна «школа Декарта». «Істинними картезіанцями» виявилися такі видатні мислителі, як А. Гелінкс та Н. Мальбранш (1638–1715).

Власне кажучи, від декартівських ідей відштовхувалися майже всі наступні великі та визначні філософи. І хоча більшою

мірою вони заперечували, спростовували, переосмислювали те чи інше положення декартівського вчення, вплив Р. Декарта на їхні роздуми виявився більш ніж помітним. Б. Спіноза, наприклад, зажив слави через подолання декартівського дуалізму, матеріальної та духовної субстанцій. Дж. Локк поглибив декартівське вчення про матерію через заперечення його абстрактно-геометричних характеристик останньої. Г. Лейбніц, спростовуючи вчення Р. Декарта про Бога як джерело вроджених ідей, показав, що раціональні засади пізнання знаходять свої джерела в природі людини. Ж. Ламетрі спростував декартівське положення про відмінність «людської» та «тваринної» природи. І. Кант заперечував декартівське обґрунтування буття Бога тощо.

Усе це аж ніяк не принижує Декарта, а навпаки — підкреслює його велич як філософа, від якого розпочинають свій відлік фундаментальні філософські ідеї та вчення нової доби — Просвітництва. Значення Декарта полягає в тому, що він зумів одночасно з Беконом переосмислити та ввести у контекст нових духовних орієнтацій надбання доби Відродження та Реформації. Власне кажучи, Декарт разом з Беконом постають як мислителі, що забезпечили епохальну спадкоємність (тяглість) соціально-філософських ідей. Саме в цьому ключі ми й розглядаємо зазначених мислителів в історії філософії.

Новий час підносить нових героїв. Постать Декарта на філософському горизонті XVIII сторіччя не була самотньою. Поряд із ним, хоча і в інших місцях Європи, обстоювали власні вчення французький філософ і математик П'єр Гассенді та англійський філософ і теоретик Томас Гоббс.

Додаткова література:

Асмус В.Ф. Декарт. — М., 1956.

Любимов Н.А. Філософія Декарта. — С.-Пб., 1886.

Ляткер Я.А. Декарт. — М., 1975.

Мамардашвили М.К. Встреча с Декартом. — М., 1996.

«Філософія — це раціональне пізнання дій або явищ із відомих нам причин або чинних підвалин і, навпаки, можливих чинних підвалин із відомих нам дій»

Томас Гоббс



Томас Гоббс
(1588–1679)

Майбутній філософ з'явився на світ у тривожні дні наближення до берегів Англії іспанської «Непереможної армади». Можливо, побоюючись армади, мати розроджувалась важко, дитя з'явилося у світ кволим та хворобливим. Мало хто вірив, що Англія вистоїть у запеклому двобої з армадою; мало хто з членів сім'ї сподівався, що народжене дитя виживе. Проте Англія, як відомо, морський двобій виграла, а кволість та хворобливість від народження не завадили Гоббсу плідно прожити 91 рік, здійснити кілька мандрівок на материк, написати цілий шерег цікавих і змістовних філософських праць. Головними серед них були «Елементи природного та політичного закону», «Про громадянину», «Про тіло», «Про людину». Славу та визнання Т. Гоббсу, як соціальному філософу та теоретику політики, приніс написаний у Парижі й виданий у Лондоні в 1651 році знаменитий «Левіафан, або Матерія, форма та влада держави церковної та громадянської». До речі, це саме дослідження принесло йому й безліч неприємностей. У суперечливих політичних перипетіях

«Левіафан» викликав до себе різноспрямоване ставлення: від захоплення та підтримки одними політичними силами до засудження й навіть спалення іншими.

Час, як відомо, всьому віддає належне. «Левіафан» Т. Гоббса сьогодні розглядають як одну з перших фундаментальних праць, на ідеях якої ґрунтувалися і з якої виходили концепції «громадянського суспільства» та «правової держави».

Життєвий шлях Гоббса розпочинався з Оксфорда, куди він був відданий на навчання з 15-річного віку. Знаменитий університет, між тим, юнака не захоплював. Він мало читав, зневажливо ставився до класичної спадщини й загалом через все життя проніс невизначене ставлення до університетської освіти. Перевагу Гоббс віддавав самонавчанню. Під час подорожей (будучи наставником лорда Гардвіка) двадцятидволітній Томас захопився працями Галілея та Кеплера, розпочав вивчати Евкліда. Доречі, Гоббс був одним з небагатьох вчених, хто міг ознайомитись з рукописом «Метафізичних роздумів» Декарта ще до їх публікації. Від рукопису у Гоббса залишилось суперечливе враження. Він навіть написав свої роздуми-заперечення, опубліковані Декартом з відповідями на них. Гоббс взагалі пишався своїми математичними викладками. Він самонадійно вступав у полеміку з відомими математиками, звичайно ж, програвав у диспутах, але не визнавав цього, вважаючи свої висновки (скажімо, стосовно квадратури кола і т. ін.) незаперечними.

Загально-філософські погляди Гоббса мали пересічний характер. Маючи підозру щодо атеїстичних симпатій філософа, його мало публікували, особливо в Англії. Збірка творів Гоббса вийшла в Амстердамі лише в 1688 році, через дев'ять років після смерті. Як вже зазначалось, славу Гоббсу як Великому філософу принесла праця під незвичною назвою «Левіафан», опублікована в 1651 році.

«Левіафан» — це міфічне біблійне страховисько, іменем якого Гоббс назвав «державу», підкреслюючи тим самим всесилля цієї соціальної інституції — своєрідного «земного Бога», що повністю підпорядковує собі як окрему людину, так і цілий народ.

Держава, на думку філософа, має земне (природне), а не божественне походження, її необхідність зумовлена природою людини, потребою жити суспільно за наявності різноспрямованих егоїстичних інтересів, потреб, пристрастей, властивостей та сил кожного окремого індивіда. Людина, вважав Т. Гоббс, посідає проміжне місце між природою та суспільством. Усі люди від природи є рівними. Проте різниця у вихованні та «тілесній бу-

дові» породжує у них неоднакові прагнення. Це, у свою чергу, викликає суперництво, ворожість у відносинах. Людина, робить висновок філософ, є «більш хижою твариною та жорстокішим звіром, ніж вовки, ведмеді та змії» (Гоббс Т. Избранные произведения: В 2-х т. — М., 1964. — Т.2. — С.23).

«Війну всіх проти всіх» Т. Гоббс називає «природним станом людей». У цьому стані маємо, що «людина людині вовк». Зіткнення людей між собою призводить до руйнівних наслідків, анархії, різнобарвності соціальності такою мірою, що ніхто ні в якій ситуації не може гарантувати захист та безпеку. Люди перебувають у стані загальної невизначеності. Їх опановує страх за своє життя. Останнє якраз і підштовкує до роздумів про засоби врятування та впорядкування відносин. Люди приймають рішення про перехід до «громадянського», тобто «суспільного» стану, укладають між собою угоду — суспільний договір, створюють державу. «Держава, — писав Т. Гоббс, — є одна особа, відповідальною за дії якої зробила себе шляхом взаємної домовленості велика кількість людей для того, щоб ця особа могла використовувати силу та засоби всіх їх так, як вважає за необхідне для їхньої злагоди та загального захисту» (Там же. — С. 197).

Заперечуючи релігійне вчення про «божественне» походження держави, Т. Гоббс одночасно відкидає утопічні думки про її організацію та статус. Люди укладають між собою угоду не через ідеальні (чи високоморальні) потяги один до одного, а лише під тиском власної користі, зумовленої як природою людини, так і законами взагалі. Ця «природна необхідність», вважав філософ, якраз і вивела людей із стану тваринних відносин, примусила жити суспільно, привела до створення держави та права, зумовила принципи (законо) спілкування.

Держава, згідно з Т. Гоббсом, — це своєрідний живий організм, який має душу — суверена, нерви та сухожилля — державних службовців, суглоби — виконавчі та судові органи, очі держави — таємних агентів тощо. Як і в живому організмі, головне в державі — це її душа. На її боці — розум, могутність, авторитет, рішучість. Віддаючи свої права «державі», «уряду», «суверену», народ має підкорятися «загальній волі», дотримуватися порядку, виконувати всі «природні закони». Т. Гоббс формулює близько двадцяти таких законів. Серед них — прагнення до миру, обов'язок поступатися своїми правами на користь миру та злагоди в державі, повага до чужої приватної власності, взаємодопомога громадян, дотримання принципу рівності тощо. Фундаментальним законом суспільно-державного життя Т. Гоббс

вважав обґрунтоване Біблією, Конфуцієм та багатьма іншими мислителями правило: *не роби іншому того, чого не бажаєш собі*.

Спільним критерієм поведінки та мотивації діяльності людей, підкреслював філософ, є користь, вигода для держави. Справедливим у ній вважається також те, що відповідає зазначеному критерію й не суперечить установленим державою законам. Як громадяни, так і суверен мають чітко дотримуватися законів. Вони мають забезпечувати громадянський мир та суспільну злагоду як засаду засад «здоров'я держави», добробуту громадян, величі суверена. Громадянську війну Т. Гоббс розглядав як «хворобу держави», за якою слідує шаленство, розклад, занепад. Філософ звеличував цінність громадянського миру й засуджував революції та бунтівні заколоти як руйнівні чинники соціальності.

Т. Гоббс був переконаний, що вся влада в державі має належати правителю — і законодавча, і виконавча, і судова, і зовнішньополітична. Будь-який поділ влади, на думку філософа, неминуче призводить до непорозумінь, суперечок та громадянської війни.

«Царство, розподілене в собі самому, — писав Т. Гоббс, — не може зберігатися» (Там же. — С. 206). Самовладдя суверена не повинне мати меж (Т. Гоббс був прибічником монархії, міцної, сильної, енергійної влади освіченого й мудрого монарха) й водночас мати їх: усе, що суперечить «природним законам» (миру та безпеці), суверен не має права впроваджувати в практику. Понад те, «природні закони» дозволяють не підкорятися суверену, якщо його розпорядження спрямовані проти життя та безпеки людини.

Дехто з філософів вважає соціально-філософську (державо-будівничу) концепцію Т. Гоббса якщо не тоталітарною (диктаторською), то, принаймні, недемократичною. Гадаємо, особливих підстав для цього немає. Симпатії до монархії та монарха були в ті часи явищем звичним саме тому, що ця форма правління була мало не найефективнішим засобом забезпечення та зміцнення державності, соціальної злагоди та громадянського миру, а головне — засобом приборкування вивільненої революційним піднесенням руйнівно-бунтівної енергії народних низів. Нові соціальні верстви лише готувалися до відповідальності за владну організацію суспільства, старі ж ще не склали своїх владних повноважень і готові були у будь-який момент перейти у контрнатуп. Політична практика, у свою чергу, ще не завершила пошук нових владних структур, не виявила відчутних пе-

реваг парламентаризму. На нашу думку, Т. Гоббс не тяжів до тоталітаризму. Він намагався зберегти традицію й водночас відшукати в ній місце для нових політичних явищ та процесів, зокрема, для рівності, суверенітету громадянина тощо.

Остаточно вивільнивши соціальну філософію з лабет теології, Т. Гоббс політизував її, підпорядкував державобудівничим процесам, пошуку політичних рішень, обґрунтуванню політичних реформ. Загалом, філософська та світоглядова проблематика змістилася на периферію предметного поля соціальної філософії. Вона поступилася місцем конкретним політичним питанням. Післягоббсівська філософія набула яскраво вираженої державотворчої спрямованості. Її новий злет пов'язують з іменами нідерландського філософа Б. Спінози та англійського філософа Дж. Локка.

Додаткова література:

Мееровский Б.В. Гоббс. — М., 1975.

Ческис А.А. Томас Гоббс. — М., 1929.

«Будь-яка доброчинність є благо, оскільки вона доставляє безтурботність»

П'єр Гассенді



П'єр Гассенді
(1592–1655)

Увійти до філософської еліти своєї доби П. Гассенді було значно важче, ніж його знаменитим сучасникам. П'єр народився у селянській сім'ї, і лише природна обдарованість, розум і наполегливе навчання могли дати (й дали!) хлопцеві можливість піднятися до рівня найосвіченіших і найшанованіших людей свого часу, визначних вчених, філософів, що започаткували та очолили нові напрямки наукових і світоглядних пошуків. Сім'я рано запримітила обдарованість дитини, знайшла кошти для влаштування П'єра на навчання в коледжі та в університеті. Успіхи молодого студента в навчанні виявилися настільки значними, що його викладач філософії та теології патер Фезе однозначно заявив, що не може точно визначити, хто з них є учнем, а хто — вчителем. Фезе доручав П. Гассенді читати лекції в університеті, виховував у юнака впевненість у власному розумі, заохочував до занять наукою.

Визнання П. Гассенді отримав одразу ж після публікації своїх перших праць з астрономії, математики та філософії. За честь

спілкуватися з ним вважали Ф. Бекон та Т. Гоббс, Гуго Гроцій та Т. Кампанелла. З Т. Гоббсом, до речі, у П. Гассенді склалися глибоко товариські стосунки. Філософи обмінювалися ідеями та спостереженнями. Через це визначити першоавторство концепції «суспільного договору», з якою приблизно одночасно увійшли до соціальної філософії П. Гассенді та Т. Гоббс, неможливо.

Серед філософських праць П. Гассенді чільне місце належить таким працям, як «Парадоксальні вправи проти аристотеліків» та «Зведення філософії Епікура». Філософ гостро критикує схоластів і перекрученого ними Арістотеля, аналізує проблеми вірогідності пізнання, доводить об'єктивність простору та часу, розвиває онтологічне вчення Епікура та Лукреція, матеріалістично пояснює різноманітні явища буття та свідомості. Він переконаний у об'єктивному існуванні простору і часу, які є нестворимими і незнищівними. П. Гассенді продовжує і поглиблює атомістичне вчення древніх мислителів, розмірковує про першоматерію, яка складається з обмеженої кількості атомів, що мають різні форми і якості й можуть переміщуватись у просторі й часі. У той же час, він вважав Бога єдиним творцем атомів. Показовим є те, що саме П. Гассенді першим ввів у науковий обіг поняття «молекула».

Логіку Гассенді використовував як засіб боротьби із схоластами. Філософ намагався зайняти компромісну позицію між догматизмом і скептицизмом. У теорії пізнання він дотримувався принципів сенсуалізму: почуття, вважав філософ, є єдине джерело і критерій істини або хибності наших знань, похибки виникають як результат неправильних «маневрів» розуму.

Свою соціальну концепцію вчений висвітлює у третій частині «Зведення філософії» - «Етиці». При цьому етику П. Гассенді вважає центральною частиною філософії. «Що стосується етики, або філософії звичаїв... то не без підстав було сказано, — писав він, — ...що її слід вважати головною частиною філософії». Без розгляду етики, підкреслює П. Гассенді далі, роздуми про природу (та інші філософські проблеми) були б зайвими. Етичне вчення, на його думку, стоїть вище за філософію природи, через що воно спрямовує всю останню й робить її засобом для досягнення моральної мети.

Соціально-етична концепція П. Гассенді ґрунтована на вченні про досягнення людиною вищого блага — щастя. Під щастям філософ розуміє безтурботний, спокійний стан, але не в плані

інертного (сонного, заціпенілого) існування, а як життя з приємністю. Щастя, писав П. Гассенді, — це звільнення від страждань, душевна впевненість, відсутність страху перед смертю та відповідальності перед богами, відсутність згадок про минулі блага та безплідних мрій про блага майбутні. Головною засадою щастя є задоволення, яке ґрунтується на тілесному здоров'ї та незворушності розуму. Це — задоволення особливе. Воно не має нічого спільного із «задоволенням гультяїв», людей, що потоплюють у розкошах чи розвагах, — воно означає не що інше, як «відсутність тілесних страждань і безтурботність духовного світу».

Який соціальний сенс вкладав П. Гассенді у «запізніле відродження» (Куно Фішер) Епікура та епікурейської етики? Можливо, тут були лише наукові симпатії до спалюженого схоластиками-теологами великого атоміста? Гадаємо, що ні. Звертання до Епікура дало П. Гассенді змогу, не вступаючи у безпосередній теоретичний диспут з теологією, спростувати релігійні обґрунтування моралі, рельєфніше підкреслити її земне, людське походження та функціонування. Його етика, підкреслює Б. Биховський, поривала з головним церковним устроєм — з релігійним обґрунтуванням моральності. У цьому вкорінена загадка того, чому деякі сучасні теологи засуджують гуманістичну етику П. Гассенді як егоїстичну.

П. Гассенді був прихильником твердої центральної влади. «Абсолютного монарха» він називав «добрим господарем держави», закликав упокорюватись йому, жити добродійно і в зладі.

Значення соціально-етичної концепції П. Гассенді переоцінити важко. Вона відкривала для соціального пізнання ще один, затьмарений досі схоластикою, бік суспільного буття — його моральну складову. Повертанням моралі до людини та її реального життя П. Гассенді зробив до розвитку соціальної філософії такий самий фундаментальний внесок, як Н. Макіавеллі — вченням про матеріальний інтерес, Ф. Бекон — увагою до дослідних засад суспільного життя, Р. Декарт — обґрунтуванням засад усвідомлення діяльної сутності соціального.

Етична концепція П. Гассенді мала не тільки теоретичне, а й широке практичне значення. «Епікурейський священик», як інколи називали П. Гассенді, намагався сформулювати на її ґрунті загальні правила суспільного життя. Результатом цієї спроби виявилася «договірна теорія походження держави», теорія, яку практично водночас з П. Гассенді виношував Т. Гоббс,

розвивали пізніше Ж.-Ж. Руссо та Д. Дідро, Дж. Мільтон, О. Радіщев, Ф. Прокопович та багато інших видатних просвітників.

Людину П. Гассенді тлумачив як суспільну істоту (*sociabile animal*), а суспільство — як результат угоди, укладеної людьми для зручності та безпеки взаємного існування. Угода ґрунтується на «природному праві» людини, що відображає (й узгоджує між собою) потяги людської природи та закони розуму. Існуюче законодавство, міркував далі П. Гассенді, не завжди адекватно відтворює «природне право». Це призводить до несправедливості та суспільних конфліктів, уникнути яких можна лише завдяки виваженості у веденні державних справ, поміркованості громадян, тобто завдяки економічній та соціальній розважливості. Підґрунтям «природного права», згідно з П. Гассенді, є приватна власність. Навколо неї й мають обертатися закони людського співжиття. Головний серед них — «не втручатися в чужі права, не чинити нікому образ». Власне кажучи, це й повинна забезпечити держава, керована «розумним монархом». П. Гассенді був прихильником твердої централізованої влади, абсолютної монархії, обґрунтовував суспільне значення порядку, організованості та злагоди, «громадянської розважливості» та дисципліни.

Книга «Зведення філософії Епікура» побачила світ вже після смерті автора — у 1658 році. Кількома роками раніше були опубліковані праці Т. Гоббса, де зазначені сюжети були викладені більш широко та ґрунтовно. Саме тому фундатором «договірної теорії держави» вважають Т. Гоббса. Проте це не зовсім правильно. Обидва мислителі відточували вихідні засади зазначеної теорії практично одночасно. Підтримуючи товариські стосунки, вони обмінювалися ідеями та спостереженнями, «підштовхували» один одного до тих чи інших висновків. Останнє дає підстави для судження про те, що фундаторами «договірної теорії держави» треба вважати обох філософів. Якщо ж ідеться про розгалуженість теорії та обґрунтованість висновків, то «пальму першості» слід віддати Т. Гоббсу.

Додаткова література:

Быховский Б.Э. Гассенди. — М., 1974.

«Субстанція є своєю власною причиною (*causa sui*)»

Бенедикт Спіноза



Бенедикт Спіноза

(1632–1677)

О. Герцен назвав Б. Спінозу «дійсним і всебічним батьком нової філософії», Л. Фейєрбах — «Мойсеєм сучасних вільнодумців та матеріалістів», К. Маркс — посередником і головним джерелом гегелівської системи, К. Фішер — «філософом-самітником завтрашнього дня». Ці вислови, а перелік відгуків про Б. Спінозу та його вчення можна було б продовжити, свідчать про велич філософа, його авторитет у науково-філософському світі, соціальне та світоглядне значення його концепції не лише в розрізі історичного часу його життя, але й у наші дні.

Спіноза народився у середній за достатком єврейській сім'ї в Амстердамі. Тут він здобув освіту, вивчав Біблію та Талмуд (згодом — Каббалу). Рано висловив незадоволення релігійним вченням, спрямував свій допитливий розум на філософію, вивчення латини, осягнення філософських праць.

Доля підготувала Б.Спінозі неабиякі випробування. Нещасливе кохання, бідність, розрив із синагогою, підкуп, залякування (аж до замаху на вбивство), прокляття («велике відлучення»)

та вигнання — ось головні віхи того періоду його життя, що передували самотності, в тиші якого Б. Спіноза відточував оптичні лінзи, писав знамениті філософські твори. «Бідний єврей, за своїми відносинами та волею батьків прикутий до синагоги, між тим як природа вишестувала його мислителем, — писав про Б. Спінозу Куно Фішер. — Зовнішня доля призначає його в рівнині, внутрішня закликає його до філософії, і Б. Спіноза наважується прийняти свою внутрішню долю. Він розриває свої стосунки (з релігією) й перебирає на себе зобов'язання — дійсно провести те протиріччя, яке дух філософії покладає як обов'язок на кожного із своїх вихованців» (Фішер К. Бенедикт Спіноза // Історія нової філософії. — С.-Пб., 1862. — Т.1. — С. 202).

Найбільшими авторитетами-сучасниками були для Б. Спінози у філософії Р. Декарт та Т. Гоббс. Від першого Б. Спіноза перейняв симпатії до раціоналістичного методу, від другого — ідеї службово-функціонального призначення релігії та суспільного договору. Проте вважати філософа послідовником Р. Декарта, як і учнем Т. Гоббса, не слід. Б. Спіноза вийшов за межі філософських побудов цих мислителів, створив власне вчення, що ґрунтується більшою мірою на запереченні, ніж на продовженні концептуальних засад своїх знаменитих попередників.

У кабінетній тиші, у самотності Б. Спіноза написав «Основи філософії Декарта», «Богословсько-політичний трактат», «Етику», «Трактат про вдосконалення розуму», «Політичний трактат», «Короткий трактат про Бога, людину та її щастя». За життя філософа були опубліковані лише перні дві його праці. «Етика» побачила світ у рік смерті автора. Інші праці видавали друзі філософа.

Виходячи з Р. Декарта й водночас заперечуючи його дуалізм, Б. Спіноза доходить висновку про тотожність Бога та природи, дарує філософській громадськості славнозвісний принцип: *causa sui* — «природа-Бог» є «причиною самої себе». «Треба визнати, — писав з цього приводу Ф. Фігельс, — величезною заслугою тодішньої філософії... що вона, починаючи від Б. Спінози й закінчуючи великими французькими матеріалістами, наполегливо намагалася пояснити світ з нього самого, залишивши детальне виправдання цього природознавству майбутнього».

«Природа-Бог», згідно з Б. Спінозою, є *субстанція*, яка має два атрибути (істотні, суттєві властивості) — протяжність та мислення. Окремі речі, що можуть бути досягнуті розумом (пізнанням), філософ називає «модусами» — виявами субстанції. Загалом субстанція завжди залишається незмінною, існує поза

часом, хоча окремі речі (модуси) завжди підлягають усіляким змінам та перетворенням. Субстанція разом зі своїми атрибутами і нескінченними модусами постає як «природа, що народжує» (*natura naturans*), а світ модусів, як їх одиничних виявів, — як природа, що народила (*natura naturata*).

Усе, що відбувається в природі, вважав Спіноза, є необхідним. Свобода ж є «*усвідомленою необхідністю*».

Природа, на думку Б. Спінози, пізнається розумом, найвищим злетом якого є інтуїція. Філософ підкреслює цінність істинного пізнання як пізнання розумно-інтуїтивного (без допомоги чуттів), яке вибудовує порядок та зв'язок ідей відповідно до порядку та зв'язку речей.

На цих самих засадах Б. Спіноза вибудовує своє *етичне вчення*. Характерно, що конструює його він за аналогією з методом геометричних доведень Евкліда, праці якого Б. Спіноза не тільки досконально знав, а й поважав: «*аксіоми — теореми — доведення — висновки*». Як вважають дослідники, «геометричний метод» був залучений філософом для остаточного відмежування від релігійної схоластики, для ясності викладу висновків, зведення етичного (й соціального) знання у статус науки.

Етична теорія Б. Спінози ґрунтується на розумінні вічної та безконечної природи (субстанції), а також її «модусів», якими є всі речі матеріального світу та всі душі. Душа та тіло людини є виявом однієї сутності. Відмінність між ними виникає тоді, коли цю сутність розглядаємо або з боку протяжності, або з боку мислення. Умовою побудови етики, вважав Б. Спіноза, є пізнання тілесних проявів. Людина, підкреслював філософ, діє не завдяки божественним наказам чи під тиском абстрактних вимог «добра» та прагнень уникнення «зла», а виключно керуючись внутрішнім прагненням до самозбереження, власної вигоди. Досягненню цього заважають різноманітні афекти. Потрапляючи під їхній вплив, людина втрачає волю й перетворюється на раба. Моральність Б. Спіноза розглядав як результат, наслідок перемоги розуму над афектами, як свободу.

Свобода — центральне поняття соціально-етичної концепції Б. Спінози. Свободу філософ тлумачив як панування розуму над почуттями, пізнання над таїнством буття, аскези мудрих над розмаїттям життєвих негараздів. Б. Спіноза «виводить» свободу з пізнання необхідності, узгодженості розуму (свідомості) з необхідністю. «Практика» свободи його фактично не цікавить. Стосовно цього Б. Спіноза дотримується позицій стоїцизму. Ідеалом свободи для нього є вивільнений від життєвої марноти,

побутово-практичних протиріч, судових спорів, конфліктів, поміркований муж, головним змістом життя якого є «інтелектуальна любов до Бога», тобто глибока пристрасть до пізнання природи всього суцього. Згідно з цим ідеалом Б. Спіноза вибудовував і власне життя. Як писав Л. Фейєрбах, філософ «вів суворий і поміркований спосіб життя, оскільки він був слабкого, хворобливого складу, вже більш ніж двадцять років страждав на сухоти, так само і за власною внутрішньою спонукою, оскільки він за природою своєю тверезо ставився до життя, задовольняв себе малим, опанував свої пристрасті, ніколи не піддавався надмірному розпачу чи занадто веселому збудженню» (Фейєрбах Л. *История философии* // Собр.соч. в 3-х томах. — Т. 1. — М., 1967. — С. 343).

Державобудівничі погляди Б. Спінози багато в чому нагадують Т. Гоббса й водночас виходять за межі його соціально-політичної концепції. Тотожність та відмінність поглядів двох видатних мислителів на проблему державного устрою та організацію державно-суспільного життя вдало схарактеризував Л. Фейєрбах: «Б. Спіноза, так само як і Т. Гоббс, — писав він в «Історії філософії», — віддає перевагу способу життя, впорядкованому в державі (*status civilis*), перед природним порядком (*status naturalis*), в якому люди знаходяться у ворожих відносинах, кожний індивід має стільки прав, скільки має влади та сили для здійснення та вияву, межі його позитивної, природної сили є водночас межами його прав — визначення, яке у нього має також силу для впорядкованого життя держави. Відхиляючись від Т. Гоббса, який вважає необмежену монархію найкращою та найдоцільнішою формою держави, Б. Спіноза у своєму «Богословсько-політичному трактаті»... визначає, навпаки, демократію як найбільш природну форму, яка більш, ніж будь-яка інша, наближається до свободи, яку природа надає кожному, вважає відповідно демократію такою формою правління, яка відповідає меті держави, тобто свободі. У демократії, говорить він там, можна побоюватися безглуздя значно менше, ніж у будь-якій іншій формі держави. Таємниця монархії, говорить він у передмові, прихована в тому, щоб обдурювати людей і за допомогою релігії утримувати їх у страху, щоб вони боролися за своє рабство мов за своє спасіння й вважали не ганьбою, а радше честю проливати свою кров заради пихи однієї людини. Мир, який панує в монархіях... і який нам так сильно вихваляють, є лише миром рабства. Між батьками та дітьми відбуваються більш запеклі сварки, ніж між володарями та рабами. Природа

миру не у відсутності війни, а у злагоді душі. Монарх же більше боїться громадян, ніж ворогів. *Je suis bon republican* [Я добрий республіканець], сказав якимось Б. Спіноза» (Там же. — С. 348).

Обстоювання переваг демократії перед монархією робить честь філософу як більш реалістичному мислителю, ніж його монархічно налаштованим попередникам. Змістовний же виклад «засад демократії» Б. Спінозою фактично повертає його до лав прибічників «організованого суспільства»: сувереном у державі завжди залишається народ, проте володарювати в ньому практично повинні високоосвічені особи. «Простому народові, — писав Б. Спіноза, — чужими є істина та властивість розмірковувати» (Спіноза Б. Избранные произведения: В 2-х т. — С. 338).

Демократія повинна впорядкувати релігійне життя, забезпечити недоторканність приватної власності, гарантії комерційної діяльності, сприяти поширенню освіти, розвитку науки. Головною метою «демократичної держави», згідно з Б. Спінозою, є забезпечення свободи, створення умов, які б звільнили людей від страху за власну безпеку. Будь-які зміни у державі повинні здійснюватися не революційним, а зважено-реформаційним шляхом при збереженні більш-менш стійкого рівня соціальної злагоди.

Революції Б. Спіноза називав не інакше, як «бунтами афектів». Він закликав людей до поміркованості та толерантності, апелюючи при цьому не до страху, як це робив Т. Гоббс, а до мудрості. «Якщо у Т. Гоббса свобода кожного підданого обмежена зазіханнями інших, у кінцевому розумінні — монарха або диктатора, — писав у зв'язку з цим І. Нарський, — то у Б. Спінози межі свободи визначаються лише рівнем розвитку знань, яких завжди вистачить на всіх... Т. Гоббс покладався на залякування, а Б. Спіноза — на мудрість» (Нарский И.С. Западноевропейская философия XVII века. — М., 1974. — С. 266).

Додаткова література:

Коников И.А. Материализм Спинозы. — М., 1971.

Маньковский Л.А. Спиноза и материализм. — М., 1930.

Соколов В.В. Философия Спинозы и современность. — М., 1964.

Соколов В.В. Спиноза. — М., 1977.

«Немає нічого в інтелекті, чого раніш не було б у відчуттях»

Джон Локк



Джон Локк
(1632–1704)

Практично одночасно з Б.Спінозою ідею розуму (поміркованості, розважливості, мудрості) в соціальній організації форм державності та права обґрунтовував ідеолог класового компромісу великої буржуазії та частини земельної аристократії (так званої «славної революції», або перевороту 1688 року), англійський філософ-просвітник Джон Локк.

Великим філософом він став завдяки двом речам — емпіричній теорії пізнання і доктрині лібералізму. Над цими речами філософ працював усе своє життя. «Два трактати про управління державою» та «Лист про віротерпимість» Дж.Локка справили колосальний вплив на політико-правову практику. «У філософсько-правовій теорії Дж. Локка, — підкреслює З. Соловйов, — вперше виказав себе той громадянсько-правовий ідеал, який був об'єктивно затребуваний добою, і проголошуючи який буржуазія, що ставала на ноги й вивищувала себе, лише й могла забезпечити собі роль загальнодемократичного лідера» (Соловьев З.Ю. Прошлое толкует нас. — М., 1991. — С.150).

Дж. Локк народився і виховувався у пуританській сім'ї провінційного адвоката у містечку Рінгтон, навчався у Вестмінстерській школі, згодом — в коледжі Крайст-Черч Оксфордського університету, де вивчав філософію, природознавство, медицину. Після його закінчення викладав у ньому грецьку мову, риторичку, моральну філософію. Окрім викладацької роботи, юнака цікавили природознавство, точні науки, експериментальні дослідження. Він, зокрема, захопився хімією й часто допомагав Роберту Бойлю в його хімічних експериментах. Одночасно Локк проводив метеорологічні спостереження, ґрунтовно вивчав медицину.

У 1667 р. Локк залишив коледж, поселився в сім'ї Ешлі Купера (майбутнього графа Шефтсбері), де він виконував обов'язки домашнього лікаря та вихователя майбутнього графа Шефтсбері. Слідуючи за своїм вихованцем, філософ Локк обіймав відповідальні посади в урядових установах Англії. Злети і падіння Шефтсбері — політика і державного діяча — безпосередньо відображались і на долі його вихователя. У протиріччях суперечливих подій Дж. Локк підносився та падав (аж до переховування за межами держави) у своєму політичному статусі. Проте сталою у житті цього видатного мислителя завжди була глибока повага до науки та до вчених, знайомством та дружбою з якими Дж. Локк пишався постійно й незалежно від посади чи свого політичного статусу.

Головним філософським твором Дж. Локка вважають «Досвід про людський розум» (1690 рік), в якому автор піддав критиці вчення Р. Декарта про вроджені ідеї та вчення Г. Лейбніца про вроджені практичні принципи.

Продовжуючи лінії Ф. Бекона та Т. Гоббса у філософії, Дж. Локк відстоював досвідно-чуттєвий характер людського знання. Ідеї, підкреслював він, набуваються у досвіді й аж ніяк не є вродженими. Душа дитини — це «порожнє припущення» (*empyri cabineï*), «чиста дошка» (*tabula rasa*), що наповнюється змістом завдяки досвідові. Філософ розрізняв два різновиди досвіду — зовнішній та внутрішній. Перший здійснюється як чуттєве сприйняття зовнішніх предметів, другий — шляхом рефлексії (самодіяльності душі), тобто шляхом спостереження, якому розум підпорядковує свою діяльність та способи її виявлення.

Продовжуючи Епікура, П. Гассенді, І. Ньютона та П. Бейля, Дж. Локк розвиває матеріалістичне вчення про природу й водночас визнає Бога як кінцеву причину всього сущого, підкрес-

лює соціальну значущість наукового пізнання й водночас допускає можливість пізнання через божественне прозріння та осягнення змісту деяких тез християнської догматики. Компроміс між релігією та наукою Дж. Локк розв'язує все ж таки на користь останньої. «Віра не може мати силу авторитету перед лицем ясних та очевидних розпоряджень розуму» (*Локк Дж. Избранные философские произведения: В 2-х т. — М., 1960. — Т. 1. — С. 671*).

Цікавими, хоча й досить суперечливими, є вчення Дж. Локка про первинні та вторинні якості речей, теорія формування складних та абстрактних ідей, вчення про істину та інтуїцію, етичні та педагогічні погляди філософа. Суперечливість філософських конструкцій Дж. Локка створила можливість для різноспрямованого використання його ідей («і Дж. Берклі, і Д. Дідро, — писав В. Ленін, — вийшли з Дж. Локка»), інтерпретації його вчення як у матеріалістичному, так і в діалектичному ключі.

Як соціальний філософ і політолог, Дж. Локк відомий як автор ліберально-демократичної концепції соціальної організації суспільного життя, базованої на: 1) обґрунтуванні поняття приватної власності як необхідної умови розподільчої справедливості; 2) договірній інтерпретації повноважень держави; 3) докорінному переосмисленні ідеї «природного права».

Головні положення політико-правової концепції Дж. Локка з симпатією коментували й поглиблювали Вольтер та І. Кант, Д. Юм та Ш. Монтеск'є, Б. Франклін та Т. Джефферсон, А. Сміт та Й. Гете, Д. Дідро та багато інших мислителів. Ці положення не тільки не втратили сенсу впродовж XVIII–XIX сторіч та в наші дні, а й у певному розумінні взагалі можуть виявитися «вічними». За словами З. Соловйова, «вони не можуть ні застаріти, ні відмерти, доки в усьому світі не утвердяться інституції громадянського суспільства, засади конституціоналізму та поділу влади, доки не перестане розвиватися та справляти свій нормувальний вплив на соціально-політичну практику концепція прав людини» (*Соловьев З.Ю. Прошлое толкует нас. — М., 1991. — С. 149*).

У чому ж сила і новизна підходу, запропонованого Локком? Виходячи, як і Т. Гоббс, з визнання засад суспільного життя як своєрідного «природного стану», Дж. Локк тлумачить цей стан уже не як «війну всіх проти всіх», а як стан рівності, в якому вся влада та правозалежність є взаємними. Кожний індивід, вважає Дж. Локк, має безконтрольну свободу й водночас підпадає

під вплив свободи іншого індивіда: *ніхто не має права обмежувати іншого в його житті, здоров'ї, свободі або майні*. Першим і головним чинником свободи, згідно з Дж. Локком, є принцип недоторканності приватної власності.

Таке тлумачення «природного права» суспільного життя потребувало внесення радикальних змін в його «теоретичну модель». «Природний стан» у локківській інтерпретації набув вигляду «чесної конкуренції», що ґрунтувалася на рівності та взаємовизнанні. При цьому рівність філософ розглядав не як однакісність індивідів від народження чи від спеціального урівнювання їхніх характеристик, а як рівність можливостей та домагань. Дж. Локк, отже, узагальнює започатковану Т. Гоббсом ідею «рівності без зрівнялівки», завершує теоретичне обґрунтування породженого практикою принципу соціальної організації: *всі люди, незалежно від природної нерівності, раз і назавжди мають бути визнані економічно самостійними суб'єктами, що знаходяться у відносинах добровільного взаємовикористання*.

«Економічна самостійність» суб'єкта, у свою чергу, потребувала соціальних та політичних гарантій. Дж. Локк перебирає на себе відповідальність теоретичного обґрунтування їх. Філософ пропонує нове тлумачення «суспільного договору». На його думку, при переході від «природного стану» до «держави» природні права та свободи не втрачаються, як гадав Т. Гоббс, а зберігаються при індивідах. Державі індивіди «передають» не всі свої права, а лише ті, які пов'язані з охороною власності, життя та свободи. Відповідно змінюються статус та функція держави в житті суспільства. Згідно з Дж. Локком, держава не «охоплює» індивіда повністю, як вважав Т. Гоббс, а лише гарантує його свободи. Держава створюється лише з метою кращого втілення та гарантованого захисту природних прав людини. Не «*держава над людиною*», а «*людина над державою*», вважав Дж. Локк, підкреслюючи водночас думку про те, що громадянин зобов'язаний підкорятися державі лише тією мірою, доки вона не починає загрозовувати його головним інтересам.

Захист людини від можливого свавілля держави здійснюється, згідно з Дж. Локком, розподілом публічно-владних повноважень держави між різними її структурними елементами. Ці елементи мають урівноважувати один одного. Філософ скрупульозно описує повноваження та функції законодавчої та виконавчої влади, обґрунтовує статус людини в системі владних відносин як незалежної особистості, що досягає блага (під захистом держави) лише завдяки власній наполегливій праці.

Ніхто нікого не може примусити бути багатшим або здоровішим усупереч його волі, писав Дж. Локк. Усе це людина повинна здійснити сама, якщо має в цьому потребу. Філософ підкреслює самоцінність особистості, яка стверджує себе засобами трудогового збагачення власністю, здобуття на її ґрунті незалежних переконань. «Людина, пануючи сама над собою й володіючи власною особистістю, — писав Дж. Локк, — ...містить у самій собі велике підґрунтя власності» (*Локк Дж. Избранные философские произведения: В 2-х т. — М., 1960. — Т. 2. — С. 28*). Ніхто — ні держава, ні церква, ні мораль — не повинен порушувати зазначене підґрунтя, обмежувати свободу. Свободу можна лише узгоджувати. Найефективніше цю функцію може виконувати право. Дж. Локк аналізує підстави правової регуляції суспільних відносин, переосмислює функціональні особливості держави, *закладає засади нової (відмінної від традиційної «моральної філософії») галузі соціального філософствування — філософії права.*

Головна ж заслуга Дж. Локка, на наш погляд, полягає в тому, що він першим із теоретиків Нового часу (і, мабуть, у філософії взагалі) сформулював новий соціально-філософський та політико-правовий ідеал — ідеал суспільства, в якому кожна людина від самого початку визнається як незалежний працівник-власник — суб'єкт своєї власної свободи. Дж. Локк «повернув» розробку договірної теорії держави в нове річище. Він першим серед перших поставив перед державою вимогу не лише «мудрого піклування про підданих», батьківського клопотання про оптимальне врахування загальної та приватної вигоди, а глибокої поваги до дієздатності та громадянської самостійності індивіда. Зазначене річище розширили та поглибили французькі та німецькі просвітники XVIII сторіччя.

Додаткова література:

Заиченко Г.А. Джон Локк. — М., 1973.

Рахман Д. Джон Локк. — Х., 1924.

Серебрянников В. Учение Локка о природенных началах знания и деятельности. — С.-Пб., 1892.

«Світ можливий, якщо він не суперечить законам логіки»

Лейбніц



Готфрід Вільгельм Лейбніц (1646–1716)

Великий філософ, якого Б. Рассел охарактеризував словами: «він був одним із найвидатніших умів всіх часів, але людиною він був неприємною», народився за два роки до закінчення Тридцятилітньої війни в Лейпцигу (Німеччина) у високоінтелектуальній родині професора моральної філософії Лейпцигського університету. Зрозуміло, освіта, наука і філософія стали саме тими галузями пізнавальної діяльності, до яких Лейбніц долучився з дитинства й проніс їх через все своє життя. Протестантські мотиви, що домінували в оточенні допитливого хлопця, схилили його симпатії в бік філософії Лютера, пізніше — до релігійної філософії Августина.

Рано втративши батьків, хлопчик «замкнувся в собі» й левову частку часу віддавав навчанню та наукам. У десятирічному віці він досконало оволодів всією «латинською премудрістю», за що від родичів отримав право користуватись батьківською бібліотекою. Він поринув у світ античної філософії і поезії, фізики і, особливо, логіки, яка полонила його чіткістю, ясністю

і порядком. У п'ятнадцять років, уже будучи студентом університету, Лейбніц захоплюється філософією, юриспруденцією, математикою.

Навчання в Лейпцигському університеті дало здібному юнакові глибокі пізнання. Близкучий захист докторської дисертації «Про заплутані судові випадки» відкривав двері найбільш престижних університетів Німеччини. Однак від запропонованої посади професора він відмовився й пішов на службу до єпископа Майнцького, де предметно зайнявся політикою, філософією, наукою. Паризький період життя Лейбніца подарував йому знайомство з Мальбраншем, Арно Янсенистом та філософією Спінози.

Саме в цей час Лейбніц написав роботу щодо співвідношення малих і великих величин, яка була опублікована в 1684 р. Філософ не знав, що ця ж проблема була ґрунтовно описана Ньютоном, і хоча робота останнього була опублікована на три роки пізніше, між вченими зав'язалась гостра, ганебна для обох сторін суперечка щодо пріоритетів.

Філософське вчення Лейбніца є спробою примирити науку і релігію, виправдання існуючих порядків «волею Бога», божественного походження причин усього сущого. Найголовнішими творами Лейбніца є: «Нова система природи і мінімумів», «Нові дослідження про людський розум», «Теодіцея» та «Монадологія».

Центром філософії Лейбніца є вчення про *монади* як прості неподільні субстанції. Лейбніц наголошує, що субстанцій-монад безкінечна кількість, вони є носіями сили та активності й мають духовну природу. Кожна монада є самостійною одиницею буття, здатною до активної діяльності. Монада є духовною, оскільки матерія — пасивна, не здатна до саморуку та активної діяльності. Монади вічні, вони не виникають і не зникають природним шляхом, а є породженням безперервних «випромінювань божества».

За думкою філософа, монади є індивідуальними і неповторними, незалежними одна від одної, вони не можуть впливати на внутрішнє буття одна одної. Єдність та узгодженість монад є результатом передбаченої Богом гармонії, яка перетворює кожен монаду в «живе дзеркало Всесвіту». Усі монади об'єднані Всемудрим Творцем. Кожна монада є певним «світом у собі» і в той же час відображає і містить у собі весь світовий порядок. Єдине відношення, яке існує між монадами — це гармонія. Завдяки внутрішній активній діяльності кожна монада зберігає свою самобутність, індивідуальність у світі мінливих явищ, має власну

якісну визначеність і в той же час, завдяки наперед установленій гармонії, органічно поєднана з універсумом, має своє місце в ньому.

Лейбніц розрізняє три види монад, залежно від їхньої досконалості, запрограмованої Богом: 1) найнижчі, що характеризуються «перцепцією», тобто пасивною здатністю до сприйняття; 2) монади-душі, які можуть мати відчуття та більш яскраві уявлення; 3) монади-духи, які характеризуються найвищим ступенем розвитку, мають свідомість, «аперцепцію», здатність до міркування та рефлексії. Кожна монада, завдяки внутрішній активній діяльності, прагне удосконалення і містить у собі своє минуле, сучасне і майбутнє.

Монади самі по собі не мають просторових характеристик, тому вони недоступні для чуттєвого сприйняття, а досягаються лише розумом. Тіла ж, речі, які ми сприймаємо за допомогою чуттєвого досвіду, це поєднання монад з матерією, що відрізняються залежно від того, з якими монадами поєднуються матерія. Тіла неживої природи містять монади нижчого ступеня, монади-перцепції. Живі тіла містять монади-душі. Людина — це поєднання монад з матерією, де провідна роль належить монадам-духам, аперцепціям, рефлексії. Поєднання монад з матерією не є випадковим, це результат передбаченої Богом Гармонії. Лейбніц першим у філософії Нового часу робить спробу подолати механіцизм, застосувати принцип універсальності розвитку та саморозвитку, діяльності та внутрішньої активності, універсального взаємозв'язку, поєднати неживу і живу природу, тілесне і духовне, минуле і майбутнє.

У гносеології та методології пізнання Лейбніц намагається подолати прірву між емпіризмом та раціоналізмом, діалектично поєднавши надбання цих двох протилежних методологій. Він наголошує, що не лише раціональне знання базується на логічних доведеннях, а й досвідне, емпіричне знання неможливе без застосування принципів розуму. На підставі цього Лейбніц доповнює відому формулу емпіризму: «немає нічого в інтелекті, чого б не було у відчуттях» словами «окрім самого інтелекту». тобто вроджених здатностей до мислення, утворення змістовних понять та ідей. Наше мислення, розум має свій власний зміст, вічні і необхідні істини, які не завжди усвідомлюються нами, проте саме на них ґрунтується вся наша діяльність як розумних істот. Щоб їх усвідомити, необхідна спеціально спрямована увага, додаткове інтелектуальне зусилля. Вони стають фактом сві-

домості лише в акті рефлексії. Проте без них неможливе будь-яке мислення і пізнання.

Принципи розуму в досвідному пізнанні діють несвідомо, але цей досвід відіграє важливу роль у пізнанні як такому, він є вихідним пунктом будь-якого пізнання, проте дає знання лише про одиничні явища та події, дає нам істини факту. Лейбніц розрізняє істини факту та істини розуму. Істини факту є результатом чуттєвого досвіду, вони справедливі лише для деяких монад. Істини ж розуму мають інтуїтивно-дедуктивний характер, незалежні від обставин чуттєвого життя і розкривають необхідне і суттєве, вони справедливі щодо всіх монад. Поєднуються ж емпірично-чуттєве та раціонально-інтуїтивне пізнання, істини факту та істини розуму в органічну цілісність, на думку Лейбніца, тією ж наперед заданою Богом Гармонією.

У цих міркуваннях Г.Лейбніца про єдність емпіричного та раціонального у пізнанні, істини факту та істини розуму ми вперше зустрічаємо спробу усвідомити залежність і обумовленість пізнавальної діяльності суспільно-історичною діяльністю, практикою і культурою. Проте відповідних понять та категоріального апарату для цього філософія XVII ст. ще не виробила, тому Лейбніц змушений звертатися до Бога та його наперед заданої Гармонії.

Література:

Нарский И.С. Готфрид Лейбниц. — М., 1972.

Майоров Г.Т. Теоретическая философия Г.Б. Лейбница. — М., 1973.

*«Закони у самому широкому розу-
мінні — суть необхідні відносини, що
витікають з природи речей»*

Шарль Луї Монтеск'є



Шарль Луї Монтеск'є (1689–1755)

Від імені і творчості цього оригінального мислителя розпочинається безпосередня історія французького Просвітництва — епохи, яка подарувала світові Вольтера і Руссо, Ламетрі і Дідро. Гельвеція і багато інших геніальних філософів, які запліднили цивілізацію ідеями науки і гуманізму, добра і справедливості, виховання і творчості, звеличили розум людини, підняли його авторитет і значення як самодостатньої рущійкої сили історії.

Передумову французького Просвітництва заклали професор філософії Роттердамського університету П'єр Бейль (1647–1706) та сільський священник Жан Мельє (1664–1729): праці П. Бейля — «Історичний та критичний словник» та «Відповіді на запитання одного селянина» — теоретично підірвали довіру до метафізики та богословської схоластики; виданий після смерті автора «Заповіт» Ж. Мельє поклав край усіляким мріям про щасливе життя у потойбічному світі та спрямував погляди сучасників на перетворення реальних умов шляхом насильницької революції.

Реалістичну схему «часових меж» французького Просвітництва запропонував російський філософ І. Нарський: від смерті Людовіка XIV (1715 рік), що завершила добу «блискучого абсолютизму», до штурму Бастилії (1789 рік). Якихось 70–75 років! А скільки видатних імен, оригінальних ідей, соціальних прогнозів! І все це в одній країні, а ще точніше — в одному місці — в Парижі, який, без перебільшення, постав у цей час як істинний центр світової науки, культури та філософії.

Соціальні обставини — боротьба буржуазії, міського плебсу, селян, ремісників, робітників проти дворянства та духівництва, кризовий стан економічного та політичного життя країни, розлад фінансової системи, непосильні податки, зубожіння переважної частини населення — зумовили антифеодальну та антирелігійну спрямованість Просвітництва, його революційно-реформаторський, пошуковий характер. Просвітники намагалися зазирнути у майбутнє, не забуваючи при цьому «розрахуватися» з минулим. Різкій критиці вони піддали релігію та релігійні забобони, абсолютизм та все, що було з ним пов'язано, дворянство та його привілеї.

При цьому просвітники виступали за свободу наукового та філософського мислення, художньої творчості та громадської думки, вимагали встановлення нових, прогресивніших суспільних порядків, відстоювали права народних мас на освіту та культуру, вірили в людину, в її розум та високе покликання. Головний засіб прогресивних суспільних перетворень вони вбачали в розумі, знаннях, освіті. Поширення знань та істинних понять у народі просвітники розглядали як соціальне завдання, своє покликання та громадянський обов'язок. Першим серед перших із них був Шарль Монтеск'є.

Майбутній філософ народився в містечку Бреді (біля Бордо) в сім'ї багатого і знаменитого феодала, де домінували патріархальні порядки, свято шанувались католицькі релігійні настанови. З 1700 по 1711 рр. він навчався в католицькій школі в Жюльї. Знатне походження давало йому неабиякі привілеї: кар'єрне зростання Монтеск'є було стрімким і впевненим. У 27-річному віці він отримав посаду президента парламенту Бордо. Виконуючи парламентські (судові) функції, Шарль значну частину свого часу віддавав науці. Він був обраний в члени Бордоської академії, активно займався фізикою, математикою, геологією, вивчав філософські праці видатних попередників. З часом, звільнивши адміністративну посаду, Монтеск'є повністю посв'ячує себе науці. У його фаворі тепер — філософія,

соціологія, юриспруденція, мистецтво і література. Він багато подорожує країнами Західної Європи, зустрічається з впливовими політиками, вченими, релігійними діячами. І, звичайно ж, наполегливо працює над своїми філософськими працями. Основні з них — «Перські листи», «Розвідка про причини величчя римлян та їх занепаду», «Про дух законів», принесли йому славу як оригінальному й самобутньому мислителю й поряд з творами Руссо мали велику популярність серед інтелектуальної еліти і діячів французької революції 1789 року.

Теоретична спадщина цього талановитого філософа є своєрідним і багато в чому новим поглядом на природу та сутність соціального. Виявивши природні чинники суспільно-історичного життя, Ш. Монтеск'є започаткував новий напрямок соціального філософствування — «географічний детермінізм», що виявив додаткові можливості в осягненні тайства соціального буття як природного (а не надприродного) процесу. Філософу, на жаль, не вдалося уникнути абсолютизації чинності «географічного чинника» в житті людини та суспільства. У цьому полягає істотна слабкість його соціально-філософських побудов. Проте справа в іншому. Ш. Монтеск'є першим звернув увагу на дійовість чинників, які до нього, як істотні чинники суспільного життя, не розглядалися. Він виявив існуючий взаємозв'язок між природним середовищем (клімат, ґрунти, рельєф тощо) та суспільними процесами, фізичними властивостями доквілля та «духом законів». Ш. Монтеск'є, так би мовити, геніально здогадався про істотну роль конкретно-історичних (у тому числі природних) умов у формуванні вигляду суспільства.

Написані простою, доступною літературною мовою, твори Ш. Монтеск'є перекладали та видавали у різних країнах Європи. До речі, російською мовою його дослідження видавали ще у XVIII сторіччі. Саме в них філософ дав гостру критику абсолютизму, здійснив спробу пояснити походження державного ладу та природи законів, запропонував цікавий, хоча багато в чому абстрактний план суспільних реформ.

Ш. Монтеск'є розмірковував над проблемами громадянської історії, історії держави та права, побуту та сімейних стосунків, над питаннями економіки, торгівлі, фінансів тощо. Філософ виступав як своєрідний апологет торгівлі. У ній теоретик вбачав наймогутніше джерело збагачення держави та відносин між народами. Найглибше призначення торгівлі Ш. Монтеск'є вбачав у залученні людей до співдружності, миру та злагоди. Між народами, які мають між собою торговельні відносини, підкрес-

лював він, установлюються взаємозалежність, зацікавленість та дружба.

З глибоким розумінням реалій економічного життя Ш. Монтеск'є аналізує проблеми розвитку промисловості, техніки та технології, чинники підвищення продуктивності праці, способи (засоби) захоочення промисловості тощо.

І все ж таки предметом головної уваги філософа було державно-правове будівництво, пошук оптимальних законів, за допомогою яких можна було б забезпечити збалансованість економічних, політичних та соціально-побутових процесів. Закони Ш. Монтеск'є «виводив» передусім із природних (географічних) умов життя народів. Закони, писав філософ, «мають відповідати ознакам країни, її клімату — холодному, теплому або помірному, характеристикам ґрунтів, їхньому розшаруванню, розмірам, способу життя її народів — землеробів, мисливців чи скотарів, рівню свободи, що допускається державним устроєм, релігії населення, його схильностям, багатству, чисельності, торгівлі, нравам, звичкам». Філософ вводить також поняття «загального духу народу», що є важливим досягненням соціальної філософії. Характерно, що Ш. Монтеск'є наголошував на об'єктивності законів суспільного життя. А це вже було значним кроком уперед порівняно з Т. Гоббсом, П. Гассенді та іншими мислителями цього історичного періоду.

Філософ виокремлював три різні форми правління, що встановлюються в залежності від географічних умов існування народів: республіканську (влада знаходиться в руках народу — багатьох або його великої частини), монархію (владою володіє одна особа, яка керує суспільством на основі незмінних законів) і деспотію (влада зосереджена в руках однієї людини, яка використовує її свавільно). За його переконанням, в основі цих форм знаходяться кліматичні умови: холодний клімат, наприклад, філософ вважав сприятливим для встановлення політичних свобод; в той же час, жаркий клімат є таким, що сприяє встановленню «духу рабства». Такі ж відмінності утворюються і в результаті родючості землі, рельєфу місцевості, наявних водних ресурсів тощо.

Ідеалом суспільного устрою для філософа була конституційна монархія.

Серед теоретичних надбань соціально-філософської концепції Ш. Монтеск'є слід звернути увагу на положення про джерела виникнення приватної власності, природу державної влади,

переваги республіканського устрою, самоцінність свободи, компромісний поділ влади на законодавчу, виконавчу та судову, природу та чинники розвитку людських (народних) прав. Запропонований Ш. Монтеск'є (як і дещо раніше Дж. Локком) поділ влади став засадовим для ліберально-демократичного підходу до організації влади. Цей підхід зберігає свою конструктивну чинність і в наші дні.

Праці Монтеск'є здійснили помітний вплив на філософів наступного покоління, зокрема, на Гельвеція, Ж.-Ж. Руссо, Т. Джефферсона, А. Фергюсона, а також на представників географічного напрямку в соціології.

Додаткова література:

Баскин М.П. Монтеск'є. — М., 1975.

*«Немає більш надійних керівників, ніж
наші почуття. Вони є моїми філософами»*

Жюльєн Офре де Ламетрі



Жюльєн Офре де Ламетрі
(1709–1751)

Перший представник видатної плеяди французьких матеріалістів — Ламетрі — народився у невеликому портовому містечку Сен-Мало на півночі Франції у заможній купецькій сім'ї, духовну атмосферу якої визначали морально-релігійні цінності. Юнака готували до кар'єри священика. Проте вже у шістнадцять років він повстав проти теологічної кар'єри й домогся від батьків згоди на отримання медичної освіти. Паризький університет виховав з Ж. Ламетрі не тільки високопрофесійного лікаря, а й допитливого філософа. Практикуючи в нідерландському містечку Лейдені, в Сен-Мало та Парижі, обіймаючи посаду лікаря королівської гвардії, Ж. Ламетрі вдосконалював свої філософські пізнання, обмірковував зроблені на базі фізіологічних дослідів узагальнюючі висновки про матерію та душу, світ та розум, людину та релігію. Перша філософська праця Ж. Ламетрі «Природна історія душі», опублікована під вигаданим іменем, принесла автору багато неприємностей. Його цькувала преса, переслідували державні службовці. Ж. Ламетрі втратив посаду

й був змушений втекти з Нідерландів. Книга філософа була засуджена до спалення.

Цькування з боку «ортодоксів» не тільки не зламали волю та творчо-філософський запал Ж. Ламетрі, а й спонукали до зміцнення віри в істинність обраного шляху. Філософські узагальнення Ж. Ламетрі стають дедалі глибшими, сміливішими та зрілішими. Незабаром побачила світ його нова й головна праця «Людина-машина», яка викликала нову хвилю незадоволення та переслідувань з боку супротивників матеріалізму та атеїзму.

З Нідерландів філософ переїздить до Німеччини, де обіймає посаду придворного лікаря короля Фрідріха II, його обирають до академії, він отримує можливість невимушеного спілкування з вченими-вільнодумцями, переважно вихідцями з Франції, що збиралися за «королівським столом» «освіченого государя».

Під час перебування в Німеччині, розмірковуючи над серйозними філософськими проблемами, Ж. Ламетрі написав низку творів: «Людина-рослина», «Анти-Сенека, або Роздуми про щастя», «Система Епікура», «Тварина — більш ніж машина», «Попередні роздуми» тощо.

Заняття філософією не заважало вченому залишатися людиною життєрадісною, оптимістичною, товариською. Ж. Ламетрі полюбляв жіноцтво, веселощі, смачні страви. Подейкують, що саме це й призвело до трагедії: філософ помер від шлункового захворювання після обіду, влаштованого французьким послом. Згідно з іншою версією, Ж. Ламетрі помер під час випробування на собі одного з винайдених ним медичних препаратів.

У своїх філософських конструкціях Ж. Ламетрі виходив з «фізики» Р. Декарта та сенсуалізму Дж. Локка. Він доводив, що існує єдина матеріальна субстанція — природа, яка постає у трьох формах («трьох царствах природи»): органічній, рослинній та тваринній. До «тваринного царства» Ж. Ламетрі відносив і людину, яка відрізняється від тварин лише більшою мірою чутливості та розуму. Згідно з визначенням Ж. Ламетрі, людина — це «машина», що «повзає» перпендикулярно; це — освічена машина; це — мистецький годинниковий механізм; це — машина, що самостійно заводиться й постає як «уособлення безперервного руху». Таке тлумачення людини підривало засади теологічного уявлення про неї. Воно розлючувало церковників, викликало у них ненависть до філософа та всього того, що виходило з-під його пера.

Не звертаючи уваги на зшаленілих ортодоксів-теологів, Ж. Ламетрі обґрунтовував вчення про душу людини як здатність останньої відчувати та мислити, про єдність душі та тіла, про повну залежність душевних явищ від стану тіла, про залежність суспільного життя від інтересів людей, які, у свою чергу, визначаються пануючими в суспільстві ідеями. Згідно з його переконанням, людина — це земна істота. Саме тому вона має право на особисте й земне щастя. Ж. Ламетрі закликав до життєрадісного й сенсуалістичного способу суспільно-індивідуального буття, до насолоди діяльністю, до творчості та свободи.

Фундаментом свободи, на думку Ж. Ламетрі, є приватна власність. Свободу приватної власності філософ ототожнював із свободою особистості. Для незаможних свобода не має жодного значення. Їм потрібна не свобода, а релігія. Саме релігія утримує народ від розпусти, упокорює його агресивні наміри. Підґрунтя соціально залагодженого способу буття, згідно з переконанням Ж. Ламетрі, рихтує виховання. «Загалом люди народжуються злими, і без виховання було б надзвичайно мало добродіяльних людей... Такою є вада людського влаштування. Лише виховання вдосконалило його внутрішню організацію; воно перетворило людей до вигоди та користі людей; воно завело їх, подібно до годинника, найкращим чином, щоб він міг служити. Таким є походження чеснот; їх джерелом є суспільне благо» (*Ламетри Ж. Избранные сочинения.* — М. — Л., 1925. — С.299).

Головним покликанням філософії (і філософів) Ламетрі вважав просвітництво державців.

Додаткова література:

Богуславский В.М. Ламетри. — М., 1977.

*«У кожній епохи є свій неповторний дух.
Дух нашого часу є духом свободи»*

Дені Дідро



Дені Дідро
(1713–1784)

У дусі Ж. Ламетрі й водночас як самостійний та оригінальний мислитель вибудовував своє філософське вчення син заможного ремісника з міста Лангре (північний схід Франції) письменник, теоретик мистецтва, організатор і редактор французької «Енциклопедії», переконаний ворог абсолютизму, феодального устрою та релігійного світогляду Дені Дідро.

Творча доля Д. Дідро є неординарною. Закінчивши один з паризьких коледжів, майбутній філософ-енциклопедист відмовився від кар'єри священика, юриста чи лікаря, тобто від шанованих у тогочасному суспільстві професій, до опанування яких заохочували його батьки. Без матеріальної підтримки та певної професії юнак перебивався випадковими підробітками, вів напівгоłodний, але духовно насичений, вільнодумний спосіб життя, годинами просиджував у літературних кафе, дискутував з приводу гострих питань літератури та мистецтва, філософії та релігії, соціального життя та політики. На одному з літературно-філософських вечорів Д. Дідро познайомився

з Ж.-Ж. Руссо. Невдовзі між ними встановилася тісна дружба. Д. Дідро висунув ідею видання «Енциклопедії». До участі в підготовці видання друзі залучили Вольтера та Монтеск'є, Тюрго та Гельвеція, Гольбаха та Дюкло, Кене та Д'Аламбера, Бюффона та багатьох інших відомих філософів, літературознавців, економістів та природодослідників.



*Дені Дідро у колі енциклопедистів
(з картини Мейсоньє)*

Просвітницькі мотиви «Енциклопедії» стурбували клерикалів, які будь-якими засобами намагалися зірвати видання. У 1759 році було опубліковано рішення про призупинення робіт над «Енциклопедією». Деякі «енциклопедисти» були змушені відійти від видання, і лише Д. Дідро з групою відданих співробітників довели справу до логічного завершення: сімнадцятитомова «Енциклопедія, або Тлумачний словник наук, мистецтв та ремесел» постала перед читачем як виразник передових ідей свого часу, як систематизоване зібрання теоретичних обґрунтувань необхідності подолання консервативних засад феодалізму і як, врешті-решт, найфундаментальніший посібник ідейної підготовки Великої Французької революції.

Перу філософа належать такі твори, як «Думки про пояснення природи», «Племінник Рамо», «Розмова Д'Аламбера і Дідро», «Філософські основи матерії і руху», «Елементи фізіології» та ін.

У цих працях Дідро виступає як філософ, який визнає об'єктивне існування матерії, що складається з елементарних частинок — молекул. Основною властивістю матерії є рух, що здійснюється в просторі і часі. Кожна частинка матерії має своє внутрішнє джерело руху — «інтимну силу», зовнішнім виявом якої є механічне переміщення в просторі. Абсолютний спокій, на думку Дідро, є не що інше, як елементарна абстракція; в природі його (абсолютного спокою) не існує. Усі явища природи взаємопов'язані одне з одним, а зміни, які здійснюються, підпорядковані закону причинності. Філософ підкреслює взаємозв'язок живої і неживої природи, висловлює досить цікаві думки про еволюцію живих істот, включаючи й людину, про взаємозв'язок між зміною видів і умовами їх існування.

Природу як об'єкт пізнання Дідро уподібнює неосяжній книзі, в якій вчені послідовно один за одним прочитують все нові й нові сторінки, але ніхто й ніколи не може розраховувати, що коли-небудь зможе перегорнути її останню сторінку. Проте ніяких конкретних меж розвитку людського пізнання Дідро не ставив, будучи переконаним у можливості розгадати найскладніші «світові загадки». У теорії пізнання філософ поєднує переваги емпіризму і раціоналізму, підкреслює необхідність такої раціональності, яка б функціонувала в органічній єдності з чуттєвим пізнанням. На думку Дідро, по-справжньому адекватно трактувати природу може лише мислитель, який органічно поєднує «раціональну» філософію з «експериментальною».

Значний пласт творчої спадщини Дідро присвячений критиці релігії. Аналізуючи особливості релігійної віри, філософ робить висновок, що вона не веде людину до справжніх істин, а підпорядковує її свідомість дикунським забобонам. Релігійну віру Дідро порівнює з тугою пов'язкою на очах, яка робить людей сліпими, не здатними правильно визначити життєвий шлях до щастя, і тоді вони потрапляють до рук священників, які спрямовують їх на тернисту стежину страждань. Філософ-просвітитель обґрунтовує необхідність усунення впливу церкви на суспільство і уряд, секуляризації більшої частини церковного майна, знищення інституту чернецтва та контролю духовенства над освітою. Дідро був переконаний, що через два-три століття релігія як соціальний інститут зникне сама собою. Єдиним провідником людини в царину щасливої Долі, зазначає філософ, має залишитись її розум.

За монастирськими стінами, писав Дідро у своєму знаменитому творі «Монахія», панують морок, лицемірство, лукавство, знущання над особистістю, переслідування і помста. Про свободу, яку обіцяли церковники, тут не може бути й мови. Свобода знаходиться за межами монастиря, а значить — за межами релігії; вона досягається зміною обставин, а не лише через супротив їм. Цей висновок логічно витікає з поведінки і сумнівів героїні твору (відповідно — з міркувань самого Дідро), однак більш-менш однозначно він не був сформульований. Дідро був сином свого часу, а історичний час більш радикальних висновків ще не настав.

Цікаві спостереження і висновки щодо свободи, моралі і людських взаємовідносин робить Дідро і в невеликій за обсягом філософській повісті «Племінник Рамо». Побудована у формі диспу-

ту «філософа» з «племінником», який веде свавільний спосіб життя, повість викриває моральну роздвоєність життєвого простору й характеру людей, обумовлених обставинами, які склались.

Безпринципний «племінник» відстоює думку про те, що його моральні вади обумовлені «самою природою» і, якщо вона (природа) є єдиною підвалиною людського життя, виховання нічого не може змінити: «вигони природу в двері — вона влетить у вікно». За таким висновком Дідро попадає в ним же підготовлену пастку, видиратись з якої він намагається апелюючи все до того ж таки до просвітницького виховання, яке, за його думкою, спроможне «переробити природу в кращий бік». Як бачимо, знову ж таки, до висновків щодо необхідності зміни обставин (природи) думка Дідро не досягає. Філософ залишається просвітителем, який намагається змінити ситуацію своєю «чесною свідомістю».

Після завершення головної роботи над «Енциклопедією» Д. Дідро на запрошення Катерини II відвідав Росію. Цариця доручила філософу підготовку проекту соціально-економічних реформ, схвалила проект, щедро винагородила автора і... «схвалила проект під сукно» разом з пропозицією Д. Дідро про перевидання в Росії «Енциклопедії». Інакше, мабуть, і бути не могло. Філософ запропонував сміливий план реформування Росії в конституційну монархію з парламентом, що обирається народом; висунув ідеї скасування кріпацтва, урівнювання всіх соціальних станів у правах, вільного функціонування приватної власності. До таких реформ Росія, як відомо, ще не була готова.

У галузі соціальної філософії Д. Дідро відомий як теоретик, який обстоював вирішальну роль середовища у формуванні людини та особистості. На його думку, вдосконалення соціальних умов є підґрунтям формування духовного світу особистості, ціннісних орієнтацій, моралі. Такі самі думки поділяли й такі філософи, як Гельвецій та Гольбах. Вчення Д. Дідро про формування особистості шляхом реформування середовища мало на меті не тільки педагогічні (виховні), а й далекоглядні соціально-політичні наміри. Воно стало засадовим для обґрунтування вимог ліквідації «порочних та протиприродних» феодальних порядків, слугувало впровадженню в життя ідей рівності, гуманізму, справедливості.

Д. Дідро заперечував теологічну концепцію божественного походження держави та влади, всіма можливими засобами обстоював теорію суспільного договору. Політичний ідеал філософа —

конституційна монархія. Згодом, щоправда, Д. Дідро із симпатією описує республіканську форму правління, аналізує її переваги та вади стосовно держав з великими територіями, регіональними відмінностями, різноманітним (за етнічним складом) населенням.

Додаткова література:

Длугач Т.Б. Дідро. — М., 1975.

Луппол И.К. Дени Дідро. Очерки жизни и мировоззрения. — М., 1960.

«Як би там не було.., моя основна мета полягає в тому, щоб пізнати суспільну людину»

Вольтер



Вольтер (Франсуа Марі Аруе) (1694–1778)

Французьке Просвітництво — це ціла плеяда видатних імен та талановитих праць, конструктивних ідей та оригінальних реформаторських проєктів. Мислителі цього періоду в принципі були однодумцями. Вони, так би мовити, «тягнулися» один до одного, хоча й не завжди поділяли погляди «партнерів», підтримували між собою товариські стосунки. Якби метою дослідження було виявлення «душі» Просвітництва, ми говорили б передусім про Вольтера. Як зазначає В.Кузнецов, «історична роль Вольтера визначається насамперед тим, що він виявився фундатором, «патріархом» і впродовж більш ніж 60 років своєї творчої діяльності залишався найактивнішим та найвпливовішим представником французького Просвітництва» (*Кузнецов В.Н. Философское творчество Вольтера и современность // Вольтер. Философские сочинения. — М., 1989. — С.5).*

Вольтер народився в сім'ї паризького нотаріуса, навчався в ієзуїтській колегії Людовіка Великого в Парижі, виявив неабиякі здібності, серед яких вирізнялась гострота розуму, відчуття

ситуації і точне слово, яке супроводжувало його впродовж життя. У 12-річному віці за сприянням аббата де Шатонефа Вольтер ввійшов у коло паризьких вільнодумців. Під впливом їх критичного сприйняття дійсності формувалися його проникливий розум, загальне світобачення, вільнодумство. За критику, спрямовану на герцога Філіппа Орлеанського, після закінчення колегіуму Вольтер був ув'язнений в Бастилію. Далі — більше: сварка з кавалером де Роганом і ... знову Бастилія. Потім — висилка з Парижа, поїздка до Англії, знайомство з англійською філософією і ньютонівським природознавством, перші філософські, історичні і літературні трактати.

Повернувшись до Парижа, Вольтер публікує «Філософські листи», які принесли йому визнання і ... викликали різке неприйняття офіційними колами: за рішенням парламенту цей твір було спалено як такий, який «суперечить релігії, добрим нравам і повазі до влади».

Останнє, між тим, філософа не зупинило. Він пише «Метафізичний трактат», «Основи філософії Ньютона», співробітничав з енциклопедистами, публікує свою знамениту «Філософію історії».

Загалом Вольтер прожив яскраве й драматичне життя. Історик і публіцист, поет і філософ, пристрасний і запеклий борець проти релігійного містицизму, він увійшов в історію як вождь Просвітництва, «король вільнодумців», «оракул нових філософів». Драматургічна творчість відкрила Вольтеру шлях до «вищого світу», що приймав представника «третього світу» лише умовно, як людину талановиту, але нижчу. Волелюбна ж натура поета та філософа прагнула до рівності та справедливості. Колюча відповідь на адресу одного з аристократів призвела до арешту поета й двотижневого ув'язнення у Бастилії, вигнання з Франції та вимушеного проживання до кінця своїх днів спочатку в Англії, згодом — у Німеччині та на кордоні Швейцарії і Франції. За кілька місяців до своєї смерті Вольтер переїхав до Парижа.

Філософська спадщина Вольтера є величезною. Практично все, що вийшло з-під пера мислителя, — драматургічні твори, вірші, памфлети тощо, — можна розглядати як твори філософського спрямування та значення. Головними філософськими творами Вольтера є «Філософські листи», «Основи філософії Ньютона», «Філософський словник», «Кандід».

Філософія Вольтера сповнена протиріч: нищівна критика католицизму збігається з визнанням буття Бога та регулятив-

ної функції релігії; поряд із в'їдливими есе проти абсолютизму — визнання необхідності «освіченого монарха», ідеалом якого для Вольтера був... Петро I; неприховане звеличання англійської революції, яка практично й однозначно інфікувала «революціоністські симпатії» збудженої французької молоді, поєднувалося з теоретично виваженим обґрунтуванням переваг соціальних реформ, мирного реформування суспільства «згори», врівноваженого «просвітницького правління».



Вольтер

Перебуваючи під сильним впливом ньютонівської механіки, природу Вольтер розглядав як своєрідний годинниковий механізм, де всі форми органічної й неорганічної матерії рухаються завдяки зовнішній силі, що надала світові перший механічний поштовх. Зрозуміло, що це є справою Бога, який, на думку Вольтера, є єдиним розумним світовим первнем, що діє ... за законами класичної механіки.

На противагу релігійно-містичному вченню, існування Бога Вольтер намагається довести раціоналістичним чином. За його думкою, релігія має практичну користь: ідея «Бога» врегулює міжлюдські стосунки, вона потрібна як своєрідна «узда» для трудового люду, як гарантія суспільного порядку. Християнство Вольтер витлумачував як вчення, яке оберігає інститут приватної власності і моральні підвалини європейської цивілізації XVIII століття.

Усе своє життя Вольтер був ... монархістом. Філософ критикував феодальні порядки, на противагу яким обґрунтовував ідею просвітницької конституційної монархії як найбільш привабливої форми державного устрою. Він відкидав не лише комуністичні ідеали Мельє, але й поміркований еголітаризм Руссо з його обґрунтуваннями переваг народовладдя. Нерівність Вольтер вважав одвічним законом природи.

І все ж таки вільнодумство брало у Вольтера гору. Як писав про нього О. Пушкін, «якщо першість чого-небудь варта, то згадайте, що Вольтер пішов новим шляхом — і вніс світильник філософії у темні архіви історії». Своєю творчістю Вольтер підго-

тував «філософський фундамент» Просвітництва, поглибив спектр філософського осягнення дійсності, ввів у нього нові проблеми, а головне — повернув філософію до реального людського життя, історії та культури як її (філософії) головної тематики.

Філософію Вольтер визначав як любов до мудрості. Предметне поле філософії є неосяжним. На думку Вольтера, сюди увіходить усе те, що привертає до себе увагу людини. Мислитель розглядав фізичну теорію Ньютона та роль релігії в суспільстві, питання охорони здоров'я та соціально-політичні відносини, особливості розвитку художньої культури та природу людини, проблеми моралі тощо. Здавалося б, розмаїття проблематики «розмиває» цілісність філософського бачення дійсності Вольтером. Проте це не так. За фасадом множинності сюжетів чітко простежуємо головну лінію його роздумів — розкриття таємниці людського буття в історії, вивчення культури народів як єдиного природного підґрунтя досягнення рівності та справедливості в організованому суспільстві.

Людину Вольтер розглядав як істоту суспільну, що живе в оточенні подібних до себе суспільних істот. У своїх діях людина виходить з практичних потреб. За природою всі люди є рівними й володіють природним правом реалізації свободи. Для впорядкування та узгодження дій люди «мовчки» передають державі всезагальні керівні функції. Держава, у свою чергу, зобов'язана забезпечити «природні права» людей, найважливішими з яких є свобода, рівність перед законом і неподільна власність на продукти своєї праці.

Вольтер обстоював ідеал «освіченого абсолютизму», що досягається завдяки міцному союзу філософів та володарів. Першим, на його думку, належить законодавча влада, другим — виконавча; філософи просвітлюють голови володарів істинними принципами суспільного устрою, володарі реалізують ці принципи, втілюючи їх у нових законах та повсякденній практиці керівництва державою. Науку та культуру, освіту та філософію Вольтер розглядав як головний чинник соціально злагодженого життя володарів та підданих. При цьому філософ указував на необхідність постійного реформування суспільства, оскільки будь-який застій чи відмова володаря здійснити ту чи іншу прогресивну реформу загрожують революційним вибухом народних мас.

Геніальною є думка Вольтера про культурну єдність людської історії. Філософ відмовляється від європоцентристської традиції, яка домінувала на той час, і розпочинає широке вивчення

історії культури та способу життя китайців, арабів, індійців, росіян та інших народів світу. На противагу ідеї провінціалізму, що домінувала в тогочасній історіографії та соціології, Вольтер розвиває ідею прогресивного розвитку людської історії на засадах її внутрішніх законів. У своїх працях «Філософія історії» та «Досвід про всезагальну історію і про нрави народів» філософ розглядав історію як послідовний розвиток від варварства до цивілізації. При цьому, важливими чинниками цього розвитку Вольтер вважав науку, трудову і творчу діяльність людини.

Альою та ометою філософської творчості Вольтера є свобода. «Король вільнодумців» називає свободу найпростішою й водночас найзаплутанішою філософською проблемою. Очищаючи її від химер, Вольтер визначає свободу як «властивість думати все, що завгодно, й діяти в усьому відповідно до власної волі». Свобода, на думку філософа, є найвагомим дарунком Бога людині. Проте, випестувавши людину у визначеннях свободи, Бог, по суті, втрачає свою владу над нею. Понад те, людина, вважав Вольтер, ніколи «не могла отримати від Бога почуття своєї волі, якби такої у неї не було». Отже, свобода є феноменом виключно людським. Вона постає як властивість виявляти свою волю та діяти. «Сам Бог, — робить висновок Вольтер, — може бути вільним лише у цьому розумінні. Він побажав і він зробив це, як вважав за потрібне».

Додаткова література:

Акімова А. Вольтер. — М., 1970.

Державин К.Н. Вольтер. — М., 1946.

Кузнецов В.Н. Вольтер и философия французского Просвещения XVIII века. — М., 1965.

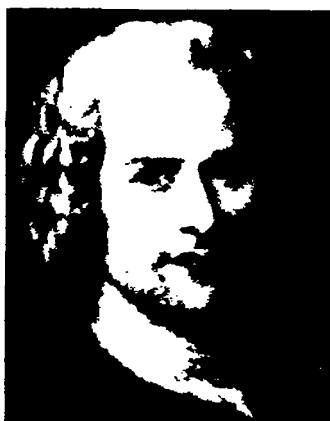
Кузнецов В.Н. Франсуа Мари Вольтер. — М., 1978.

Сиволан И.И. Социальные идеи Вольтера. — М., 1978.

*«...Ви загинули, якщо здатні забути, що
плоди земні належать всім, а земля — ні
кому»*

Ж.-Ж. Руссо

(Руссо. О причинах неравенства. — С.-Пб., 1907. — С.68)



Жан-Жак Руссо
(1712–1778)

Не менш цікавою і впливовою постаттю періоду «вільнодумства» був співвітчизник Вольтера, філософ і письменник, син ремісника, гугенотські предки якого емігрували з Франції до Швейцарії, Жан-Жак Руссо.

Майбутній філософ-романтик народився в Женеві в сім'ї бідняка, який поєднував у собі дві, здавалося б, не сумісні професії — годинникового майстра і вчителя танців. Його мати померла, коли він був ще дитиною. Батько (а ще більше — рідна тітка) дали Жан-Жаку ортодоксально кальвіністське виховання. У дванадцять років юнак залишив школу й пішов на «навчання ремеслам». Тодішнє ремісничє навчання було нестерпним. Юнак тікає з майстерні й, не маючи засобів до існування, звертається до церкви. Декілька років Руссо був правовірним католиком; бродяжив; служив у прислугах знатних дам, які виявляли до нього більш ніж дружню схильність. До речі, за сприянням однієї з них Руссо став секретарем французького

посланника у Венеції. Але не спрацювався, повернувся до Парижа, де зустрівся з Терезою — прислужницею одного з паризьких готелів, прожив з нею до кінця свого життя. Розповідають, що Тереза була напрочуд некрасивою, навіть потворною, неосвіченою, неввічливою. Ніхто, навіть сам Руссо, не могли пояснити свою прив'язаність до цієї розбещеної жінки, з якою він мав п'ятеро дітей і яка наприкінці життя «стала п'яницею й бігала за конюхами». Знатні дами, з якими спілкувався Руссо, вимушені були терпіти Терезу, поряд з якою філософ почував себе надто невпевнено.

Перший успіх Руссо отримав за негативну відповідь щодо ролі науки і мистецтва в прогресі людської історії. У трактаті на цю тему він стверджував, що наука, писемність, мистецтво є найлютішими ворогами моралі, що вони є джерелом рабства, створюють і відтворюють бідність. Щоб бути моральним, тобто людяним, вважав Руссо, від всього потрібно відмовитись. Усе, що відрізняє «вчену» людину від «невченої», є зло, вважав філософ.

Здавалося б, така позиція повинна була викликати осуд, між тим, час був такий, що обґрунтування Руссо офіційним академічним колам сподобались; філософ отримав першу премію, високо підняв голову, продав годинник (зазначивши, що йому «більше не потрібно знати час») і розпочав здійснення способу життя за принципами, витлумаченими в трактаті.

Власне, означені ідеї були продумані і викладені Руссо раніше, в його філософському трактаті «Роздуми про моральність» (1754): людина за своїм походженням є доброю, суспільство ж робить її злою істотою; виною всьому слугує цивілізація, яку потрібно обмежувати, вважав Руссо. Вольтер подібне сприйняти не міг. Він відповів Руссо різко й саркастично. Аж ніяк не дивно, що симпатии наприкінці життя пересварились одне з одним.

І все ж, Руссо був гуманістом. Про гуманістичну спрямованість філософських пошуків Ж.-Ж. Руссо свідчать його думки, висловлені в одному з листів знаменитого художньо-філософського твору «Юлія, або Нова Елоїза». «Нехай люди займають положення згідно зі своєю гідністю, а союз сердець нехай буде за вибором, — ось такий він, дійсний суспільний порядок... Обов'язок кожної людини — протидіяти насильству, сприяти порядку».

Кожним своїм твором — «Міркування про походження та причини нерівності», «Про суспільний договір, або Принципи

політичного права», «Еміль, або Про виховання» — філософ переконує читача в обтяжливості та злочинній ролі насильства, ратує за гуманне ставлення до людини та народу, підносить цінність суспільної організації, в якій дістали б можливість виявитися всі людські свободи.

Головна проблема соціальної філософії Ж.-Ж. Руссо полягає у розкритті джерел та чинників суспільного насильства, обставин втрати людиною природно притаманної їй свободи, пошуку шляхів повернення свободи, організації на її засадах оптимального порядку.

Філософ ґрунтовно описує «природний» стан життя людей, як рівних і вільних істот, здатних до самовдосконалення. Постійне прагнення людей до поліпшення умов та засобів існування призвело до суперництва, відмежування індивідів один від одного за критеріями власності, до руйнації рівності та зародження рабства та злиденності. Неминучим наслідком обробітку землі, підкреслював Руссо, був її розподіл. У цьому, на його думку, й укорінена головна причина майнової нерівності. Весь перебіг подальшого економічного розвитку поглиблював її. Цивілізація прогресувала одночасно із зростанням насильства та гноблення. «Залізо та хліб, — робить висновок мислитель, — ось що цивілізувало людей і загубило рід людський».

Майнова нерівність (ширше — приватна власність) зумовлена внутрішньою природою людей, їхнім суперництвом, протилежністю інтересів, прихованим бажанням виграти за рахунок інших. Отже, виникнення нерівності є закономірним явищем суспільного життя. Запобігти цьому неможливо. Водночас, міркував далі філософ, природний розум підказує людині оптимальні форми співіснування «в нерівності», засоби подолання останньої в організованому, впорядкованому суспільстві.

Ж.-Ж. Руссо пропонує варіант законодавчої регуляції розміру особистого багатства, зрівняння приватної власності. Як і Арістотель, Ж.-Ж. Руссо постає як прибічник «усереднення» власності, як пропагандист середньої (та дрібної) власності аж до того єдиного підґрунтя, з якого врешті-решт розпочинають свій автономний розвиток рівність та свобода.

Функцію регулювання розмірів власності, на думку Ж.-Ж. Руссо, перебирає на себе держава. При цьому філософ бачив у державі не тільки інституцію «об'єднання знедолених для свого захисту», а й засіб панування багатих над бідними. Суспільство та закони, за його висловом, «наклали нові кайдани на слабого й надали нові сили багатому, необоротно знищили природну сво-

боду, назавжди встановили закон власності та нерівності, перетворили підступну узурпацію на непорушне право й заради користі кількох честолюбців прирікли відтоді людський рід на працю, рабство та злидні». Перетворення держави на деспотію Ж.-Ж. Руссо називав третім, завершальним етапом розвитку нерівності.

Якими ж шляхами (та засобами) пропонує Руссо порушити природний плин зростання суспільної нерівності, досягнення нової організації життя? Як уже зазначалося, перший з них — це законодавче регулювання розмірів приватної власності. Другий — це шлях, пов'язаний з «перебудовою» держави «суспільного договору». Третій, на думку філософа, полягає у вихованні громадян.

Суспільний договір, вважав Ж.-Ж. Руссо, має ґрунтуватися на трьох взаємопов'язаних принципах: 1) суверен — це народ; 2) суверенітет народу не підлягає відчуженню та поділу; 3) законодавча влада належить народу й лише йому. Ідея народного суверенітету, обґрунтована Ж.-Ж. Руссо, підносить автора в статус найпрогресивніших і найвільнолюбніших мислителів того часу, виявляє в ньому глибокого демократа та гуманіста.

Ідеалом державного устрою для Ж.-Ж. Руссо була республіка. Уряд у ній виконує лише виконавчі функції. Він зобов'язаний дотримуватися законів і охороняти свободи під контролем народу. Як суверен, народ має право відсторонити будь-якого й відхилити будь-що. Засобом здійснення цього є народні збори, колективна воля громадян. Держава, отже, повинна слугувати не упривілейованим станам, а цілому суспільству. «Народ, підпорядкований законам», вважав мислитель, є водночас і «автором цих законів». «Суверенітет народу» є гарантом «держави розуму», суспільної рівності та свободи.

Для підготовки громадян до життя в «державі розуму», зазначав Ж.-Ж. Руссо, потрібна розгалужена система виховання, побудована на засадах «наслідування природі», врахування вікових особливостей дитини, на продуктивній праці та вияві самодіяльних можливостей, фізичному, моральному та інтелектуальному розвитку вихованців тощо.

Свою теорію виховання Руссо викладає в романі «Еміль» (1762 р.). Виховання, вважав філософ, повинне виходити не із зовнішніх (закладених цивілізацією), а виключно з внутрішніх потреб людини. До них відносяться, насамперед, почуття любові і жалісливості, із яких виростає совість. «Есть в глубине души врожденное начало справедливости и добродетели, в силу

которых вопреки нашим собственным правилам мы признаем свои поступки и поступки другого или хорошими, или дурными. Именно это начало я называю совестью» (Избранные педагогические сочинения. Т.1. — М., 1981. — С. 344). Дітей потрібно виховувати, вважаючи Руссо, лише виходячи з їх індивідуальних і вікових особливостей. Головне у вихованні — становлення чуттєвої культури особистості. Цей аспект проблеми виховання і людських взаємовідносин Руссо викладає в Романі «Юлія, або Нова Елоїза» (1761 р.). Роман приніс Руссо всезагальне визнання і звання почесного громадянина Женеви.



*«Довіра прекрасних душ»
(сравюра до роману «Юлія,
або Нова Елоїза»)*

Педагогічна концепція Ж.-Ж. Руссо — концепція вільного виховання — справила значний вплив як на теорію, так і на практику виховної роботи. Її відлуння помітне у педагогічних поглядах І. Песталоцці, Л. Толстого, Г. Спенсера, Дж. Дьюї та інших видатних мислителів.

Життєвий шлях Ж.-Ж. Руссо є надзвичайно суперечливим. Хронічний нестаток грошей для існування примушував філософа постійно працювати, а своєрідний характер прямолінійного вільнодумця — змінювати місце мешкання, контактне середовище, ставлення до колег з «філософського корпусу». Він підтримував тісні товариські стосунки з «енциклопедистами», особливо з Д. Дідро, поважав Вольтера, спілкувався з Д. Юмом, критикував Ж. Д'Аламбера та інших просвітників,

а згодом навіть вбачав у Д. Дідро та П. Гольбахові своїх найзлостивіших таємних переслідувачів.

«Філософське середовище» Франції у цей період, між тим, було надзвичайно представницьким і впливовим. Крім зазначених мислителів, тут жили й працювали такі відомі теоретики, як монах-бенедиктинець, скарбник монастиря Монтрей-Белле Леже Марі Дешан (1716–1774), абат і філософ Мореллі (дати народження та смерті не збереглися), вихователь онука Людовіка XV — герцога Пармського — Етьєн Бонно де Кондільяк (1715–1780), ціла плеяда видатних «енциклопедистів» та «матеріалістів».

Л. Дешан, зокрема, обґрунтував ідею «ідеального устрою моральності» як системи соціальної рівності та всезагального добробуту; Мореллі розробив проект досягнення «комуністичного суспільства» на засадах скасування приватної власності та всезагальної праці громадян; Е. Кондільяк висловив припущення про існуючий тісний взаємозв'язок «характеру народу» з можливими соціальними реформами, темпами впровадження їх у соціальну практику. Загальнофілософське обґрунтування Просвітництву забезпечили французькі філософи-матеріалісти Ламетр, Дідро, Гельвецій та Гольбах. Вважається, що саме їхні теоретичні розвідки підготували текст «Декларації прав людини і громадянина», забезпечили ідеологію Великої Французької революції 1789–1794 років.

Додаткова література:

Бернман Н.Е. Жан-Жак Руссо. — М., 1976.

Цуґач Т.Б. Подвиг здравого смысла. — М., 1995.

Манфред А.З. Три портрета епохи Великой Французской революции: Ж.-Ж. Руссо, Г. Р. де Мирабо, М. Робеспьер. — М., 1976

«Страждання народів можна завжди пояснити недосконалістю їх законів, і, відповідно, їх незнанням певних моральних істин»

Гельвецій



Клод Анрі Гельвецій
(1715–1771)

Видатний французький філософ-матеріаліст, один з прямих ідеологів французької буржуазії народився в Парижі в сім'ї придворного лікаря. Після закінчення ієзуїтського коледжу і самостійної роботи в м. Кан, Гольбах отримує посаду генерального відкупника, яка дала йому змогу стати досить забезпеченою і впливовою людиною і одночасно безпосередньо ознайомитися з усіма суперечностями тогочасного суспільства, змусила замислитися над перспективами соціально-політичних змін, що наближались. Саме на цій основі філософ знайомиться і зближується з такими мислителями, як Монтеск'є і Вольтер, під впливом яких (особливо Вольтера) береться за перо й дарує світові свої перші твори: «Про любов до знання», «Про задоволення», «Про невігластво і лінь розуму», «Про ремесла» тощо.

Висока урядова посада Гельвеція аж ніяк не приваблювала. Його тягнуло в науку і філософію. Філософ входить в гурток мислителів, які об'єдналися навколо Дідро і Гольбаха, вільно-

думствує, пише книгу «Про розум», спрямовану проти феодальних порядків, релігії і католицької церкви. Зрозуміло, в ті часи з боку духовенства книга викликала ненависть до автора. Вона була спалена й заборонена властями.

Філософ, між тим, прямує своїм шляхом далі. Він видає книгу «Про людину, її розумові здібності та її виховання», де розгортає ті ж самі думки, але вже більш послідовно і доказово. Протистояння мислителя з духовною і світською владою поглиблюється.

Суть цього протистояння визначають три взаємопов'язані напрями філософських роздумів Гельвеція:

- по-перше, заперечення положення про безсмертя душі й обгрунтування висновку про залежність психічного життя людини від її природної організації;
- по-друге, утвердження чуттєвого пізнання як основи й вихідної підвалини будь-якого пізнання взагалі. («Все, що недоступне чуттям, — стверджує філософ, — недосяжне і для розуму»);
- по-третє, обгрунтування ідеї залежності людини від умов соціального середовища, вирішальної ролі середовища у розвитку психічних, моральних і ін. характеристик людини. Гельвецій твердив, що суспільне середовище, у свою чергу, створюється існуючим законодавством. «Закони роблять все», — заявляє він. А законодавство визначається пануючими в суспільстві ідеями. Гельвецій поділяє ідеї на корисні, шкідливі і байдужі. Люди діють згідно з корисними, вигідними їм ідеями. Сокровенна причина суспільного розвитку, вважав філософ, укорінена в інтересі та себелюбстві. Звідси він робить висновок, що створення справедливого суспільного устрою можливе лише за умови вірно зрозумілого себелюбства, поєднання індивідуального інтересу з суспільним. Капіталістичне суспільство, що утверджується, створює умови для такого поєднання: відносини між «робітником» і «роботодавцем» Гельвецій трактував як цілком моральні, як відносини «взаємних послуг», «взаємного користування» праці і капіталу. На цій основі філософ створює теорію корисності, спрямовану, з одного боку, на розвінчування релігійних та етичних ідей, що виправдовували феодальні відносини, з другого — на обгрунтування відносин, що склалися в процесі первинного накопичення капіталу.

Приватну власність Гельвецій вважав неподільним, священним правом людини. Принцип майнової рівності він вважав не лише нездійсненим, але й шкідливим, загрозливим як для суспільства, так і для людини. Люди можуть бути рівними в своїх інтелектуальних і моральних здібностях. Саме тому, вони мають бути рівними перед законом і не більше. У всіх же інших вимірах Гельвецій обстоював індивідуалізм і розумне прагнення людини до щастя, яке може бути досягнене в суспільстві, очолюваному «освіченим монархом».

Філософські погляди Гельвеція розгортались в загальному річищі ідей Просвітництва. Природу він розумів як сукупність матеріальних тіл, що створюються шляхом об'єднання-роз'єднання атомів; природі притаманні просторово-часові характеристики, а також рух і причинність.

Духовний світ людини, за Гельвецієм, підпорядкований законові інтересу. Люди за своєю природою — егоїсти. Але в їх особистих інтересах — рахуватися з суспільними інтересами, дотримуватись принципу розумного егоїзму, діяти в інтересах держави, народу.

Люди не народжуються ні злими, ні добрими. Такими їх роблять соціальне середовище і виховання. На жаль, міркував філософ, релігійне виховання суперечить природі людини, а тому й спотворює її. Гельвецій розвінчував святість служителів культу, показував їх безпринципність, моральну розбещеність.

Моральні недоліки мають свою причину порочне законодавство. Кінцевим висновком такого пояснення людського суспільства було положення: «думки правлять світом». Вимога змінити середовище означала лише вимогу замінити феодальні порядки буржуазними. Ідеалом Гельвеція був благоденствующий буржуа з його принципом особистої користі; цей буржуа не від того, щоб сприяти суспільному благу, але не на шкоду собі, своїм особистим інтересам. Гельвецій обстоював принцип приватної власності, він був лише проти занадто різкої майнової нерівності.

Критика Гельвецієм політичного устрою і законодавства феодального суспільства мала прогресивний для того часу характер. Головний твір Гельвеція — «Про розум» (1758) — належить до числа блискучих, талановитих творів філософської і атеїстичної думки XVIII ст. Це був, за словами Дідро, «здоровенний удар дрюком по пересудах усіх родів». Як вже зазначалось, реакція засудила книгу на спалення за порушення «основ християнської віри».

Додаткова література:

Воронцын И. Клод Анри Гельвеций. — М.-Л., 1926.

Момджян Х.Г. Философия Гельвеция. -- М., 1955.

Длугач Т.Б. Подвиг здравого смысла. — М., 1995.

*«Всесвіт — це багате єднання всього су-
щого, повсюди являє нам тільки мате-
рію і рух»*

Гольбах

(Избранные произведения. Т.1. — М., 1963. — С. 66)



Поль Анрі Гольбах
(1723–1789)

Знаменитий французький філософ народився в містечку Едесхайм (Німеччина) в досить багатій сім'ї, яка мала змогу дати дитині пристойну освіту. Навчання хімії у Лейденському університеті повернуло світогляд юнака в бік матеріалізму та атеїзму. Переїхавши до Парижа, Гольбах відкриває власний філософсько-культурологічний салон, що вже через короткий час стає місцем запальних дискусій філософів-енциклопедистів. Він знайомиться з Дідро, іншими відомими філософами та природодослідниками, бере активну участь у підготовці «Енциклопедії». Для цього видання Гольбах написав 375 статей.

Головна праця філософа — «Система природи» (її ще називають «Біблією матеріалізму») — є узагальненим викладом ідей епохи Просвітництва. Матерія і рух, простір і час, необхідність і випадковість, причина і наслідок — ці фундаментальні категорії матеріалізму отримали у Гольбаха потужне наукове і філософське обґрунтування.

Гольбах підходить до осмислення проблеми матерії та духу як центральної філософської проблеми Нового часу і виділяє два протилежні напрямки — натуралістичний та спіритуалістичний. Він також конкретизує та обґрунтовує вчення про субстанцію, наголошуючи, що субстанцією може бути лише матерія — вічна, безкінечна і самопричинна.

У Гольбаха ми знаходимо одне з перших визначень матерії: матерія — це те, що, діючи на наші органи чуття, викликає відчуття. Гольбах також наголошує на єдності матерії і руху. Рух є способом існування матерії, який не зводиться до простого механічного переміщення, а включає також фізико-хімічні та біологічні зміни, що виявляються в народженні, зростанні, розквіті, старінні та вмиранні живих істот. Гольбах розрізняє зовнішній рух, що чуттєво сприймається як певна зміна у просторі та часі, і внутрішній, прихований рух, залежний від притаманної тілам енергії, тобто від їх сутності, від комбінації, дії та протидії невидимих молекул матерії, з яких складаються тіла. Цей «молекулярний» рух він розглядає як процес, що відбувається постійно і неперервно і викликає якісні перетворення в тілах. Гольбах підкреслює, що в тілах діють внутрішні сили дії та протидії, які як єдність протилежностей стимулюють процес руху, тобто він близько підійшов до розуміння руху як саморуху. У відносному спокої тіл Гольбах вбачає результат взаємного рівноваження протилежно спрямованих сил. Він намагається навіть в статичних взаємодіях виявити прояв внутрішньої активності матерії.

Завдяки органічній єдності матерії і руху Всесвіт, на думку Гольбаха, постає як неосяжний, безмежний та неперервний ланцюг причин та наслідків. Причина, з його точки зору, це тіло чи істота природи, що спонукає до руху інше тіло чи здійснює в ньому якісні зміни, а наслідок — це самі зміни, що здійснюються яким-небудь тілом в іншому за допомогою руху.

Основою закономірностей природи Гольбах вважає детермінізм, зведений ним до причинно-наслідкових взаємозв'язків. Універсальну природну причинність він розумів як процес взаємодії між причиною та наслідком, відмежовуючись від однобічного її трактування, яке визнавало активність лише за причиною. Проте і сам Гольбах не уникав однобічності в розумінні природи. На його думку, в природі всі зміни, всі дії підкоряються лише необхідності, випадковість же виключається. У природі діє вічний, неминучий, необхідний порядок або неминучий зв'язок причин дії з похідними від них діями.

Людина теж, будучи частиною природи, підкоряється цим універсальним необхідним закономірностям. Усі її вчинки підпорядковані фатальності, ніщо в ній, як і в природі в цілому, не є випадковим. Людина вважає себе вільною, оскільки не помічає істинного мотиву, який спонукає її до дії. Щоб бути щасливою, людина має пізнати свою природу і діяти відповідно до неї. Незнання ж своєї природи і природи світу веде до рабства та нещастя.

Праця «Система природи» починається грізкою констатацією, що людина нещасна. Рабство, деспотизм у суспільному житті, всі конфлікти та вади, соціальне зло є продуктом неосвіченості, незнання людиною своєї природи. Завдання цієї праці Гольбах визначає як відкриття єдиного правильного шляху до щастя.

Щоб бути щасливою, людина має повернутися до природи, якої вона зреклася через своє невігластво. Отже, щоб досягти щастя, слід адекватно пізнати природу світу і природу людини. У світі ж немає нічого, окрім матерії, способом існування якої є рух. Універсальним же законом матеріального руху, на думку Гольбаха, є закон інерції. Усе в природі, в тому числі й людина, підкоряється цьому закону. У людському житті цей закон проявляється в тому, що кожна людина прагне самозбереження, відстоює своє буття і намагається продовжити його у безкінечність і вічність. Далі Гольбах робить висновок, що кожна людина відповідно до своєї природи намагається задовольнити свої власні особистісні інтереси, саме в цьому проявляється самозбереження. Немає інших двигунів, інших мотивів діяльності, окрім власних інтересів. Зробіть так, щоб людина вбачала в суспільному інтересі свій особистісний інтерес, і тоді лише божевільні будуть аморальними, вважає філософ. Отже, наголошує Гольбах, єдиним можливим шляхом до щастя є пізнання природи та створення відповідного законодавства, яке б враховувало природу людини, її прагнення до самозбереження як прояв універсального закону інерції та ґрунтувалося на органічній єдності й узгодженні особистісних та суспільних інтересів. Це єдиний шлях утвердження в суспільстві принципів Розуму і Справедливості.

Різкій критиці піддає філософ деспотичні форми правління. Його ідеал -- просвітницька монархія. І хоча Гольбах не заперечує можливість революційного повалення деспотії, справедливий державний устрій має ґрунтуватись на суспільному договорі, у відповідності з яким кожен громадянин зобов'язується служити

ти загальному благу, отримуючи від суспільства допомогу і захист.

Відомі також атеїстичні погляди великого філософа. За його думкою, релігію створили страх, обман і невігластво. Церковники — це рибалки, писав філософ, які будь-якими засобами каламутять воду, щоб розставити свої сіті й ловити рибу в каламутній воді. Бога немає, вважав філософ. Уявлення про Бога складається шляхом поєднання елементів, що принципово виключають одне одного. Пізнання природи автоматично приведе до відмови від ідеї Бога, до знищення релігії, ліквідації привілеїв священнослужителів.

Додаткова література:

Кочарян М.Т. Поль Гольбах. — М., 1978.



Григорій Сковорода
(1722-1794)

Видатний український мандрівний філософ-гуманіст, просвітник і поет Григорій Савич Сковорода народився в с. Чорнухи Лубенського полку (тепер Чорнухинського району) Полтавської області в сім'ї малоземельного селянина-козака. Він виростав, виховувався і мужнів серед мальовничої природи, працелюбного люду і глибокої народної культури, до якої з дитинства тягнувся як до єдиного джерела творчої наснаги, моралі і високої людяності. Батьки Григорія дотримувались народних традицій козацького роду і в такому ж стилі намагались виховувати дітей. Спочатку Григорій навчався у дяка, потім — у Чорнухинській церковнопарафіяльній школі. Він зарекомендував себе не лише здібним, але й надзвичайно допитливим учнем. Юнака приваблювали література, математика, природничі науки, логіка, риторика та поезика. Він тягнувся до знань і цілком закономірно виявився у складі студентів Києво-Могилянської академії.

Музика, риторика, філософія, природничі науки і математика — ось головні пріоритети, яких дотримувався талановитий

і жвавий студент єдиного вищого навчального закладу Наддніпрянської України і разом з тим — одного з найбільш престижних на той час вищих закладів освіти Російської імперії. Він блискуче знав давньогрецьку і давньоримську філософію і літературу — Геракліта, Платона, Арістотеля, Епікура, Сенеку, володів декількома європейськими мовами, поділяв вчення Коперніка про множинність світів, відстоював гуманістичні цінності. З часом Сковорода став помітною постаттю серед студентського загалу і аж ніяк не випадково виявився в числі обраних до придворного хору царіці Єлизавети Петрівни. У Петербурзі юнак знайомиться з художніми шедеврами столиці, науковими здобутками вчених Російської академії наук, поглиблено вивчає філософію, теологію, історію релігії й по завершенні навчання в академії приймає запрошення російського посла Вишневського супроводжувати його під час поїздки по Європі.

Три роки промайнули як один день. Сковорода знайомиться з європейською культурою, знову ж таки, вивчає філософію і богослов'я, пише свої перші віршовані і філософські твори. Повернувшись до України, Григорій Сковорода приймає запрошення до викладацької посади Переяславської семінарії, де відразу проявив себе педагогом-новатором, вільнодумцем. Останнє в країні, що сповідувала абсолютизм, не лише не віталось, але й переслідувалось. Молодий педагог виявився на вулиці. Не маючи ні домівки, ні сім'ї, ні близьких друзів, Сковорода деякий час працює домашнім вчителем, викладачем поетики в Харківському колегіумі. Він любить педагогічну працю, дітей, просвітництво і науки і разом з тим не може змиритись з формальними порядками, які домінували в тогочасних закладах освіти. З часом Сковорода кидає викладацьку працю і обирає для себе шлях подорожнього.

Він стає мандрівним філософом, народним учителем і співцем. У сірій свитині, з мішком за плечима, з книжкою в руках — таким його бачили в Полтаві, Києві, під Москвою, в Харкові, на Курщині, Орловщині, у Воронежі, в Приазов'ї та інших місцях імперії. Таким він і ввійшов в історію.

Саме в цей період мандрівний мислитель створює свої основні філософські і поетичні твори — «Начальная дверь ко християнскому добронравію» (1766), «Диалог о древнем мире» (1772), «Разговор дружеский о душевном мире» (1773), «Алфавит или букварь мира» (1775), «Брань архангела Михаила с сатаной» (1783) та ін.

Оригінальність філософії Г. Сковорода виявляється у його вченні про «дві натури» та «три світи».

«Перша натура» — це видимий світ, який є похідним (вторинним) від «невидимої натури», тобто від Бога. Бога Г. Сковорода «розчинює» в природі — у всьому живому і неживому. Цей свосвідний пантеїзм дозволяє філософу з'єднати дві натури в єдине ціле і разом з тим визначити їх субординацію по відношенню одна до одної.

Мислитель поділяв усю дійсність на три світи — «макрокосм» (природний світ реальних, видимих речей і явищ; він є тінню невидимої натури — Бога); мікрокосм — внутрішній світ людини; символічний світ — світ Біблії — посередник між макро- і мікрокосмом. Справжня людина, вважає Г.Сковорода, народжується тоді, коли досягає невидимість, коли стає духовною істотою, коли вона пов'язана із своїм внутрішнім світом, еством якого є Бог. За своєю сутністю людина, підкреслював філософ, є тотожною Богу, і пізнаючи своє ество, вона пізнає Бога. Служіння Богові, любов до нього є одночасно служінням і любов'ю до людини.

Найважливішою з усіх наук Г. Сковорода вважає науку про людину та її щастя. Філософ був міцно зв'язаний з життям свого народу, відбивав у своїй творчості інтереси широких народних мас, виявляв глибокий і постійний інтерес до корінних соціальних проблем своєї епохи. Роздуми Г. Сковорода мають релігійно-філософський характер. Вони спираються на головні християнсько-світоглядні категорії: любов, віру, щастя, смерть та ін. Філософ шукає відповідь на питання, ким є людина, який зміст її життя, які основні грані людської діяльності. Філософ шанував людину праці й через всі свої твори проніс ідею праці як найвищої моральної чесноти людини. Справжнє щастя, підкреслював він, полягає не в багатстві або плотській насолоді, не в марній славі або честолюбстві, а в розумному задоволенні матеріальних і духовних потреб, у душевному спокої, в корисній праці, в гармонійному поєднанні того, що задовольняє внутрішні духовні вимоги людини, і того, що служить інтересам загалу.

Г. Сковорода обстоював ідеї соціальної рівності («нерівної рівності») як рівності людей за природою; виступав проти станової нерівності; критикував феодальні порядки; паразитизм, неучтво, брутальність та лицемірство тих, хто живе за рахунок праці інших.

Г. Сковорода закликав почати філософське освоєння світу з простого: пізнати віру та любов у всій їхній повноті, бо це

іє пізнання людини. Поділяючи світ на істинне та тлінне, Г. Сковорода віддає перевагу Вічності, Богу. Він вважає, що розуміння віри та любові складається у повсякденній необхідності цих понять. Людина без віри може піднятися до найвищих вершин. Але прозрівши, здобувши віру, вона опиняється перед усвідомленням їх мізерності. Людина не може існувати у світі поза єдністю віри і любові.

Але є й інший аспект проблеми. Любов та віра дають змогу людині вийти за межі свого тлінного звичайного «Я». «Крізь любов та віру людина пізнає себе», — твердить Сковорода. «Пізнай себе», як відомо, не вперше з'являється у філософії. Пріоритет у цьому плані, звичайно ж, належить Сократу. Новим у Сковороди є те, що він вказує на необхідність пізнання природи людини у таких її виявах, як віра, надія і любов. Антиподами любові та віри у Сковороди є поняття суму, туги, нудьги, страху. Вони роблять душу людини приреченою на розслаблення, позбавляють її здоров'я. Тому Сковорода наполягає на тому, що за порукою здоров'я людини є її радість, кураж.

Таким чином, Сковорода намагається сконструювати життєвий простір людини не тільки за допомогою раціонально визначених філософських понять, а й за допомогою того, з чим повсякденно має справу людина і що одночасно має для неї вирішальне значення.

На ґрунті об'єднання любові та віри у пізнанні людиною самої себе складається категорія «щастя». Щастя міститься в нас самих, осягаючи себе, ми знаходимо духовний мир, спокій. Щастя легко досягається, якщо людина йшла шляхом любові та віри. Його досягнення залежить тільки від самої людини, її серця. Усі люди створені для щастя, але не всі отримують його, вважає мислитель. Ті, хто задовольнився багатством, почестями, владою та іншими зовнішніми атрибутами земного існування, роблять величезну помилку. Вони отримують не щастя, а його привид, який у кінцевому рахунку перетворюється на прах. Г. Сковорода своїм власним життям підтверджує, що заклик «Пізнай себе» — це не тільки вираження необхідності пізнання людської екзистенції, а й вказівка основного шляху цього пізнання. Сковорода вказує, що здібності дає людині Бог, що царство Боже всередині людини. Прислухаючись до цього внутрішнього голосу, людина має обрати собі заняття не тільки не шкідливе для суспільства, а й таке, яке приносить їй внутрішнє задоволення і душевний спокій. Усі заняття добрі лише тоді, коли виконуються у відповідності з внутрішньою схильністю.

Таким чином, філософ наполягає на тому, що життя людини має бути радісним, і зробити його таким може тільки вона сама. Г. Сковорода мислить щастя досяжним для всіх. Щастя є простим і за змістом, і за формою. На підставі такого розуміння щастя Г. Сковорода проповідував простоту життя, бідність, але це не був аскетизм, а так би мовити розумна достатність, вдовolenня, яке випливає із спілкування людини з природою.

Людина як мікрокосм містить у собі два начала — тлінне і нетлінне, які поєднуються: у тлінному відображається нетлінне. Над тлінним стоїть Дух. До нього й зводив Сковорода сутність життя. Плоть не має істинного значення для людини. Залишаючись тільки плоттю, не намагаючись вийти за її межі, людина губить свою схожість до образу та подібності Бога і в кінцевому підсумку перетворюється в прах. Філософ вважає, що наше зовнішнє тіло саме по собі не працює, воно перебуває у рабстві нашої думки. Плоть іде слідом за всіма рухами мислі. Мисль, думка — це головна точка, тому її Сковорода часто називає серцем. Доки плоть та кров будуть панувати над серцем, доки людина не визнає їхньої злиденності, шлях до істини закритий і вважає Сковорода.

За життя мислителя жодна з його праць не була надрукована. Твори Г. Сковороди передавались усно, розповсюджувались у рукописах. Їх читали, ними захоплювались, вони обговорювались у інтелігентських колах і в селянських родинах. Творчість Г. Сковороди мала значний вплив на формування цілої плеяди українських і російських мислителів, серед яких були І. Котляревський і Г. Квітка-Основ'яненко, П. Гулак-Артемовський і О. Потебня, Л. Толстой і М. Горький, Є. Гребінка та ін. Захоплювався Сковородою й Т.Г. Шевченко. Пригадуючи дитячі роки, у вірші «Козачковському О.А.» він, зокрема, писав:

«...і зроблю
Маленьку книжечку. Хрестами
І візерунками з квітками
Кругом листочки обведу.
Та й списую Сковороду...»

Додаткова література:

Головаха І., Стожний І. Філософ-гуманіст Г.С. Сковорода. — К., 1972.

Попов П.М. Григорій Сковорода. — К., 1969 .

«Гегель геніально вгадав у зміні, взаємозалежності всіх понять, у тотожності їх протилежностей, у переході одного поняття в друге, у вічній зміні, русі понять саме таке відношення речей, природи... Саме вгадав, не більше»

Ленін

Розділ 5

ДУХ АБСОЛЮТУ

*Берклі. Юм. Кант. Фіхте. Шеллінг.
Гегель. Шопенгауер. Фейєрбах.*

Соціально-політична та духовна атмосфера Німеччини напередодні Великої Французької революції характеризувалася, з одного боку, симпатіями та співчуттям нових соціальних верств до просвітницьких, антифеодальних ідеалів та принципів, а з іншого — страхом перед революцією, схильністю економічно й політично відсталої німецької буржуазії до компромісу з феодальною реакцією. Вважають, що німецьке Просвітництво справило значно менший вплив і мало значно менший суспільний (громадянський) авторитет, ніж французьке, мало обмежений характер і більшою мірою заглиблювалося в теорію тієї чи іншої проблеми, ніж розв'язувало практичні питання. Так воно, очевидно, й було. Як було й інше — яскраві діячі науки та культури, філософії та мистецтва, дійсні, а не «кабінетні» просвітники, які скрупульозною, копіткою роботою готували ґрунт для нового теоретичного злету людського духу, що виявився у феномені німецької класичної філософії.

Вільнодумство ніколи не полишало талановиту німецьку націю. Слушним є і протилежне: генетично притаманний німцям «організаційний дух» ніколи не давав волелюбству достатньо широкого простору, обмежував творчу свободу, чим фактично й спонукав її вияв через заглиблення в теорію, а не через яскравість та образність популярного слова.

Фундатор німецької класичної філософії І. Кант, а за ним і вся нова німецька філософська школа формували свій духовно-філософський світ в атмосфері авторитету Вільгельма Лейбніца та його соціального вчення про «встановлену наперед гармонію», примирення з дійсністю та виправдання пасивності. «Нова філософія» визрівала, захоплюючись Християном Вольфом — знаменитим «вчителем Німеччини», вигнаним у 24 години з Галле «під загрозою повішання». Вона благоговіла перед сміливістю пієтиста Готфріда Арнольда та його учня Йоганна Конрада Діппеля, який проголосив братський союз людей всіх релігій на ґрунті загальної «природної моралі»; з повагою вчитувалася в твори, спрямовані проти середньовічної фантастики, літера-

тора Готшеда, в сентиментальні вірші Клопштока; вслуховувалася в музику Йоганна Себастьяна Баха та Георга Фрідріха Генделя; полемізувала з такими видатними теоретиками, як Йоганн Йоахим Вінкельман, Готхольд Ефраїм Лессінг, Йоганн Готфрід Гердер, Йоганн Вольфганг Гете та Фрідріх Шіллер.

Водночас, формуючи свої засади, німецька класична філософія переосмислювала філософські вчення, що знаходилися за межами традиційно просвітницької ідеології. Вона зверталася до античності та середньовічних філософських концепцій, мислителів доби Відродження та Реформації, французьких та англійських матеріалістів XVII–XVIII сторіч, до таких самобутніх критиків, здавалося б, усіма визнаного матеріалістичного напрямку, як Дж. Берклі та Д.Юм.

Родоначальником німецької класичної філософії справедливо вважається кенігсберзький філософ Іммануїл Кант.



Джордж Берклі
(1684 — 1753)

«Найлютіший ворог матеріалізму», англо-ірландський філософ Джордж Берклі народився в Ірландії в англійській дворянській родині, навчався в університеті в Дубліні, працював вчителем теології, подорожував по Франції та Італії, виконував місіонерські функції в Північній Америці та обов'язки єпископа в Ірландії. Таким у головних рисах є життєвий шлях Дж. Берклі. Як зазначають дослідники, це була мужня і вольова людина, яка володіла широкими науковими знаннями, особливо з фізики (оптики), математики, фізіології та філософії, сміливо йшла у світ з новими висновками й узагальненнями, відстоювала незалежну думку, не зважаючи на авторитети попередників.

Світогляд філософа і релігійного діяча формувался під впливом філософських ідей англійського емпіризму (Дж. Локк), картезіанця Н. Мальбранша, скептика П. Бейля. Кожного з цих відомих філософів Дж. Берклі «продовжив» через заперечення й формування власного погляду, який увійшов в історію філософії як «радикальний номіналізм», «радикальний сенсуалізм»,

«радикальний суб'єктивізм», «іматеріалізм» та «спіритуалізм».

Творчий шлях мислителя визначали такі праці, як «Філософські нотатки», «Спроба нової теорії зору», «Теорія зору, або здорової мови», «Трактат про принципи людського знання», «Три розмови між Гіласом та Філонусом», «Про рух», «Про безконечні величини», «Аполітик», «Алсіфрон», «Сейрис», «Запитальник».

Що ж заперечував і що обстоював Дж. Берклі? Філософ заперечував існування будь-якого абстрактного, а особливо існування в світі тіл, сил та причинних зв'язків і, разом з тим, обстоював їх існування лише в мисленні: колір, вважає він, існує тільки тоді, коли його бачиш, а якщо це так, то відповідно й рух, форма чи величина існують тільки тоді, коли їх сприймають. Поза нашим сприйняттям тієї чи іншої речі, вважає філософ, про її існування ми можемо тільки здогадуватись. Звідси він робить висновок про «буття як сприйняття». Усе, що знаходиться за межами сприйняття, є предметом метафізики, і не більше.

Щоб зрозуміти поворот думки великого філософа, потрібно повернутись до Локка. Той, як відомо, заперечував пізнання субстанції, оскільки вона «не є предметом досвіду». Дж. Берклі пішов далі: оскільки ми не сприймаємо субстанції, міркував він, то вона не існує! «Субстанція», тобто «матерія» є не чим іншим, як породженою розумом фікцією, а те, що називається «тілами», є лише сукупностями чуттєвих якостей. І якщо з тіл усунути якості, міркував він далі, то нічого не залишиться. Висновок наближався неймовірно швидко: а) зовнішній світ складається виключно з якостей, що сприймаються; б) усі властивості є суб'єктивними. Світ складається тільки зі сприйнятів. Поза сприйняттями нічого в ньому не існує.

Роздуми Дж. Берклі про природу та процес її пізнання, релігію та загальні питання розвитку науки, психологію пізнавального процесу та етику були підпорядковані практично одній меті — спростуванню матеріалістичного вчення й водночас обґрунтуванню самодійовості єдиного духовного первня, який створює і закони природи, і закони відрізнення більш реальних людей від менш реальних.

«Матерія», міркував Дж. Берклі, є знеособлений витвір хворобливого розуму. Це питання має умовний характер. Про наявність матерії можна говорити, лише доки її сприймають: «бути — це означає сприйматися», стверджував далі філософ. І не більше.

Поняття матерії він розглядав у зв'язку з цим як абстракцію, як засіб, який використовуємо тоді, коли людина не може осягнути дійсні причини всього суцього. Поняття матерії нічого не означає. Воно не має змісту, конкретного вияву й тому більше заважає пізнанню, створює химери, ніж сприяє наближенню до істини. Філософ пропонує вилучити «матерію» із системи пізнання. «Матерія, — писав він, — коли вона буде вигнана з природи, забирає із собою стільки скептичних і безбожних побудов, таку неймовірну кількість суперечок і заплутаних питань, які були більмом на очах теологів та філософів; матерія спонукала стільки безплідної праці, що якби навіть ті обґрунтування, які ми висунули проти неї, були визнані не досить вагомими... то все ж, я впевнений, що всі друзі істини, миру та релігії мають підстави бажати, щоб ці обґрунтування були достатніми». На місце «матерії» Дж. Берклі пропонує поставити «всюдисущий» вічний дух, який пізнає й обіймає всі речі й показує їх нам так, як він сам вирішив і як передбачають закони природи.

Чи є в цих міркуваннях певний раціональний зміст, чи ми маємо погодитися з їх оцінкою як ідеалістичної «нісенітниця» та «плутанини», про що, зокрема, писав В.І. Ленін, відстоюючи матеріалістичне вчення Маркса. Гадасмо, що слід мати на увазі як перше, так і друге. На наш погляд, В.І. Ленін засуджував Дж. Берклі більшою мірою з політично класових, а не філософсько-наукових міркувань. Адже ідею як «матерії», так і «духовного первня» ні обґрунтувати, ні заперечити (спростувати) засобами строгої науки ще не вдалося. Ленінська критика Дж. Берклі — це критика «ідеаліста» «матеріалістом». Вона має право на існування такою самою мірою, як і зауваження Дж. Берклі щодо матерії.

Що ж до раціонального змісту беркліанства, зауважимо: Дж. Берклі чи не одним із перших теоретиків Нового часу перебрав на себе відповідальність за теоретичне спростування істинності та евристичності матеріалізму; він *започаткував критику матеріалізму з філософсько-наукових, а не релігійно-філософських (теологічних) позицій*. Дж. Берклі чітко вказав на хиткість головних засад матеріалізму, чим фактично сприяв поглибленню цього вчення в розробках теоретиків пізнішого періоду.

Те ж саме можна сказати й про заперечення Дж. Берклі головних принципів природничо-наукового знання, зокрема, вищої математики та фізики. Саме з критичної подачі Дж. Берклі математики зайнялися уточненням низки вихідних понять теорії диференційного числення, підсиленням «економії математич-

ного мислення», тобто розробкою тих фундаментальних проблем, на які до Дж. Берклі ніхто не звертав уваги.

Дж. Берклі поставив питання про співвідношення об'єктивного та суб'єктивного у відчуттях, про об'єктивність причинності та різновиди існування, про психологічну складову процесу пізнання, про таїнство будови «протяжного континууму» з «непротяжних елементів» (І. Нарський). До цього слід додати: Дж. Берклі зробив перший крок у напрямку до «абсолютної ідеї», конструктивний пізнавальний зміст якої виявиться згодом у філософії Гегеля. Він започаткував відродження (й очищення від релігійно-схоластичних нашарувань) великого платонівського вчення про «світ ідей» як кінцеву причину всього сущого, тлумачення цієї причини вже не лише як Бога (в теологічному розумінні), а як особливої «духовної» субстанції, що не залежить ні від чого.

Саме за її допомогою Дж. Берклі й прагнув пояснити світ, метод його осягнення, моральні якості людей та засади спілкування їх у суспільстві. Соціальне у Дж. Берклі постало як наслідок «духовного». Власне кажучи, саме це і дає підстави розглядати його як одного з філософів — творців «позапросвітницьких» передумов формування нової моделі соціального. Другим був Д. Юм.

Додаткова література:

Выховский Б.Э. Беркли. — М., 1970.

«Необхідність є щось таке, що існує в розумі, а не в об'єктах»

Давид Юм



Давид Юм
(1711–1776)

«Найвеличніший філософ і друг усього людства», як називає Давида Юма П.Гольбах, народився в Едінбурзі (Шотландія) в сім'ї небагатого дворянина-юриста. Сім'я готувала Д. Юма до юридичної кар'єри. Однак свавільна натура хлопця не приймала будь-якої іншої діяльності, крім філософії та літератури. За підтримкою батьків, він розпочав навчання з цих предметів у Едінбурзькому університеті. Смерть батька змусила хлопця покинути навчання й зайнятись комерцією. Ця спроба завершилась повним провалом: філософія і комерція, очевидно, є процесами не сумісними. Д. Юм переїхав до Франції й три роки навчався у Ля-Флеш, де в свій час здобував освіту знаменитий Р. Декарт.

Першою пробою пера виявився відомий, але незрозумілий для читацької публіки тих часів «Трактат про людську природу» («A treatise of human nature»). Д. Юм повертається до Англії, де обіймає скромну посаду бібліотекаря при Асоціації юристів. Ця посада прибутку не приносила, однак її перевага полягала

в іншому: вона давала змогу користуватись багатим книжковим фондом. Д. Юм повною мірою скористався цією перевагою, у результаті чого з'явилася схвально сприйнята громадськістю восьмитомна «Історія Англії». Згодом книга була перевидана французькою. Тираж розійшовся досить швидко. Д. Юм став людиною не лише забезпеченою і багатою, але й досить відомою. Він повертається до Единбургу, перетворює свій дім у своєрідний філософсько-літературний салон, має намір зберегти цю філософську ауру до кінця життя. Доля, між тим, розпорядилась інакше: після закінчення війни між Англією і Францією у 1763 р. Д. Юм був запрошений на посаду секретаря британського посольства у Версалі й декілька років виконував дипломатичні обов'язки. Це був тріумфальний період життя Юма. Інтелектуальні кола Франції полонили ідеї автора «Історії Англії». Вольтер і Гельвецій бачили в ньому свого однодумця і співника; наукова громадськість захоплювалась критичним висловлювання Юма щодо релігійного фанатизму; філософ розпочав переписку з Гельвецієм і Монтеск'є; приятельські стосунки складаються в нього з Руссо. Юм мав намір залишитись у Франції назавжди, однак за порадою Адама Сміта повертається в рідне місто й формує навколо себе когорту талановитих філософів, літераторів і знавців мистецтв. Учасники гуртка Юма, до якого входили професор моральної філософії Адам Фергюсон, економіст Адам Сміт, анатом Олександр Монро, хірург Уільям Каллен, хімік Джозеф Блек та ін., створили унікальну інтелектуальну ауру, що склала славу Шотландії тих років.

Серед творів Д. Юма вирізняються «Моральні та політичні нариси (есе)», есе «Про самогубство», «Про безсмертя душі», «Епікуреєць», «Стоїк», «Платонік», «Скептик», нариси з економічної та морально-політичної проблематики.

Продовжуючи роздуми Дж. Берклі про існування лише вражень (вражень-відчуттів та вражень-рефлексій), Д. Юм підхопив і сумніви свого попередника щодо субстанційних підвалин буття, пішов у цьому напрямку ще далі. Якщо Дж. Берклі заперечував позавідчуттєве буття лише однієї — матеріальної — субстанції, то Д. Юм піддав сумніву також існування (наявність) субстанції духовної. Питання про те, чи існує об'єктивна реальність чи ні — Юм вважає нерозв'язаним. Філософ твердить, що ми не тільки не знаємо, якими є речі самі по собі, але навіть не знаємо, чи існують вони. Незаперечним, за переконанням філософа, є лише існування вражень. Про існування ж (чи не існування) поза цими враженнями тілесної чи духовної субстанції

нічого певного сказати не можна, немає підстав ні для позитивних, ні для негативних висновків. У ту чи іншу субстанцію людина може лише вірити. Д. Юм, отже, поділяє світ на субстанційний (що досягається вірою) та реальний (що досягається відчуттями), здійснює спробу подолання зазначеного подвосня засобами «причинності», падає в провалля агностицизму, поглиблене згодом І. Кантом.

Філософ критикує релігію, на противагу якій виставляє досить незрозумілу «надприродну першопричину», як зумовлену обставинами суспільного існування своєрідну звичку повсякденної свідомості людини вірити в ту чи іншу константу буття, керуватися цією вірою у своїй практично-побутовій діяльності.

На цих «гносеологічних» підставах Д. Юм вибудовує своє оригінальне бачення природи соціального, ґрунтує етичні та історичні погляди. Насамперед філософ заперечує обґрунтований Т. Гоббсом та іншими просвітниками доісторичний, «природний стан» людського існування. «Природний стан», вважає Д. Юм, — це філософська фікція. «Досупільного буття» людей не було й бути не могло. «Суспільний інстинкт» завжди пронизував людське існування. «Суспільність» є вихідною домінантою буття людей. Звідси ж, згідно з Д. Юмом, розпочинає свій відлік історія.

Політичний устрій, всю соціальну організацію Д. Юм «виводить» з початкової форми соціальності — із сім'ї. На його думку, природно-суспільний інстинкт підводить людей до потреби суспільного співжиття, до якої приєднується ще одна потреба — природний потяг представників різної статі одне до одного. Потяг формує союз, спільні турботи, зміцнює зв'язки, формує прагнення до захисту спільної дитини. Нові спільні турботи зміцнюють і розширюють суспільність, підносять авторитет батьків, формують систему організації спільності, засоби керівництва. Згодом у людей виникають звичка жити в суспільстві, розуміння тих переваг, які надає їм ця звичка. Авторитет батьків, згідно з Д. Юмом, історично еволюціонує в авторитет державного керівництва, а вихідна звичка жити в суспільстві — в державність та державу, як орган всезагального порядку та справедливості.

Держава в соціально-політичній концепції Д. Юма постає як історичне продовження людського суспільного інстинкту. Уряд у державі (за аналогією авторитету батьків) набуває монархічних (а не республіканських) рис. До головних обов'язків уряду Д. Юм відносить піклування про дотримання законів — недотор-

канність приватної власності, передачу її від однієї особи до іншої виключно на засадах взаємної згоди, чітке й суворе дотримання кожною людиною своїх зобов'язань, обов'язків тощо. Що ж до людей, як громадян держави, то Д.Юм висловлює думку, що вони звикають до певного суспільного порядку, до уряду, до законів, мають підпорядковувати їм свою волю, шанувати державне керівництво та державу незалежно від того, яким є їх походження. Д. Юм був переконаним прибічником приватної власності та монархічної форми організації держави. Він відмовляв народowi у праві на повалення монарха, заперечував революційні засоби суспільних перетворень, обстоював ідею реформаторського перуху прогресу за умов соціальної злагоди суспільства та громадянського миру. Саме з цих позицій і розпочав свої соціально-філософські роздуми І.Кант, заклик якого «до вічного миру» неявно містив у собі ідею необхідності «коритися існуючій владі, хоч би яке джерело походження вона мала».

Як бачимо, соціально-філософські погляди Д. Юма не збігалися з популярними в ті часи поглядами французьких просвітників та матеріалістів. Якщо додати до цього своєрідне бачення Д. Юмом статусу та ролі релігії в суспільному житті, то можна стверджувати, що саме це і призвело до розколу спочатку щирих відносин, які були у нього з К. Гельвецієм та Ш. Монтеск'є, Ж.-Ж. Руссо та П. Гольбахом. Д. Юм не став «просвітником», хоча й симпатизував цьому напрямку розвитку суспільної думки, особливо на ранніх стадіях еволюції своїх філософських поглядів. Він увійшов в історію соціальної філософії як оригінальний і неповторний мислитель, який (разом з Дж. Берклі) торував шлях до нового («позапросвітницького») бачення соціального, дав поштовх соціально-філософським пошукам І. Канта.

Додаткова література:

Нарский И.С. Давид Юм. — М., 1973.

«Мене цікавлять лише дві речі: зоряне небо над головою та внутрішній моральністний закон, що міститься в нас»

Кант



Іммануїл Кант
(1724–1804)

Іммануїл Кант народився в сім'ї скромного майстра у місті Кенігсберг (нині — Калінінград). Закінчив гімназію, а потім — місцевий університет. Безпосереднім вчителем Канта був послідовник Х. Вольфа та І. Ньютона, викладач Кенігсберзького університету, де після закінчення гімназії навчався І. Кант, М. Кнутцен. Саме він ознайомив допитливого студента з основами природничо-наукового знання, виховав шанобливе ставлення до розуму та науки, сформував потребу та здатність філософського мислення.

Після закінчення філософського факультету І. Кант дев'ять років працював домашнім вчителем, згодом — магістром, приват-доцентом Кенігсберзького університету. У 1770 році — в рік народження великого Г. Гегеля — І. Кант отримує посаду професора. У 46-літньому віці Кант отримав кафедру логіки і метафізики, пізніше — посаду декана факультету. Двічі філософ обирався на посаду ректора університету.

У житті І. Канта був ще один, досить показовий для представників світової філософської еліти період — майбутній філософ

майже шість років працював помічником бібліотекаря Королівської палацової бібліотеки. Це дало І. Канту можливість доторкнутися до першоджерел світової мудрості, взяти з інтелектуальної скарбниці і те, що згодом повернулося до неї у прирощеному вигляді — як науково-філософська спадщина І. Канта. Роповідають, що пізніше І. Кант майже нічого не читав і навіть свої опубліковані праці він прочитував не до кінця! «Бібліотечного періоду» вистачило філософу на все життя як для викладання, так і для теоретичних досліджень.

І. Кант, до речі, викладав в університеті не тільки курс філософії, а й природне богослов'я, антропологію, фізичну географію, математику, фізику, логіку, метафізику та етику. Аудиторія І. Канта завжди була переповнена. Лектор вражав філософською та науковою ерудитією, знанням поезії та літератури, яскравими життєвими прикладами, шаржами, логікою переконання. Один із найвідоміших «знавців І. Канта» — Куно Фішер — стверджував, що своїми лекціями І. Кант міг довести слухачів до своєрідного екстазу, потрясіння та творчо пошукового злету. Після однієї з таких лекцій вражений слухач подарував філософу вірша, написаного з цього приводу. І. Кант зачитав його перед аудиторією, чим підніс і ще більше захопив творче поривання цього студента, яким, як виявилось, був... дев'ятнадцятирічний Й. Гердер! «Я мав щастя, — писав згодом Й. Гердер, — знати одного філософа, що був моїм вчителем. У розквіті свого життя він володів радісною бадьорістю юнака, яка, як я думаю, супроводжувала його до глибокої старості. Його відкриті, створене для мислення чоло було сповнене незворушною ясності та радості; щедротна думками мова переповнювала його уста; жарт, дотеп, гумор завжди знаходилися в його владі, і його лекція була найзахоплюючою бесідою. Так само, як досліджував він Лейбніца, Вольфа, Баумгартена, Крузіуса, Юма і стежив за законами природи Ньютона, Кеплера та фізиків, так само приймав він нещодавно опубліковані твори Руссо, його «Еміля» та «Елоїзу», як і будь-яке, що стало йому відомим, відкриття в природі, оцінював їх завжди і завжди повертався до не упередженого забобонами пізнання природи і до моральної гідності людини. Історія людини, народів і природи, природничі науки та досвід слугували йому джерелами оздоровлення викладання та розмови; він не залишався байдужим ні до чого, вартого знання; жодна інтрига, жодна секта, жодне упередження, жодне прагнення авторитету не мали для нього жодної привабливості порівняно з розгортанням і поясненням істини. Він підтримував

і присмно заохочував до самостійного мислення; деспотизм був чужим для його духу; людиною цією, ім'я якої я вимовляю з найвеличнішою вдячністю та благоговінням, є Іммануїл Кант; із задоволенням я вдивляюся в його образ, що стоїть перед мною" (Цит. за: *Фишер Куно. История новой философии.* — Т. III. — С.-Пб., 1864. — С. 62–63).

І. Кант навчав студентів філософствуванню, тобто вмінню міркувати. Передача кінцевих і готових результатів не була у нього головною складовою. Він проводив перед слухачами самодослідження, показував наукову операцію, на їхніх очах формувалася поняття, включаючи у такий спосіб у читання своєї лекції слухачів, і самим методом навчання вимагав від них уваги та зосередженості. Так само слід читати й праці І. Канта.

У 1786 році І. Канта було призначено ректором Кенігсберзького університету, а через два роки за підтримкою майже всіх членів ради університету обрано на цю посаду.

І. Кант вів розмірений спосіб життя, дотримувалася вивіреного впродовж десятиріч розпорядку. Він ніколи і нікуди не поспішав. Як свідчать, лише дві події за все життя змогли вивести І. Канта з рівноваги: читання твору Ж.-Ж. Руссо «Еміль, або Про виховання» та взяття Бастилії.

Хворобливий від народження, І. Кант ніколи не звертався до лікарів. Він покладався на самоорганізацію внутрішніх життєвих сил організму, на розум та моральну волю, яку й пестував у собі як теоретично, так і практично. І. Кант шанував дружбу та друзів, обговорював з ними свої задуми щодо майбутніх філософських праць. Як і Р. Декарт, Т. Гоббс, Б. Спіноза та Г. Лейбніц, І. Кант не був одружений, оскільки вважав, що подружнє життя відволікає від систематичних занять філософією.

Перший період творчості (в літературі його називають «докритичним») І. Кант присвятив питанням природознавства та філософії природи. У працях «Всезагальна природна історія та теорія неба» (1755 рік), «Нове висвітлення перших принципів метафізичного пізнання» (1763 рік), «Про хибні тонкощі чотирьох фігур силогізму» (1762 рік), «Марення духовидця, пояснені мареннями метафізики» філософ розмірковує над проблемами будови Всесвіту, співвідношенням розвитку та спокою в природі, класифікацією видів тваринного світу, походженням людських рас, питаннями логіки тощо. Як свідчать сучасні природодослідники, обґрунтовані І. Кантом положення та судження в цих галузях пізнання зберігають свою актуальність і сьо-

годні. Особливо це стосується проблеми будови Всесвіту та розвитку в природі.

Другий період творчості («критичний») позначений фундаментальністю головних праць І. Канта — «Критика чистого розуму» (1781 рік), «Критика практичного розуму» (1788 рік), «Критика здатності судження» (1790 рік). Якщо в «докритичний» період І. Кант перебував під значним впливом філософії Х. Вольфа, згодом — Дж. Локка і, нарешті, Д. Юма, то в «критичній» фазі свого філософствування він постає як дійсний новатор думки, як вчений, що своїм генієм долає усталені канони, підноситься над філософськими протиріччями свого часу, закладає підвалини нового типу мислення та нової філософії. Головним предметом філософських роздумів І. Канта став розум, точніше — його можливості у пізнанні, а ще точніше — архітектоніка самого пізнавального процесу.

Ф. Бекон, як відомо, говорив про неможливість пізнання надприродних речей. Дж. Локк змістив розгляд проблеми в іншу площину: не може бути пізнання надчуттєвих речей. Дж. Берклі пішов у цьому питанні ще далі: немає пізнання зовнішніх речей взагалі, є лише пізнання наших відчуттів про них (причиною ж відчуттів, згідно з Дж. Берклі, є Бог). Д. Юм спробував подолати зазначений парадокс «скепсисом»: пізнання можливе лише за умови віри людини в той чи інший (матеріальний чи духовний) метафізичний первень. І. Кант розв'язав це питання інакше. Симпатизуючи Д. Юму й водночас відмежовуючись від його скептицизму, він обґрунтував можливість пізнання завдяки існуванню досвідних форм чуттєвості та розуму, проаналізував систему функціонування пізнання, його категорійний каркас та логіку. Можливості пізнання І. Кант поширював лише на «явища» й обмежував їх «речами-у-собі». Він спробував досягти компромісу на теренах одвічної суперечки «магнатів» філософської думки і, найімовірніше, досяг цього компромісу, хоча сам, знову ж таки, потрапив у нове коло філософських протиріч.

Таку саму компромісну позицію І. Кант займав і в соціально-філософській частині своєї творчості. Захоплюючись ідеями французького Просвітництва, особливо республіканством Ж.-Ж. Руссо, І. Кант водночас поділяв поміркованість та соціальну зваженість монархізму Х. Вольфа та Д. Юма; підкреслюючи авторитетну роль науки, філософ вважав за необхідне зберегти (а де в чому й поглибити) вчення про Бога; поділяючи погляди просвітників щодо необхідності якнайшвидшого подолання наслідків феодалізму, І. Кант водночас органічно не

приймав будь-якого насильницького свавілля народу (в тому числі революційного) щодо існуючої влади, встановленого порядку, способу життя в державі. Не лише революцію, а навіть роздуми про неї, про способи повалення верховної влади, І. Кант, як і його шотландський попередник Д. Юм, вважав негідними, руйнаційними, шкідливими для держави. На цій компромісній хвилі й народилися ті глибоко конструктивні ідеї, з якими І. Кант увійшов в історію соціальної філософії. Головні з них викладені в таких творах філософа, як «Метафізика звичаїв у двох частинах» (1797), «До вічного миру» (1795) та «Ідея загальної історії у всесвітньо-громадянському плані» (1784).

Насамперед І. Канту необхідно було «розквитатися» з Просвітництвом. Цю акцію філософ здійснював за допомогою невеликої за обсягом, але глибокої за змістом статті «Відповідь на запитання: що таке Просвітництво?» Просвітництво І. Кант називав добою «виходу людини зі стану свого неповноліття», тобто з такого стану, за якого індивід ще не вишлекав у собі здатність самостійно (без керівництва та впливу з боку іншого) користуватися власним розумом. Просвітництво — це заклик до мужності користуватися власним розумом. Проте більшість людей, на думку І. Канта, цього заклику не почула. Лінощі та боязливність, одвічно злостива природа людини утримують одних у стані «неповноліття», спонукають інших до опікунства над «неповнолітніми». Це стримує історичний прогрес, попирає священні права людини та людства. Право користуватися власним розумом наштовхується на низку обмежень. Просвітництво ці обмеження не тільки не зняло, а й поглибило, і, отже, свого головного завдання не розв'язало. «Якщо поставити запитання, чи живемо ми тепер у просвітницький час, — писав І. Кант, — то відповідь буде: ні, але ми живемо в час Просвітництва» (*Кант І. Ответ на вопрос: что такое просвещение? / Сочинения: В 6-ти т. — М., 1965. — Т. 6. — С. 33*). Якщо це так, розмірковує далі філософ, то головною проблемою подальшого прогресу є проблема поглиблення «індивідуальної свободи розуму», яка, в свою чергу, не повинна обмежувати іншу «індивідуальну свободу» в реалізації особистих можливостей. Функцію узгодження «індивідуальних свобод» перебирають на себе держава та уряд, які піклуються про загальний порядок. Люди повинні дослухатися до вимог держави, дотримуватися їх у своїх вчинках та діяльності. «Розміркуйте скільки завгодно і про що завгодно, лише підкоряйтеся, — повчав І. Кант, — слід коритися існуючій владі, хоч би яке походження вона мала» (Там же. — С. 29).

Як вважає І. Нарський, І. Кант почав стримувати біг «баско-го коня» Просвітництва. Проте, як на нашу думку, не зашкоджуючи прогресу, а спряжуючи йому. Революційність французького Просвітництва І. Кант «перевів» у врівноважене річище соціального реформаторства, морального вдосконалення суспільства. Саме цьому І. Кант і підпорядкував величну ідею загальної історії у всесвітньо-громадянському плані (вічний мир і правова держава) і свій славнозвісний моральний «категоричний імператив», який увійшов в інтелектуальну скарбницю людства як «золоте правило моральності». Перебіг всесвітньої історії, писав І. Кант, свідчить, що здійснюється він «згідно з планом природи, спрямованим на досконале громадянське об'єднання людського роду» (*Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане / Сочинения: В 6-ти т. — Т. 6. — С. 21*). На його думку, досягнення загального правового громадянського суспільства є справою надзвичайно складною. Справі заважають «одвічно зла природа» людини, виправити яку неможливо, та одвічний антагонізм людського прагнення до індивідуального волевиявлення та потреби спілкування з подібним до себе, тобто потреби жити в суспільстві. Проблему можна розв'язати лише звертанням до розуму, наданням йому можливостей (тобто свободи) дійти до дійсно людської організації суспільного життя. Розум, у свою чергу, також функціонує згідно із загальними законами природи. Саме тому він і вибудовує організацію, що відповідає природі людини. «Таке суспільство, в якому максимальна свобода під зовнішніми законами поєднується з непереборним поневоленням, тобто дійсно справедливий громадянський устрій, має бути найвищим завданням природи для людського роду, оскільки лише через розв'язання та виконання цього завдання природа може досягти інших своїх цілей стосовно нашого роду» (Там же. — С. 13).

Розвиваючи соціальні погляди Ш. Монтеск'є та Ж.-Ж. Руссо, І. Кант створив гармонійне вчення про правову державу, яка ґрунтується на приватній власності та підпорядкуванні всіх громадян єдиним законам. Суспільне життя в такій державі має здійснюватися згідно з такими принципами: свобода кожного члена суспільства, рівність усіх підданих, самостійність кожного громадянина. Згідно з І. Кантом, правова держава ґрунтується на поєднанні волі осіб, що становлять народ. Кожен громадянин має право голосу й повинен підкорятися лише тим законам, на впровадження яких він дав згоду. Державна влада повинна мати відповідну структуру: 1) законодавча влада;

2) виконавча влада; 3) судова влада. Найповніше цим вимогам відповідає республіканський устрій. Тут же І. Кант обґрунтовує ідею рівності всіх перед законом.

У громадянському суспільстві, підкреслював І. Кант, людина завжди постає як самоціль, і ніколи як засіб для здійснення будь-яких завдань. Рівність усіх громадян перед законом вимагає їх особливого морального ставлення одне до одного, що ґрунтується на викристалізованому в горні історії законі «чистого практичного розуму»: *«вчиняй згідно з такою максимом, яка разом з тим сама може стати загальним законом»*, або *«вчиняй так, щоб ти завжди ставився до людства і в своїй особі, і в особі будь-кого іншого так, як до мети, і ніколи не ставився до нього лише як до засобу»*. Зазначений закон І. Кант називає *«категоричним імперативом»*. «Імперативом» тому, що цей закон дає людині змогу зробити вибір. Як підкреслював І. Кант, моральним буде вважатися те, що «розум» вибирає як «добро».

Не всі теоретики та практики сфери моральної регуляції суспільних відносин однаково зрозуміли, оцінили та прийняли «категоричний імператив» І. Канта. Деякі з них звинуватили філософа у збідненні етичної теорії, інші — у звуженні сфери функціонування моралі, треті — у спрощенні системи моральної регуляції тощо. Зазначені аргументи, між тим, до Кантової теорії моралі мають лише зовнішній, дотичний стосунок. І. Кант аж ніяк не мав на меті обмежувати сферу моральної регуляції шаблонами обов'язку. Він прагнув лише одного: забезпечити необхідний порядок і належну суспільну організацію за умов індивідуальної свободи та рівності всіх громадян перед законом. І. Кант добре розумів, що загальноприйнятих змістовно визначених правил поведінки, які б однозначно оцінювалися кожним громадянином як «моральні», бути не може. «Індивідуальна свобода» принципово не приймає жодного морального авторитету. Жодного, крім свого власного! Саме тому філософ і зміщує «центр ваги» моральної регуляції у бік раціонального розуміння індивідом свого морального авторитету як такого, що реалізується «через іншого» — не менш авторитетного (адже *«всі рівні перед законом»*), ніж свій власний.

«Формальний» моральний закон виявляється не таким уже й формальним: спираючись на розум, власне розуміння «добра» та «зла», кожен громадянин має дотримуватися законів, виконувати свої обов'язки в такій орієнтації на іншого, як на самого себе, тобто, що є тим самим, на себе має на іншого. Якщо в чомусь і можна звинуватити І. Канта, то лише в недовірі до чужого.

вого досвіду особистості. Головну ж домінанту моральної регуляції суспільних відносин за умов повної індивідуальної свободи І. Кант відтворив блискуче. Нічого більш фундаментального у цій галузі соціально-філософського знання людство не досягло.

Еволюція загальної історії людства у всесвітньо-громадянському вимірі, згідно з І. Кантом, має привести до принципово нового світового порядку — до «вічного миру», що постає як ідеал суспільного життя. Філософ не приймав війну, революцію, міжнаціональні та міждержавні конфлікти. На його думку, війна — це пряме й безпосереднє порушення оцінки людини як самоцілі. «Ніякої війни бути не повинно», — підкреслював І. Кант. Досягнення ж вічного миру не є простою справою. До миру можна прийти лише через створення відповідних умов — через організацію «федерації» всіх народів планети, які зберігають в її (федерації) лоні свою свободу та політичну незалежність. Зазначена федерація, згідно з І. Кантом, не повинна бути «державою народів». Вона має утворитися як «союз народів» на засадах міждержавних домовленостей, невтручання у внутрішні справи суверенних держав, розвитку торговельних та культурних відносин тощо.

Узагальнюючи досвід міжнародного (і міждержавного) спілкування народів, ґрунтовно володіючи теорією питання, І. Кант формулює правила (статті домовленості), які є необхідними умовами досягнення вічного миру: жодна з мирних угод не може бути визнана мирною, якщо в ній неявно зберігаються підвалини для майбутньої війни; жодна з держав не повинна бути залежною від іншої держави; постійні війська мають з часом зникнути; державні борги не слід використовувати як предмет зовнішньополітичних справ; жодна з держав не має права втручатися у внутрішні справи іншої держави тощо. Ці положення філософ називає попередніми.

Стосовно ж кінцевих (сутнісних) статей угоди держав про вічний мир судження І. Канта є такими: громадянський устрій кожної держави має бути республіканським; міжнародне право повинно ґрунтуватися на федералізмі вільних держав; право всесвітнього громадянства має бути обмежене умовами загальної гостинності тощо. Далі філософ аналізує гарантії вічного миру, співвідношення моралі та політики, обґрунтовує моральні засади політики, її дійсні завдання та принципи здійснення.

Дехто із сучасників І. Канта вважав ідею «вічного миру» утопічною. Практика цю думку спростувала. Випереджаючи час, І. Кант обґрунтував реалістичний ідеал співробітництва

народів і держав, указав на засоби та шляхи його досягнення, чим, власне кажучи, задав людству гуманістичну парадигму майбутнього, визначив магістральний напрямок розвитку все-світньої історії, заклав морально-раціональні підвалини реформаційного процесу цивілізації. Як соціальний філософ, І. Кант є «зіркою першої величини». Він стоїть поряд з такими все-світньо визнаними інтелектуальними велетнями, як Конфуцій та Платон. У нього черпають нові конструктивні ідеї мислителі наступних епох. У нашій соціально-філософській літературі «феномен І. Канта» досліджували, на жаль, фрагментарно. Його дійсну велич як соціального філософа нам ще належить відкрити.

Вчення І. Канта — як загальнофілософське, так і соціальне — популяризували й захищали, критикували й заперечували, пояснювали й розвивали, іншими словами, воно зазнало на собі (й витримало!) суперечливий спектр ставлень з боку наступних теоретиків. До І. Канта приїжджали навчатися майбутні генії та епігони філософської мудрості. Під прикриттям авторитету І. Канта публікували оригінальні філософські праці. Від І. Канта розпочинають свій відлік нові філософські напрямки. Ще за життя його було визнано геніальним мислителем. Таким він і увійшов до історії філософії назавжди.

Додаткова література:

Асмус В.Ф. Иммануил Кант. — М., 1973.

Гульга Арс. Кант. — М., 1981.

Шинкарук В.И. Теория познания, логика и диалектика И. Канта. — К., 1974.

Шашкевич П.Л. Теория познания Иммануила Канта. — М., 1960.



Йоганн Готліб Фіхте

(1762–1814)

Одним із перших серед видатних учнів, послідовників та критиків І. Канта був, у буквальному розумінні «філософ від верста-та», німецький мислитель і громадсько-політичний діяч Йоганн Готліб Фіхте. Бідність, як писав про цього філософа Г. Гейне, «сиділа біля його коліски». Батько Й. Фіхте був бідним ремісником-ткачем, і тому від народження хлопцю пророкували ремісничу долю. Випадок розпорядився інакше. Здібності маленького ткача помітив господар. Він же й допоміг майбутньому видатному філософові здобути освіту.

У Кенігсберг «до Канта» юнак прийшов пішки. Студентом кантівської аудиторії він став через 30 років після Й. Гердера й записав у щоденнику: «Я був на лекції І. Канта і знаходжу, що тут мої надії не виправдалися: його викладання сонливе». І. Кант у той час стояв на порозі свого 70-річчя, був немічним і хворобливим.

Враження, що залишилися у Й. Фіхте після лекцій, між тим, не заважало молодому філософу ґрунтовно вивчати І. Канта,

популяризувати ідеї свого філософського кумира серед студентської молоді та романтично налаштованого читацького загалу. Першу «пробу пера» — «Спроба критики усілякого прозріння» Й. Фіхте, — до речі, видану анонімно, з підтекстом того, що вона нібито належить «самому І. Канту» — І. Кант загалом прийняв позитивно, зробивши публічну заяву про те, що ця праця належить Й. Фіхте. Пізніше, коли останній отримав посаду професора в Йенському університеті й почав популяризувати вчення І. Канта, власними (вдалими та невдалими) коментарями викривлюючи його сутність, І. Кант виголосив такі слова: «Боже, врятуй нас від наших друзів, а ворогів ми подужаємо самі». Й. Фіхте, як відомо, став одним із перших критиків І. Канта — «справа».

Філософська спадщина Й. Фіхте досить велика. Провідне місце у ній належить працям «Про поняття науковчення, або так звану філософію» (1794 рік), «Основи загального науковчення» (на правах рукопису для слухачів) (1794 рік), «Нариси особливостей науковчення стосовно теоретичної здатності» (1795 рік), «Основи природного права» (1796 рік), «Призначення людини» (1800 рік), «Закрита торговельна держава» (1800 рік), «Ясно, мов Сонце, повідомлення широкому загалові про дійсну сутність найновішої філософії» (1801 рік).

Особливий соціально-політичний та моральний резонанс мало виголошене у розпал війни з Францією, під час перебування військ Наполеона у Берліні (1808 рік), знамените Фіхтове «Звернення до німецької нації». І хоча патріотичний пафос цього «Звернення...» відлунював національною погордою стосовно інших народів, що, як відомо, не робить честі жодному з теоретиків, його ідеї про необхідність інтеграції нації, національний характер культури кожного народу, про значення культури у боротьбі за національну незалежність тощо мають загальноцивілізаційну значущість і повною мірою можуть розглядатися як безсумнівні надбання світової соціально-філософської думки.

Й. Фіхте відкидав Кантову «річ-у-собі» і вихідним пунктом своєї філософії оголосив абсолютне «Я», яке саме із себе творить світ з усіма його законами та формовиявами. Він «конструює світ» засобами вольового та діяльно-активного духовного первня (діяльністю думки як процесом самосвідомості), визнає Бога, свободу волі, безсмертя душі. На цих самих засадах Й. Фіхте вибудовує свою філософську теорію пізнання.

Залишаючи загальнофілософське вчення Й. Фіхте для окремого розгляду, зосередимо аналіз на його соціально-філософ-

ських поглядах. Хоч як це прикро, але саме соціально-філософська складова творчої спадщини великого німецького мислителя є найменш вивченою. Між тим, вона містить у собі ідеї, які не тільки увіходять до «філософської плоти» соціальної теорії, а й постають як важливі складові її «станового хребта», тобто виконують опорну функцію. До таких ідей, зокрема, належить положення Й. Фіхте про «діяльного соціального суб'єкта», конструктивно-творчу природу свободи, регулятивну функцію права в громадянському житті суспільства.

Ідея «діяльного суб'єкта» відома соціальній філософії здавна. Згадаймо хоча б думки про людину як самоконструюючу істоту філософів героїчної доби Відродження, філософські конструкції «мислячої історії» Р. Декарта, соціальну спрямованість висновків І. Канта з його критикою теоретичного та практичного розуму. Отже, першим у постановці цієї проблеми Й. Фіхте не був. Він лише «підняв» її з історії. Проте «підняв» так ґрунтовно, наповнив таким філософським змістом, відтворив так системно, що цілком справедливо заслуговує на звання піонера та фундатора традиції розгляду соціального як результату діяльності суб'єкта. І хоча Й. Фіхте діяльність розглядав лише в її духовній сутності, як суто духовну, але його спробу осягнення діяльної природи соціального не можна не визнати геніальною. Далі за Й. Фіхте пішов лише Г. Гегель. Проте навіть він не зміг затьмарити авторитету Й. Фіхте у цьому питанні. Переосмислюючи проблему діяльності у філософії (діяльного суб'єкта та діяльної природи соціального), сучасні теоретики звертаються передусім до Й. Фіхте, його суперечливого вчення про «Я» та «не-Я», «продуктивну уяву» та інтуїцію.

Згідно з Й. Фіхте, вся реальність є витвором духовної діяльності безособового та надособового «Я». Зазначена діяльність здійснюється завдяки «продуктивній уяві» — здатності «Я» покладати (тобто осмислювати) свою протилежність «не-Я». Перед цим актом, щоправда, було покладання «Я» самим собою, міркує філософ. Отже, «Я» творить «не-Я» не з якихось зовнішніх інстанцій, а із себе самого. Логіка творення, отже, розгортається згідно із схемою «Я покладає Я», «Я покладає не-Я», «Я обмежує не-Я». Фіхтове «Я» безконечно діє та споглядає себе в своїй дії. Це знімає будь-які обмеження діяльності. Парадигма розгортання цієї діяльності визначена лише внутрішнім світом суб'єкта та його власною активністю.

Думка Й. Фіхте, як бачимо, є глибокою й величною. Вона відтворює діяльну архітекτονіку становлення соціального.

І хоча філософу можна закинути звинувачення в абсолютизації духовного та індивідуального буття (філософська робінзонада) людини в соціумі, не можна не визнати, що в його системі в абстрактній, фантастичній формі відображена думка про субстанційну роль праці у створенні людиною зовнішнього світу та самої себе.

Нічим (крім власної духовності) не обмежена діяльність «Я», згідно з Й. Фіхте, розгортається у широкому полі свободи. Вчення філософа про свободу, її еволюцію в історії є наступним великим внеском Й. Фіхте у розвиток соціально-філософської думки. Попри абсолютизацію духовного та дещо фантастичну схему історичної еволюції свободи, за цим вченням Й. Фіхте рельєфно проглядає цілком реалістична ідея про зростання суб'єктивного чинника в історії, прогресивну роль дедалі міцнішого розуму в пошуках оптимальних форм організації соціального.

Корені Фіхтової концепції свободи сягають філософії Б. Спінози, Ж.-Ж. Руссо та І. Канта, її соціально-політичним підґрунтям були революційні рухи, зокрема Велика Французька революція, якою Й. Фіхте, поза сумнівом, захоплювався і яку він теоретично виправдовував, особливо в своїх ранніх творах. Сутність і призначення держави Й. Фіхте вбачав у вихованні громадян у душі свободи. Якщо ж держава не відповідає цьому величому призначенню, вона втрачає право на існування. Ніщо не повинно обмежувати невідчужувані права людини. Людина, у свою чергу, має добровільно слідувати вимогам закону. Свобода, згідно з Й. Фіхте, є виконанням людиною своїх громадянсько-моральних обов'язків. Вона є відлунням необхідності й розгортається («як свобода») через пізнання та усвідомлення останньої. Вчення Й. Фіхте є продовженням концепції свободи Б. Спінози. Водночас воно містить нові моменти. Це, зокрема, стосується розгляду свободи в історичному розрізі.

Є різні рівні свободи, підкреслював Й. Фіхте. Всі вони залежать від рівня розвитку суспільства. На першому рівні свобода виявляє себе естетично, тобто як мистецтво. Далі — як світова ідея, як джерело героїзму та правового порядку. Згодом свобода постає у вигляді наукової ідеї, спрямованої на реконструкцію мислення Всесвіту, та у вигляді релігії, що підпорядковує індивідуальне буття абсолютному божеству. Художник, герой, вчений та святий послідовно виявляються суб'єктами та носіями дедалі вищого рівня свободи. Дійсна ж (абсолютна) свобода належить не їм, а світові «чистого розуму». Ідея «світового розуму» у Й. Фіхте багато в чому перегукується з ідеєю «духовної субстанції»

Дж. Берклі. Незважаючи на її абсолютизацію, як і на схоластично абстрактний характер обґрунтування історичної еволюції свободи до рівня «чистої думки» (розуму), не побачити раціонального зерна у вченні Й. Фіхте про свободу неможливо. Це вчення містило глибоко раціональну думку про зростання суб'єктивно-го чинника в історії. Дещо в іншій площині — у парадигмі матеріалістичного розуміння історії — її повторить К. Маркс. Й. Фіхте, між тим, залишається піонером у постановці цієї проблеми, що й підносить його до рівня новаторів соціально-філософського мислення.

Ідея свободи, обґрунтована Й. Фіхте, не замикається, як здавалося б мало бути, на індивідуальному «Я», а узагальнюється філософом до визнання свободи всіх суб'єктів історичної драми. Останнє потребує обмеження свободи заради власної та суспільної (громадянської) злагоди. На цьому ґрунті, згідно з Й. Фіхте, виникає право, формується механізм правової регуляції суспільних відносин. Філософ відокремлював право від моралі. Якщо моральні норми, підкреслював він, є обов'язковими для всіх, то норми правові визначаються лише тими суб'єктами, між якими існує відповідна домовленість. Як і І. Кант, Й. Фіхте обґрунтовує соціальну та громадянсько-стабілізуючу роль приватної власності. Соціальна згода, за переконанням Й. Фіхте, можлива лише за умови, що кожен індивід є власником. Держава — це організація власників. Закон, що регулює відносини власності, є головним. Саме він визначає правовий статус громадянина, спрямовує його діяльність, встановлює межі розумної та доцільної поведінки. Й. Фіхте заперечував теорію поділу влади й водночас обґрунтовував необхідність введення у систему владних структур інституції «ефорів» — контрольної інстанції, яка стежить за практикою дотримання права всіма державними службами. Порушення закону карається «інтердиктом» — забороною, за якою слідує вилучення винуватця-чиновника із системи владних відносин, переведення його в статус приватної особи. Й. Фіхте був прихильником соціально організованого суспільства, концепції міцної та повноважної держави, яка об'єднує громадян загальною ідеєю, законами, певними визначеними обов'язками та свободами, забезпечує порядок, контролює усталений спосіб життя.

У проекті «Закритої торговельної (німецької) держави» філософ скрупульозно описує норми життєдіяльності громадян у найрізноманітніших сферах суспільного та індивідуального буття, обґрунтовує оцінки, за якими ті чи інші життєві вияви мають

бути визначені як громадянські або, навпаки, антигромадянські. «Закрита» у Й. Фіхте означає ніщо інше, як ізольована від інших держав світу, економічно самодостатня й така, що сама забезпечує себе, держава; «німецька» — ґрунтована на певному етнонаціональному (у Й. Фіхте — німецькому) просторі; «торговельна» — така держава, підвалиною буття якої є приватновласницькі відносини громадян.

Держава Й. Фіхте багато в чому нагадує «ідеальну» державу Платона. Громадяни в ній поділяються на три відносно самостійні верстви: добувачі матеріалу; майстри-художники, що його обробляють; купці. зусиллями яких здійснюється обмін продуктами. При цьому придатність людини до тієї чи іншої сфери діяльності, згідно з Й. Фіхте, визначає держава. Вона ж контролює споживання, встановлює ціни, володіє монополієм правом на зовнішні торговельні зв'язки, регламентує громадський порядок, виховує людей згідно із заздальгідь визначеними громадянськими нормами. Така держава, вважав філософ, перетворюється на «державу розуму». Дійсним у ній є те, що відповідає розумові, праву, законодавству. З розвитком розуму, самовідданості громадян «торговельна держава» переростає на «моральне об'єднання» людей. Зовнішні чинники регуляції суспільного життя відмирають, тобто поступаються місцем моральним регулятивам, які дедалі активніше нагадують про себе з піднесенням морального духу людини.

Жорстка регламентація, засобами якої Й. Фіхте намагається вибудувати «закриту державу», дає підстави для звинувачення філософа у симпатії до тоталітарної організації суспільного життя, недооцінці ним значення індивідуально-активного самовизначення особистості, її внутрішньої свободи, прибічником і пропагандистом якої філософ був у загальнотеоретичній частині своєї соціально-філософської доктрини. Зазначене звинувачення частково знімається осягненням історичних обставин, під впливом (і на переборення) яких був створений проект «закритої держави». Йдеться про розпорошеність німецької буржуазії, необхідність економічної та політичної консолідації нації, об'єднання народу в самостійну міцну державу. Згодом до цих чинників додадуться потреби національного визволення, відродження культури й піднесення самосвідомості громадянина. Й. Фіхте був сином свого часу та свого народу. Він гостропатріотично реагував на «злобу дня», теоретично вплітаючи її в загальну тенденцію прогресуючої свободи розуму.

Попри однозначні організаційні державобудівничі мотиви, Й. Фіхте був і залишається співцем діяльного самовияву людської свободи: «Той, хто вважає себе господарем над іншими, сам є рабом. Якщо він і не завжди є таким, то у нього все ж рабська душа, і перед першим же сильнішим, хто над ним запанує, він буде ганебно повзати. Тільки той є вільним, хто бажає все навколо себе зробити вільним» (Фіхте *И.Г.* О назначении ученого. — М., 1935. — С. 79–80, 252). Обґрунтоване теоретично, фіхтеанське звеличення діяльності, розуму та свободи, з одного боку, поєднує філософа з просвітниками та І. Кантом, а з іншого — «перекидає місток» до завершального акорду німецької класики — універсально-діалектичної філософії Г. Гегеля. Між Й. Фіхте та Г. Гегелем, щоправда, ще один гігант духу цієї філософської школи — Ф. Шеллінг, світле дихання думки якого стало кінцевим щаблем до діалектичної моделі соціального Г. Гегеля.

«Філософія є основа всього й обіймає вона все; свої побудови вона розповсюджує на всі потенції і предмети знання; тільки через неї можна досягнути Найвищого»

Шеллінг

(Шеллінг. Філософія мистецтва. — М., 1999. — С. 59)



Фрідріх Вільгельм Йозеф Шеллінг

(1775–1854)

Шеллінг народився у невеликому містечку Леонберг поблизу Штутгарта в сім'ї диякона. Під час навчання в Тьубінгенському теологічному інституті опрацьовує головні твори Платона та І. Канта, виявляє глибокий інтерес до міфології, моралі, мистецтва. У 17 років він захищає дисертацію магістра філософії, у 23 роки за протекцією Й. Гете отримує посаду професора в Йенському університеті.

Стрімкий злет молодого філософа супроводжують цілком зрілі та цікаві філософські праці. Ознайомлення з Й. Фіхте посилює їхню філософську наснаженість. Захоплення Кароліною — дружиною відомого романтика А. Шлегеля (яка згодом залишила свого першого чоловіка й стала дружиною Ф. Шеллінга) надає його філософській творчості небаченого до цього динамізму та художньо-естетичної образності. Як зазначає Ф. Енгельс, праці Ф. Шеллінга цього періоду широко відкрили двері

філософствування, від них повіяло свіжим подихом природи. Проте «філософську систему» Ф. Шеллінг так і не створив. Його більш ніж шестидесятирічна творча еволюція є суперечливою. Захопленість Й. Фіхте чергувалась у Ф. Шеллінга з його критикою. Те ж саме стосується й Б. Спінози. Думки щодо філософії природи переплітаються з роздумами про пізнання, мораль, свободу, художню творчість та естетику. Звеличення розуму та свободи межує з апеляцією до Бога як кінцевої причини, Призвідника, первня всього суцього.

Як соціальний філософ, Ф. Шеллінг нашому читачеві невідомий. Спеціальних розвідок, присвячених цій частині творчої спадщини великого німецького мислителя, в нашій літературі немає. Якщо про І. Канта та Й. Фіхте (як соціальних філософів) за критичною літературою ще можна скласти певне уявлення, то Ф. Шеллінг був і залишається для нашої соціальної філософії *persona grata*, тобто особистістю бажаною й представницькою, вченим, що користується довірою, й водночас філософом, порух думки якого нам ще належить осягнути. Ознайомлення з працями Ф. Шеллінга — «Ідеї філософії природи» (1797 рік), «Про світову душу» (1798 рік), «Перший нарис системи філософії природи» (1799 рік), «Система трансцендентального ідеалізму» (1800 рік), «Виклад моєї системи філософії» (1801 рік), «Філософські дослідження про сутність людської свободи» (1809 рік) та іншими — дає можливість не тільки констатувати факт значної уваги філософа до соціальної проблематики, а й стверджувати те, що Ф. Шеллінг розробив гармонійну та оригінальну концепцію соціально-історичного процесу (і прогресу), яка багато в чому передбачала й випереджала відповідні теоретичні побудови великого Г. Гегеля.

Власне кажучи, це й не дивно. Ф. Шеллінг і Г. Гегель були друзями, практично одночасно, хоча й на різних курсах (Г. Гегель був старшим від Ф. Шеллінга майже на п'ять років), навчалися в Тюбінгенському університеті, жили в одному інтернаті, дискутували з приводу політики, захоплювалися Великою Французькою революцією. Згодом, уже після закінчення університету, друзі видавали «Критичний філософський журнал». Статті в ньому друкували без підпису, тому обмін ідеями, поглядами, оцінками та певними висновками був для філософів звичайною справою. Пізніше, щоправда, Ф. Шеллінг висловив обурення з приводу того, що Г. Гегель викрав у нього головні філософські ідеї, зокрема, принцип тотожності мислення та буття.

Соціально-філософські роздуми «розпорошені» по сторінках практично кожного твору. Останнє створює враження відсутності у Ф. Шеллінга синтетичного бачення соціального. Між тим, це не відповідає дійсності. Філософ вибудував оригінальну концепцію соціального й, незважаючи на зміну своїх філософських симпатій, залишався вірним її головним положенням упродовж усього свого творчого життя. Сутність цієї концепції полягає в тлумаченні історичного процесу як «прозріння абсолюту» (абсолютного тотожного, тобто Бога), що втілює в соціальну дійсність свій головний задум — створення всезагального правового устрою, досягнення царства розуму, моралі та художньої гармонії як людини з природою, так і людини з людиною. Найбільш ґрунтовно й послідовно ця концепція розгорнута Ф. Шеллінгом у четвертому (головному, як писав про нього сам автор) розділі «Системи трансцендентального ідеалізму» та у «Філософських дослідженнях про сутність людської свободи».

Шеллінґіанська соціально-філософська концепція дістала назву «філософії прозріння». Підставою для цього є інтерпретація Ф. Шеллінгом історії як поля діяльності — творчого прозріння — Абсолюту. Незалежно від спрямування еволюції своїх філософських поглядів та їх предметності (натурфілософія, трансцендентальний ідеалізм, філософія тотожності, філософія свободи, філософія прозріння), історію Ф. Шеллінґ завжди розглядав як прозріння Абсолюту. При цьому поняття Абсолюту мислитель рихтував не тільки у стилі доглибинної теологічної традиції, а і з урахуванням власне філософських вчень Дж. Берклі про «єдиний духовний первень», І. Канта про «продуктивну силу уяви», Й. Фіхте про самодіяльність «абсолютного Я». «Абсолютне» у Ф. Шеллінга постало у вигляді єдності, абсолютної тотожності суб'єктивного (розуму) та об'єктивного (природи), свідомого та несвідомого, суб'єкта та об'єкта — неосяжного розумом діяльного первня. «Немовби споконвічне сонце, що сяє у царстві духів немеркнучим світлом, це вічне неусвідомлене, — писав про Абсолют філософ, — ніколи не стаючи об'єктом, проте накладає на всі вільні дії відбиток своєї тотожності, є одночасно одним і тим самим для всіх інтелігенцій, те невидиме коріння, стосовно якого всі інтелігенції — це лише потенції, вічний (первень. — *Авт.*), що опосередковує між суб'єктивним у нас, яке саме себе визначає, або споглядальним, водночас — це підґрунтя закономірності в свободі та свободи в закономірності об'єктивного» (*Шеллінґ Ф.В.Й.* Сочинения: В 2-х т. — М., 1987. — Т. 1. — С. 462).

Діяльність Абсолютного, підкреслював Ф. Шеллінг, охоплює природу, людський розум та історію. При цьому в кожній сфері діяльності Абсолютне переслідує одвічно притаманну його розумові мету. У царині історії такою метою є досягнення ідеалу всезагального правового устрою. «Історія, — розмірковував Ф. Шеллінг, — не здійснюється ні з абсолютною закономірністю, ні з абсолютною свободою, а є лише там, де з безконечними відхиленнями реалізує себе єдиний ідеал, причому так, що з ним збігаються якщо не окремі риси, то весь спосіб (життя. — *Авт.*) загалом» (Там же. — С. 452.)

Зазначений ідеал реалізується в історії єдиною колективною волею (і діяльністю) всього людського роду. Окремому індивідові, писав Ф. Шеллінг, осягнення ідеалу не до снаги. Водночас колективні зусилля складаються з індивідуальної діяльності конкретних людей. З цього випливає, що кожен індивід повинен розпочинати з того, на чому зупинився його попередник. Для того ж, щоб в історії не було перерви, люди мають активно користуватися розумом та свободою, шанувати традицію та надбання попередніх генерацій.

Історію філософ розглядав як завзяту, нічим не обмежену гру свободи й водночас як панування сліпої необхідності. У цій «грі свободи, перебіг якої є історія, панує сліпа необхідність, що об'єктивно привносить в свободу те, чого свобода сама ніколи б не змогла досягти» (Там же. — С. 451). Саме необхідність спрямовує діяльність конкретних індивідів — гру індивідуальних свобод — в єдине історичне річище. Вона ж визначає кінцеву мету їхньої діяльності. Будь-які свавільні дії неспроможні порушити величну ходу необхідності. Сама ж ця необхідність може бути осягнута лише через абсолютний синтез усіх дій. У такому синтезі, згідно з Ф. Шеллінгом, будь-які дії знаходять для себе підґрунтя саме тому, що джерело необхідності, тобто розуму та свободи, знаходиться в Абсолютному — єдиному й кінцевому первні всього сущого.

Як уже зазначалося, ідеалом історії, на думку Ф. Шеллінга, є досягнення всезагального правового устрою — побудова міжнародної інституції, своєрідної «держави держав», спроможної забезпечити гармонійні міждержавні зв'язки, міжнародну злагоду, дотримання загальних законів на всіх рівнях міжнародного спілкування. Така орієнтація, як вважав філософ, є гарантом гармонійності загальнолюдської історії й водночас гарантом безпеки окремих держав. Створенню «держави держав», писав

Ф. Шеллінг, передують дві необхідні умови: по-перше, всезагальне поширення принципів правової держави та однакової зацікавленості у збереженні устрою всіх держав; по-друге, підпорядкованість усіх держав єдиному (спільному) закону. Для регуляції міждержавних зв'язків Ф. Шеллінг пропонував заснувати загальний ареонаг народів, що має формуватися з представників усіх культурних народів. Для уникнення зіткнень між державами та народами, на думку філософа, можна застосовувати об'єднану могутність держав, силу їхнього спільного впливу.

Спрямованість всесвітньої історії до ідеалу Ф. Шеллінг розглядав у вимірах прогресу. Складність цього питання, підкреслював філософ, полягає у невизначеності критеріїв. Якщо такими критеріями будуть мораль, наука, техніка чи відповідні фази розвитку розуму, то ідею історичного прогресу довести неможливо. Історія постає як вічний колообіг дій, що постійно повторюються. Ситуація змінюється, якщо як критерій прогресу історії розглядати міру наближення тих чи інших народів до ідеалу правової організації суспільного життя. Саме в правовій організації, на думку Ф. Шеллінга, найглибше та найефективніше реалізує себе свобода. Свобода, яка не має правових гарантій, є нестійкою. Вона впадінняється певній паразитній рослині. За умов безправ'я індивід ніколи не може бути впевненим у реальності своєї свободи. «Свобода має бути гарантована порядком, так само явним та стійким, як закони природи». Рівень правової організації суспільства (як умова для реалізації свободи) і постає у зв'язку з цим як найхарактерніший критерій прогресу, робить висновок Ф. Шеллінг.

Згідно з цим критерієм філософ періодизував загальну історію на три відносно самостійні доби. У першому періоді історії господарює лише доля, тобто сліпа сила, що холодно й несвідомо руйнує все прекрасне та велике. Цю добу Ф. Шеллінг назвав «трагічною». Впродовж неї зникають великі імперії, руйнуються культури, гинуть найшляхетніші представники людського роду, повернення яких на землю залишається для людства загальною одвічною мрією. Другий період історичної драми характеризує реалізація загального задуму природи. Він розпочинається, на думку вченого, з установлення кордонів Римської імперії, інтеграції народів та держав у ті чи інші спільноти, обмеження руйнаційних тенденцій тощо. Третій період розпочинається з приходом Бога, з прозріння людини у співвідношення свободи та необхідності. Місце сліпої долі чи веління природи заступає провидіння. Настає доба реалізації Абсолюту, тобто повної та

цілковитої свободи. «Коли настане цей період, — зазначав Ф. Шеллінг, — ми сказати не можемо. Проте коли він настане, тоді прийде Бог» (Там же. — С. 466).

Місце Ф. Шеллінга в історії соціальної філософії визначити важко. Ми лише заторкнули аналіз його концепції, яка ще чекає на свого ретельного дослідника. Тому висловимо кілька попередніх зауважень. Загальна шеллінгівська ідея досягнення всезагального правового устрою із спільними представницькими керівними органами є, безперечно, ідеєю геніальною та гуманістичною. Джерела походження цієї ідеї сягають філософії І. Канта, його концепції «вічного миру» та «загальної історії». І хоча Ф. Шеллінг на І. Канта у зв'язку з цим ніде не посилається, не побачити співзвучності поглядів цих двох філософів на проблему перспективи історії просто неможливо.

Підкреслюючи генетичний зв'язок Ф. Шеллінга з І. Кантом, зазначимо, що в обґрунтуванні цієї проблеми перший не просто повторив другого, але й пішов значно далі. Узагальнивши політичний досвід XVIII — початку XIX сторіччя, Ф. Шеллінг чітко визначив головні шляхи та умови досягнення міжнародної злагоди в історії. Якщо у І. Канта «вічний мир» має дещо загальний (абстрактний) характер, то ідея «всезагального правового устрою» Ф. Шеллінга вимальовується як збагачена фіхтеанським вченням про право. Досягнення всіма державами (чи більшістю держав) статусу «правової держави», мабуть, і є, як писав Ф. Шеллінг, найефективнішим (якщо не єдином можливим) засобом гармонізації всесвітньої історії, забезпечення міцної міжнародної злагоди. Історія XX сторіччя загалом рухається у цьому напрямку. Що стосується шеллінгівської тези про формування «держави держав», то зазначимо — цієї ідеї історія не підтвердила.

Скажемо й про зв'язок Ф. Шеллінга з Г. Гегелем. Філософи жили в один час, були свідками одних і тих самих подій, мали спільних філософських кумирів, обмірковували однакові ідеї. У царині філософської науки Ф. Шеллінг рухався швидко й бадьоро. Його проникливий розум миттєво схоплював і висловлював ідею, проте... не доводив її до логічного завершення. Г. Гегель же просувався повільно й поважно. Він довго визрівав й мовчав, але коли вже говорив, то говорив настільки обґрунтовано й солідно, що будь-яку ідею, незалежно від того, коли та ким вона була висловлена раніше, вважали гегелівською. Великим у соціально-філософському плані Г. Гегель став, обмірковуючи ті ж самі сюжети, в тому ж самому напрямку, що й Ф. Шеллінг.

Там, де Г. Гегель висловлював соціальне судження, протилежне шеллінгівському, він, як правило, опускав гуманістичну планку теорії. І навпаки, там, де він ішов уже второваним шляхом, вивищував її до рівня найвеличніших філософських надбань. Отже, Ф. Шеллінг, очевидно, мав право звинуватити Г. Гегеля у «злодійстві у філософії», але водночас такого права не мав. Ф. Шеллінг постає як філософ, який забезпечує спадкоємну тяглість теоретичних надбань Просвітництва та І. Канта до нового — системного — рівня філософствування. Г. Гегель увійшов в історію соціальної філософії як його вершина: Ф. Шеллінг започаткував «будівництво системи», Г. Гегель завершив його; Ф. Шеллінг підготував увесь необхідний матеріал для створення діалектичної концепції соціального, Г. Гегель створив її. Попри те, що обидва філософи рихтували свої вчення на засадах «абсолютної ідеї», загалом їм удалося відтворити реальну архітектоніку соціального, виявити джерела соціальної динаміки, охопити таїнство соціального теоретичним розумом, відобразити його в логіці понять. Після Г. Гегеля в аналізі соціального, як і у філософії взагалі, здавалося б, робити нічого. Ця думка, між тим, виявляється хибною. Як і до Г. Гегеля, теоретики продовжують пошуки «філософського каменю» соціального, відкривають дедалі глибинніші пласти його таїнства.

Додаткова література:

Гульга А.В. Шеллінг. — М., 1982.

Лазарев В.В. Шеллінг. — М., 1976.

Лазарев В.В. Философия раннего и позднего Шеллинга. — М., 1990.



Георг Вільгельм Фрідріх Гегель (1770–1831)

Народився Гегель у Штутгарті, в сім'ї заможного урядовця (чиновника). Гімназія, теологічний інститут з курсу теології, глибока самоосвіта, в ході якої допитливий юнак опрацьовує філософські твори античних мислителів, особливо Платона, ґрунтовно студіює І. Канта, потім робота домашнім вчителем, викладачем Йенського університету, згодом професором Гейдельберзького університету — таким у головних рисах є життєвий шлях Г. Гегеля. Три роки, починаючи з 1818 року, Г. Гегель обіймав посаду професора філософії Берлінського університету.

До переїзду в Берлін філософський авторитет принесли Г. Гегелю такі праці, як «Феноменологія духу» (1807 рік), «Наука логіки» (1812–1816 роки), «Енциклопедія філософських наук» (1817 рік). Публічно виголошені слова «Пруська держава особливо побудована на розумних засадах» настільки сподобалися королю, що Г. Гегель був зведений у ранг офіційного філософа Пруського уряду. Слава філософа сягнула далеко за межі Німеччини. Берлінський період творчості Г. Гегеля позначений ще

одним фундаментальним твором — «Філософією права» (1821 рік). Після смерті автора побачили світ гегелівські «Лекції з історії філософії» (1833–1836 роки), «Філософія історії» (1837 рік), «Естетика» (1836–1838 роки). Помер Г. Гегель випадково у розквіті свого філософського генія. Азійська холера 1831 року косила всіх поспіль, не вибираючи жертв ні серед простолюду, ні серед видатних людей. Однією з них виявився великий філософ.

Життєвий і творчий шлях Г. Гегеля розгортався на тлі та в глибоко чуттєвому сприйнятті таких історичних подій, як штурм Бастилії, повалення монархії у Франції, страта Людовіка XVI і прихід до влади якобінців. Загалом Г. Гегель сприймав та оцінював ці події захоплено. Піднесено філософ оцінював також прихід до влади й політичну діяльність Наполеона. Називаючи останнього «світовим духом», особистістю, здатною «повелівати й керувати світом», Г. Гегель вважав Наполеона спадкоємцем і продовжувачем справи Великої Французької революції, пов'язував з його іменем як відродження Німеччини, так і активізацію життєвих поривань усіх європейських народів.

Філософія Г. Гегеля увінчує справу, розпочату І. Кантом і продовжену Й. Фіхте та Ф. Шеллінгом: вона постає як завершена система «абсолютного ідеалу» з діалектичним підходом практично до всіх явищ об'єктивної дійсності, пізнання та мислення. Найвеличнішим здобутком гегелівської філософії є діалектика. Розроблені Г. Гегелем принципи, закони, категорії та елементи діалектичного способу мислення є безсумнівним надбанням світової філософської культури. Те ж саме можна сказати й про більшість його суджень, висновків, обґрунтувань у таких галузях філософського знання, як онтологія, гносеологія, логіка, феноменологія, філософія права, політика, релігія, естетика тощо.

Г. Гегель створив систему «абсолютного ідеалізму» з діалектичним підходом до пояснення багатьох явищ об'єктивної дійсності, пізнання і мислення. «Абсолютна ідея», за Гегелем, є поясненням сутності Бога. Вона втілюється в Природу, суспільне життя і сферу пізнання (мислення), приходить до самопізнання, завершуючи таким чином коло свого творчого саморозвитку.

У «Науці логіки» Гегель досліджує категоріальний каркас людського мислення. Тут же він обґрунтовує принципи їх взаємозв'язку та переходу одне до одного: сходження від абстрактного до конкретного, єдність логічного та історичного, діалектичне заперечення, необхідність зв'язку і та ін. Він вибудовує логіку понять, а вслід за нею — логіку речей.

Великим є Г. Гегель і як соціальний філософ. І хоча шерех фундаментальних висновків та орієнтацій його соціальної концепції потребують радикального переосмислення відповідно до надбання сучасної світової філософської теорії та досвіду соціальної практики, не можна не визнати головного: Г. Гегель першим у світовій філософській практиці теоретично відтворив реальну архітектоніку суспільного життя, визначив фундаментальні чинники його динаміки, створив універсально-діалектичну концепцію соціального. Він першим теоретично описав суспільство як систему, що розвивається. Незважаючи на те, що цей розривок (як і саме суспільство) Г. Гегель тлумачив не інакше, як розвиток «абсолютної ідеї», йому більше, ніж будь-якому іншому мислителю, вдалося проникнути в глибини й досягнути сутність таїнства соціального, відобразити його в логіці понять. Практично жоден із соціальних філософів наступних епох не міг (і не в змозі на сьогодні!) «обійти Г. Гегеля», не висловити щодо його концепції того чи іншого судження. Г. Гегель був і залишається однією з найвеличніших вершин соціально-філософського мислення. Спробуємо зійти на цю вершину, досягнути її зміст з надбаннями світової філософії ХХ сторіччя.

Центральним та опорним поняттям філософської системи Г. Гегеля є поняття «абсолютної ідеї» як такої, що існує незалежно від людини та людства, духовної субстанції, деміурга, творця світу в його становленні та діяльному саморозвиткові. Соціально, як і природне, у Г. Гегеля виявляється *продуктом абсолютної ідеї*.

Суспільне життя філософ тлумачить як саморозвиток абсолютної ідеї, яка, користуючись власною «хитрістю» («хитрість розуму»), засобами людської діяльності, створює весь життєвий світ — духовний та предметний світ людської культури.

Чи має гегелівська «абсолютна ідея» раціональний зміст? В. Ленін, як відомо, характеризував її як «теологічну вигадку ідеаліста» і пропонував вилучити цю ідею з філософії. Теоретичні розвідки останніх років вимагають більш виваженого підходу до цього питання. «Абсолютна ідея» аж ніяк не є «вигадкою» Г. Гегеля. Вона має глибоку й давню історію, адже впродовж тисячоліть її осмислювали й переосмислювали як одну з можливих (поряд із матерією або через протистояння їй) субстанційних засад буття. Практично від Платона (через Дж. Локка, Дж. Берклі, Д. Юма, І. Канта, Й. Фіхте, Ф. Шеллінга) і до Г. Гегеля філософи намагалися досягнути її раціонально-творчий, діяльний зміст. У гегелівській інтерпретації цей зміст найближче

«підходить до реальності», дає можливість реконструювати її в логіці понять. Вилучивши з абсолютної ідеї містичний та теологічний сюжети (якими, до речі, переповнена її гегелівська інтерпретація), можна відтворити дійсну логіку існування та розвитку світу. Без раціонального витлумачення «абсолютної ідеї», тобто без усвідомлення конструктивно-творчої сутності людської духовності, про відтворення такої логіки не може бути й мови.

Помилка гегелівської соціальної доктрини полягає не в тому, що до пояснення таїнства соціального він залучив «абсолютну ідею», а в тому, що він перебільшив (і абсолютизував) її повноваження: єдність мислення та буття слід розглядати не тільки через одвічне буття духу як первинної субстанції, про що писав Г. Гегель, а й через діяльність, працю людини, практику. У праці — дійсній субстанції соціального — ідеальне (духовне) та матеріальне (реальне) співіснують як елементи одного цілого. Як слушно зауважував М. Тарасенко, «в сфері природно-історичної дійсності «матеріальне» та «ідеальне» співіснують на паритетних засадах, як моменти процесу самовизначення людини та світу за посередництва суспільної практики» (Тарасенко Н.Ф. *Методологические и методические основы обновления философского образования в высшей школе.* — К., 1991. — Ч. 1. — С. 3).

Евристична сила гегелівської «абсолютної ідеї» полягає у залученні до пояснення соціального конструктивно-творчої сутності (та функції) людської духовності. Філософ виходив із того, що «соціальне» є безпосереднім продовженням «природного», що одними лише «природними» чинниками (матеріальною субстанцією) охопити його таїнство неможливо. Не менш ґрунтовно розумів він і обмеження, що їх накладає на «соціум» витлумачення останнього в категоріях теологічної традиції. Г. Гегель розглядав соціальне як результат «одухотворення» природного. «Одухотворення» не в розумінні «обожнення», а в розумінні «олюднення», тобто перетворення природи «духом» та «працею» людини. Соціально-творчу роль праці Г. Гегель відтворив оригінальним вченням про «хитрість розуму».

Світовий розум, підкреслював філософ, виявляє своєрідну хитрість: він «творить предметний світ» не безпосередньо, а через людину, працю. «Дух, — писав Г. Гегель, — привласнює собі предметний світ або, навпаки, виробляє своє поняття із самого себе, об'єктивує його й стає у такий спосіб буттям; у цій предметності він усвідомлює себе». Кожна людина при цьому переслідує свої приватні інтереси, цілі та завдання, які наптовхують-

ся одне на одного, суперечать одне одному, підштовхують до діяльності у протилежних напрямках. «Хитрість розуму» саме в тому й полягає, що, дозволяючи творити видиме свавілля, вона «примушує» людей працювати на загальну ідею: переслідуючи свої інтереси, люди роблять значно більше, ніж замислюють, вони *реалізують закономірності історії*. «Завдяки «хитрості розуму», — підкреслює І. Нарський, коментуючи зазначені думки Г. Гегеля, — видиме свавілля індивідів перетворюється в остаточному розумінні на необхідність всесвітньо-історичного процесу, а вимушеність дій тих же самих індивідів — на вільну ходу світового духу... Розум та свобода в історії все ж таки перемагають» (История диалектики. Немецкая классическая философия. — М., 1978. — С. 307).

Глибина гегелівського осягнення суспільно-історичного буття як результат активності «хитрого розуму» (абсолютної ідеї) полягає в його (буття) розумінні як *продукту одухотворення (розумної) діяльності людини*. «Дійсність» історії, згідно з Г. Гегелем, забезпечує розумна, тобто одухотворена, високоінтелектуально напружена діяльність. І справа не в тому, що здійснюється вона здебільшого через неусвідомлену діяльність, пристрасті та недалекоглядні вчинки конкретних індивідів. Головне, що вона є. Г. Гегель показав цю діяльність у вигляді «вільного поступу світового духу». «Світовий розум», втілюючись у предметні форми історичного буття, зумовлює його «розумність», тобто «дійсність». «Все розумне, — писав Г. Гегель, — є дійсним, все дійсне є розумним». Історія, в його розумінні, є ніщо інше, як *гордовитий поступ людини шаблями прогресу у напрямку до свободи. Шлях до неї торує праця, одухотворена розумом*.

Якщо зняти з цих положень полуду гегелівської «абсолютної ідеї» (як деміурга та творця всього суцього), зникне й та містична смуга, яка перешкоджає осягненню дійсного сенсу гегелівського соціально-філософського вчення. А воно глибоке й реалістичне. Як писав В. Ленін, з викоріненням з нього «боженьки» залишається «чистий історичний матеріалізм». Не абсолютизуючи ленінської оцінки Г. Гегеля, зазначимо, що вона має сенс, хоча й потребує відповідної інтерпретації. Г. Гегель не тільки продовжив та узагальнив, а й завершив започатковане античними мислителями, відшліфоване Р. Декартом, І. Кантом та Й. Фіхте *розуміння діяльної природи соціального*. Він показав, точніше, переконливо довів, що *дійсно людська реальність є продуктом розумної (одухотвореної) діяльності*. На його думку, розум є корінням та джерелом творення історії. Усе, що суперечить

розуму, суперечить і дійсно людській історії. Завдання філософії у зв'язку з цим, вважав Г. Гегель, полягає у пошуках *розумних форм* діяльності, суспільних відносин, моралі, суспільної організації. Пошукам цих форм Г. Гегель загалом і підпорядковував свою соціально-філософську творчість. Результат виявився чудовим: *Г. Гегелю вдалося проникнути в діяльно-духовну сутність соціального, схопити її в логіці понять, відтворити у теорії.* Велич Г. Гегеля як соціального філософа визначається тим, що він створив універсальну (діалектичну) концепцію соціального.

Вчення про суспільство є завершальною частиною гегелівської філософської системи. У Г. Гегеля воно дістало назву «філософії духу». «Ідея», згідно з Г. Гегелем, відчужує себе в природу, тобто переходить у своє інобуття, яке, у свою чергу, прагне повернутися в «рідну стихію» й пізнати себе в адекватній формі. «Природне» згодом переходить у «дух», що «виходить з природи», повертається «до себе» із свого інобуття. «Соціальне» є засобом зазначеного «переходу-повернення» й водночас результатом творчої діяльності духу, полем реалізації його свободи, яка виявляється через самопізнання. Останнє має три шаблі: суб'єктивний дух, об'єктивний дух, абсолютний дух. Ці модифікації духу відтворюють різні підрозділи та рівні організації соціального, особливості його функціонування та розвитку. «Філософія духу» Г. Гегеля охоплює суспільне буття загалом, його архітектоніку, взаємозв'язки, історію, розвиток.

У розділі «Суб'єктивний дух» Г. Гегель викладає своє *вчення про людину* — про дух в його «тілесному обрамленні», тобто *про душу*. На думку філософа, душа людини є індивідуальним виявом роду людського — рас, націй, народів, що формуються в ході «симпатичної участі» душі в усезагальному житті природи. Г. Гегель аналізує особливості душевного складу — національного характеру — греків, римлян, германців, італійців, французів, англійців, представників інших рас та народів світу. Індивідуальними якостями людей він вважав природні задатки, темперамент, характер. Філософ аналізував вікові та статеві особливості людини. Сенс людської діяльності, на думку Г. Гегеля, полягає в розумному, мудрому ставленні до світу. Якщо людина не хоче загинути, — писав Г. Гегель, — то вона повинна визнати, що світ існує самостійно і є у головному *завершеним... Доросла людина* вчиняє тому цілком розумно, відмовляючись від плану повного перетворення світу й намагаючись здійснити свої особисті цілі, пристрасті та інтереси лише при безпосередньому дотиканні до світу.

У своєму житті людина керується свідомістю — розумінням загального плину подій у природі та суспільстві. Для Г. Гегеля свідомість є предметом особливої уваги. Філософ розглядав такі рівні свідомості як: 1) свідомість узагалі (безпосередня свідомість, чуттєва свідомість — як те, що протистоїть предметові, незалежному від суб'єкта); 2) самосвідомість; 3) єдність свідомості та самосвідомості — розум. Ця частина теоретичних міркувань Г. Гегеля позначена ним як феноменологія — наука про явища духу, про свідомість та форми її розвитку. Феноменологія Г. Гегеля досліджувала такі проблеми, як співвідношення відчуттів та сприйняття, зв'язок сприйняття та глуздового мислення, взаємозв'язок глузду та розуму, роль праці у розвитку свідомості тощо.

Г. Гегель наголошує на оригінальному зв'язку свідомості (психіки) та тіла (тілесності) людини, розглядає останню як цілісну істоту. Водночас він підкреслює провідну роль духовного, причому так, що *особистість* — як безпосередній предмет психології — заключної частини вчення про «суб'єктивний дух» — постає у нього у своїй духовній сутності. Матеріально-фізичне підґрунтя психіки людини Г. Гегель ігнорував практично повністю.

Розділ «Об'єктивний дух» філософ повністю присвячує розгляду *соціально-історичного життя людства*. Загальну схему розвитку об'єктивного духу Г. Гегель вимальовує так: абстрактне право, мораль, моральність, яка, у свою чергу, охоплює сім'ю, громадянське суспільство та державу. Право, на думку Г. Гегеля, є буттям свободи. Бути вільним, вважав філософ, означає усвідомлювати межі та необхідність того, що людина робить. Отже, право впорядковує волю конкретної людини, забезпечує її (волі) вияв уже не як свавілля, а як свободу. У вільному волевиявленні розуму, впорядкованому правом та законами, Г. Гегель бачив підґрунтя соціальності як такої; її стрижень він убачав у свободі, субстанцією якої є *приватна власність*. «Лише у власності, — підкреслював Г. Гегель, — особистість постає як розум». Філософ уважно аналізував відносини власності, їхні історичні форми, проблему відчуження та свободи, організації суспільного життя як своєї угоди власників, кожен з яких визнає іншого як юридично рівноправного.

Поряд із зовнішньою організацією суспільного життя, механізмом якої є *право*, зазначав Г. Гегель, існує й так звана *внутрішня організація*, механізмом якої є *мораль*.

Мораль, на думку Г. Гегеля, є внутрішньою, суб'єктивною переконаністю особистості, її головними категоріями є категорії

«добра» та «совісті». Діючи згідно із совістю, людина здійснює добро для себе та для інших. При цьому вона не цурається почуттів, нахилів, інтересів, а навпаки — враховує їх. Підґрунтям же моралі є не почуття, а розум. Для того, щоб здійснити моральний вчинок, людина повинна пізнати обставини, за яких вона діє, пізнати об'єктивну реальність і діяти згідно із світом та його законами. Через пізнання світу формується об'єктивна оцінка добра та зла. Єдність об'єктивного та суб'єктивного, згідно з Г. Гегелем, є найвищим щаблем розвитку об'єктивного духу — *моральністю, яка виявляється в сім'ї, громадянському суспільстві та державі*. Вчення про зазначені формовияви моральності увінчує гегелівське бачення архітектоніки соціального. Завершальним акордом соціальної концепції Г. Гегеля, що правда, є аналіз форм суспільної свідомості. Проте саме через розгляд організаційних засад сім'ї, громадянського суспільства та держави Г. Гегель уводить читача у розгалужений контекст суспільних відносин та інституцій, формує уявлення про суспільство як органічно змістовну систему.

Першоклітинкою соціального, на думку Г. Гегеля, є *сім'я* — безпосередня субстанційність духу, що отримує своє визначення завдяки «своїй єдності, яка відчуває себе», тобто *любові*. Крім любові, сім'я ґрунтується на таких підвалинах, як шлюб, спільна власність і піклування про неї, виховання дітей. Саме із сім'ї, підкреслює філософ, беруть витoki практично всі соціальні імпульси; в ній зароджуються соціальні відносини та спілкування людей як особистостей; сім'я постає як та соціальна інституція, де природна статева визначеність завдяки своїй розумності отримує інтелектуальне та моральне значення.

Другим щаблем розвитку об'єктивного духу, згідно з Г. Гегелем, є *громадянське суспільство* — економічні відносини між людьми, що здійснюються як реалізація їхніх багатоманітних потреб. У громадянському суспільстві кожна людина постає як мета для самої себе, всі інші (для неї) — ніщо. Водночас кожен усвідомлює, що без співвідношення з іншими людьми він не може досягнути своїх цілей у повному обсязі. Кожен для кожного у зв'язку з цим постає як засіб для досягнення своєї мети. І коли, здавалося б, різноспрямованість потреб і цілей об'єктивно підштовхує індивідів до зіткнення, в дію вступає *всезагальність* (розуму) — своєрідний ґрунт для опосередкування, на якому знаходять *свою свободу* всі одиниці. Особливість, обмежена *всезагальність*, робить висновок Г. Гегель, є єдиною мі-

рою, за допомогою якої кожна особливість сприяє власному благу. Такою всезагальністю, згідно з Г. Гегелем, є *держава*.

Цікаві й плідні ідеї висловлював Г. Гегель, розглядаючи такі складові системи громадянського суспільства, як характер потреб людини та спосіб їх задоволення, характер праці та сформовані працею теоретична та практична культура, власність (майно) (Там же. — С. 456.) та суспільні стани (об'єднання громадян), здійснення правосуддя та механізм функціонування законів тощо. Особливу увагу філософ приділяв розгляду *корпорацій*, які, поряд із сім'єю, на його думку, становлять друге суттєве моральне коріння держави.

Державу — третій, завершальний щабель розвитку об'єктивного духу — Г. Гегель розглядає як «дійсність моральної ідеї», своєрідну «субстанційну волю», що знаходить своє безпосереднє існування у правах, а опосередковане існування — у самосвідомості конкретної людини, її знаннях та діяльності. Підґрунтям держави, згідно з Г. Гегелем, є так званий *народний дух*, що живе в громадянах, спонукає до утворення тих чи інших державних інституцій, зумовлює характер їхнього функціонування. Філософ розглядає архітекtonіку державної влади (законодавчу, урядову, княжу), аналізує способи організації влади та можливі зловживання нею, показує роль бюрократії у функціонуванні всіх державних механізмів, обґрунтовує абсолютний суверенітет держави, найвищою політичною формою якої, на його думку, є конституційна монархія.

Заключною ланкою гегелівської соціальної концепції є вчення про *абсолютний дух* — форми суспільної свідомості, головними серед яких є *мистецтво* (дух, що «споглядає себе у повній свободі»), *релігія* (дух, що «благоговійно уявляє себе»), *філософія* (дух, що мислить свою сутність у поняттях і пізнає її). Розглядаючи ці форми в органічному взаємозв'язку та як послідовні щаблі розвитку абсолютного духу, Г. Гегель констатує, що на першому з них — у мистецтві — дух саморозкривається у формі споглядання, на другому — у релігії — у формі уявлення, на третьому — у філософії — у формі поняття. Філософія, згідно з Г. Гегелем, є найвищою формою саморозвитку абсолютного духу. На цій стадії дух досягає рівня абсолютного знання, осягає розумний сенс історії, постає як духовне підґрунтя її (історії) розумної завершеності.

Своє вчення про *мистецтво* Г. Гегель виклав у «Лекціях з естетики»; *релігійну* свідомість він аналізував у «Лекціях з філософії релігії»; абсолютний дух на найвищій, тобто *філософській*,

стадії розвитку мислитель розглядав у «Лекціях з історії філософії». Кожен підрозділ гегелівського вчення про форми саморозвитку абсолютного духу є напрочуд обсяговим, цікавим за змістом, суперечливим, надзвичайно важким для розуміння й таким, що заслуговує на спеціальний фаховий розгляд. Такої можливості у нашому підручнику, звичайно ж, немає. Але, мабуть, це й не потрібно. Важливим є інше: розуміння визначених Г. Гегелем форм суспільної свідомості як стадій саморозкриття духу — абсолютного підґрунтя та джерела розвитку соціальності. Вченням про ці форми, через які абсолютний дух досягає самопізнання своєї розумності, Г. Гегель завершує свою соціальну концепцію. Завершивши персбіг через природу, людину, суспільні форми її буття й повернувшись до себе через форми суспільної свідомості, абсолютний дух закінчив свою роботу. Настав кінець історії. Далі, на думку Г. Гегеля, розумові шукати вже немає чого: абсолютна форма організації соціального вже досягнута, і вона знайшла своє втілення в пруській монархії.

Останнє викликало у буквальному розумінні обурення практично всіх критиків гегелівської соціальної концепції. Філософа «величали» консерватором, утопістом, апологетом, тоталітаристом та іншими образливими прізвиськами. Г. Гегель, між тим, не відповідаючи на ці винади, залишався Великим. До його соціального вчення зверталися дедалі нові мислителі. І практично кожен із них знаходив у цьому вченні нові ідеї та оригінальні повороти бачення соціального геніальним філософом. Розвиток соціально-гуманітарних наук ХХ сторіччя дає можливість побачити в них *загалом вдалу спробу побудови універсальної моделі соціального*. Переосмислюючи й компонуєчи власним інтелектом соціально-філософські розвідки попередніх мислителів, Г. Гегель виявив та обґрунтував принципові положення філософського бачення соціального. До них, зокрема, належать: 1) питання про джерело, механізм та чинники виникнення соціального як такого, що якісно відрізняється від усього природно-тваринного світу; 2) головні складові суспільного життя як соціальної системи; 3) взаємозв'язок між елементами системи, їхнє місце та роль в організаційних структурах соціального; 4) діалектика функціонування та історичного розвитку соціального як органічно цілісної системи; 5) загальнолюдські підвалини суспільного буття й напрямки його прогресу. До Г. Гегеля ці питання розглядали або ж різні філософи й без відповідного взаємозв'язку та взаємозумовленості, або ж з наївно-натуралістичних позицій. Г. Гегель першим серед мислителів усіх часів

сів та народів дав системне бачення соціального як такого. Він побудував універсальну модель соціального, чим, власне кажучи, й зумовив головні напрямки дослідження предмета в майбутньому.

Гегелівську соціально-філософську концепцію ми називасмо «загалом вдалою», але аж ніяк не ідеальною, остаточною. Вона містить багато нерозв'язаних проблем, абстрактних положень, недоречностей і навіть відверто хибних суджень. Достатньо невизначеною, наприклад, є визначна підвалина філософії Г. Гегеля — вчення про «вільну істину» як деміурга всього сущого. Не можна погодитися з гегелівським розумінням ролі народних мас як «сліпої сили» суспільного прогресу, з його оцінкою місця та ролі німецької нації (згідно з Г. Гегелем, виразниця «духу нового світу») у світовій суцільності, з гегелівським баченням війни як вічного й необхідного для життя суспільства явища тощо. Аж ніяк не узгоджуються з діалектикою Г. Гегеля його висновки про пруського монарха як про останній, найвищий етап розвитку людського суспільства, а також про власну філософію як про кінець будь-якого інтелектуального розвитку та остаточну істину.

Гегелівська соціальна концепція є універсальною, але не самодостатньою. Послідовники та прихильники Г. Гегеля, особливо неогегельянці (Б. Бозанкет, Дж. Джентіле, Б. Кроче, П. Натюрп, А. Кожев та ін.), намагалися поглибити й модернізувати його вчення. Противники Великого філософа, навпаки, прагнули якщо не заперечити його взагалі, то, принаймні, повернути «з голови на ноги». Найвідомішими серед цієї когорти мислителів були А. Шопенгауер, Л. Фейербах, К. Маркс і Ф. Енгельс, В. Ленін, а також К. Поппер...

Згідно із заповітом великого філософа родина та друзі поховали Г. Гегеля поряд з Й. Фіхте...

Додаткова література:

Бакрадзе К.С. Система и метод философии Гегеля. — Тбилиси, 1958.

Быкова М.Ф. Мистерия логики и тайна субъективности. — М., 1996.

Гайм Р. Гегель и его время. — С.-Пб., 1961.

Овсянников М.Ф. Гегель. — М., 1971.

Фишер К. Гегель, его сочинения и учение. — М.-Л., 1933.

Шинкарук В.И. Логика, диалектика и теория познания Гегеля. — К., 1974.

«Питання про свободу волі ... є наріжним каменем, за допомогою якого можна відрізнити глибоких мислителів від поверхових»

Артур Шопенгауер
(Шопенгауер. Афоризмы и истины. М., 2000. — С. 250)



Артур Шопенгауер
(1788–1860)

«Мене зрозуміють через двісті років», — ці слова належать першому серйозному критику системи абсолютного ідеалізму Гегеля, німецькому філософу Артуру Шопенгауеру, який зробив відчайдушну спробу протиставити діалектичному вченню Гегеля своє ірраціональне вчення про світову волю. Спроба молодого, практично нікому не відомого зухвальця межувала з божевіллям. Гегель в ті часи вважався величиною недосяжною, вершиною філософської думки як такої. І все ж Шопенгауер ризикнув. І як показало майбутнє — не помилився. Гегелівська філософська система спочатку дала тріщину, а згодом — під впливом критичних стріл Фейєрбаха, Маркса і Енгельса — почала «розсипатись на шматки». «Шматки» гегелівської системи, між тим, із філософського обігу не зникали. Вони отримували автономне існування. Їх вплив (як і гегелівської системи загалом) залишається вагомим і в наші дні.

А. Шопенгауер народився в м. Данцинг (нині Гданськ) в родині комерсанта. Батько майбутнього філософа був людиною похмурою, замкнутою, жорстокою; мати — жвавою й доброзичливою. Вона мала літературний дар, спілкувалась з відомими людьми свого часу, утримувала невеликий літературний салон, серед відвідувачів якого можна було зустріти Гете і Ф. Шлегеля. Зрозуміло, допитливий малюк тягнувся до матері й нехотя займався вивченням комерційної справи, до чого примушував його батько. Між батьками час від часу виникали непорозуміння і сварки. Батько, зрештою, закінчив життя самовбивством. Артур разом із матір'ю переїхав до м. Веймар, де вступив до гімназії й зайнявся вивченням класичної філології.

Навчання медицині і філософії, зоології й астрономії, природній історії й психології в найбільш знаменитому із німецьких університетів — Геттингенському сформувало світогляд юнака, зміцнило його впевненість у собі. У Берлінському університеті юнак долучився до найвеличніших надбань людського духу — до філософії. Цілком закономірно, що філософія його просто захопила: лекції в Берлінському університеті в той час читали знамениті Й. Фіхте та Ф. Шлейєрмахер. Однак, що цікаво, Шопенгауер захоплюється не Фіхте, а індійською філософією і Кантом — як пише Б. Рассел, «він слухав лекції Фіхте, але зневажав його» (*Рассел Б. История Западной философии. — С. 269*).

Разом з батьком — жорстоким і свавільним та індійською філософією смирення і упокорення, біля колиски майбутнього філософа стояв «Песимізм». «Життя — сумнівна річ, — скаже він пізніше, — і я вирішив присвятити своє життя роздумам про нього».

Після завершення навчання й захисту дисертації Шопенгауер повертається до м. Веймар, а після серйозного конфлікту з матір'ю переїздить до Дрездена, де зосереджується над головним твором свого життя «Світ як воля і уявлення». Подарунком долі можна вважати запрошення Шопенгауера до читання лекцій в Берлінському університеті. Однак цим подарунком він не скористався. Маючи свавільний, самовпевнений характер (очевидно, спадкоємно здобутий від батька), Шопенгауер призначив свої лекції в той же час, що й Гегель. Останній розцінив це як виклик і скрізь, де міг, надсилав на адресу «молодого нахаби» не досить приємні висловлювання. Самовпевнений юний мислитель відповідав йому тим же: «Гегелівська філософія, — говорив він, — складається із невігластва і вимислу». Не дивно,

що в Берлінському університеті Шопенгауер не прижився. Його лекції збирали не більш, як 3–5 студентів. Викладацька кар'єра не склалась; твори успіхом не користувались; філософський світ зустрів Шопенгауера прохолодно.

Філософ «замикається в собі», веде розміреним холостяцьким способом життя, більше спілкуючись з книгами, ніж з людьми. Він блискуче володів англійською, французькою, італійською і іспанською мовами. Багато читав. Годинами гуляв із своєю собакою Атма (Світова душа), курич довжелезну люльку, читав «Таймс» і зустрічався лише із журналістами, яких наймав для доведення своєї світової величі.

Розповідають, що він був антидемократичним, ненавидів революцію 1848 р., вірив у спиритизм і магію. У кабінеті філософа стояли бюст Канта, портрет Гете і бронзовий Будда. Культ Канта, як своєрідна віра, випестувана самим філософом, супроводжувала Шопенгауера до самої смерті. Європейський культурний світ, між тим, його майже не помічав. І лише останні роки життя принесли визнання. Як сказав Шопенгауер: «Щось переломилось — у Берлінському і Лейпцигському університетах розпочинають читати лекції на тему «Філософія Шопенгауера». На горизонті проглядалась світова слава. На жаль, доторкнувшись до її чаруючого світла філософу не вдалось: смерть застала його на її порозі.

Зрозуміти Шопенгауера важко, але можливо. Філософ майстерно володів словом, викладав свої думки досить ясно й привабливо, однак — незвично: на противагу гегелівській «абсолютній ідеї» — як сутності світу і його Творцю — він ставив єдину і позачасову «волю», що виявляється у всьому розвитку Всесвіту, рівною мірою в живій (одушевленій) і неживій (неодушевленій) природі.

Космічна «воля», за Шопенгауером, подібна Богіві-Природі, обґрунтованому великим Спінозою. Однак, якщо у Спінози «божественна воля» є творчою силою й мудрість полягає у тому, щоб підкоритися їй, то у Шопенгауера вона — зла, чужа, далека і є, скоріш, джерелом усіх наших нескінченних страждань, ніж творчої енергії і натхнення. Космічна воля, зазначає філософ, не має фіксованого кінцевого визначення (начала), якого б можна було досягти, щоб отримати задоволення. Всеperеможною є лише смерть. Але й вона не може стати кінцевою метою. Людина намагається жити, діяти і творити. У цьому й приховане велике таїнство нашого буття: «ми намагаємось надути мильну

бульбашку якомога більшою, хоча прекрасно знаємо, що вона лопне», — підсумовує свої міркування Шопенгауер.

Розмірковуючи про сенс буття Людини і Світу, Шопенгауер підкреслює, що інстинкт («воля») змушує людей відтворювати себе у своїх нащадках і формах культури. Це, у свою чергу, спричиняє нові випробування і страждання, від яких не може врятувати навіть самовбивство. Людина приречена на страждання. І навіть пізнання не дозволяє їй досягнути сенсу, вирватись із жорстких лабет, урівноважити себе зі світом. Лише піст, бідність, самовипробування, спрямоване на подавлення своєї індивідуальної волі, якраз і є тим способом життя, яке веде до істини, дозволяє побачити те, що недоступне іншим. Мета святого, вважає філософ, якомога ближче підійти «до неіснування» — індивідуального буття, співрозмірного з буттям єдиної космічної «волі». Етичний обов'язок людини полягає в тому, щоб, відмовившись від бажань, знищивши волю до життя, позбавитись одвічного джерела страждання. «Всяке обмеження, — повчав він, — сприяє щастю. Чим більш вузьке коло нашого пізнання, наших дій і сумнівів, тим ми більш щасливі; чим воно ширше — тим частіш ми страждаємо і бентежимося. Адже разом з ним зростають і множаться турботи, бажання, тривоги».

Сучасники називали Шопенгауера «співцем жорсткого песимізму», однак не особливо довіряли його вченню, так як сам філософ вів абсолютно протилежний спосіб життя. Як правило, він не відмовляв собі в задоволеннях, обідав у хороших ресторанах, не нехтував любовними інтригами, був людиною на рідкість сварливою і скупою.

Песимізм Шопенгауера, між тим, мав не лише соціально-історичне, але й гносеологічне виправдання і сенс. Як пише Б. Рассел, «його (Шопенгауера — В.А.) песимізм дав можливість людям пристраситися до філософії, не переконуючи себе в тому, що все зло може бути виправданим. У цьому відношенні, як протиотрута, його песимізм був корисним» (Рассел Б. — С. 273). Він дозволив побачити світ «з іншого боку», висловитись з приводу аргументів, які могли б і не помітити.



*«Кожен розуміє іншого в міру власного розуму»
(Артур Шопенгауер)*

Ще більш важливе значення мало вчення Шопенгауера про первинність «волі». У протиставленні гегелівській «абсолютній ідеї», воно підневільно повертало філософію від абстракції до життя, зокрема, до Людини. І хоч у Шопенгауера цей погляд утримувався лише в потенції, багато з філософів нового і новітнього часу саме з цього розпочали свої філософські пошуки й зуміли вибудувати досить впливові (і евристичні) теорії. З Шопенгауера (можливо, не лише з нього, але — значною мірою — саме з нього) вийшли такі велетні духу, як Ніцше, Бергсон, Джемс, Дьюї. Вчення Шопенгауера стало популярним. Тому, «незважаючи на непослідовність і певну поверховість, його філософія відіграє значну роль як сходи́на у філософському розвитку» (*Рассел Б.* — С. 274).

На могилі філософа написано всього два слова: «Артур Шопенгауер». «Вони (люди — В.А.) найдуть мене», — вважав він. І не помилився.

Додаткова література:

Грузенберг С. Артур Шопенгауэр: личность, мышление и миропонимание. — С.-Пб., 1912.

Цертелев Д. Философия Шопенгауэра. Ч.1-2. — С.-Пб., 1880.

Фишер К. Артур Шопенгауэр. — М., 1896.

*«Нова філософія перетворює людину,
включаючи природу, як базис людини,
в єдиний, універсальний і найвищий
предмет філософії»*

Людвиг Фейєрбах



Людвиг Фейєрбах
(1804–1872)

Майбутній великий філософ народився в Ландсхуті (Баварія) в передовій, антифеодально налаштованій сім'ї відомого і надзвичайно освіченого криміналіста Ансельма Фейєрбаха, який понад усе на світі шанував закон, любив порядок, шанобливо ставився до науки, освіти та релігії.

По закінченні місцевої гімназії, де хлопець здобув пристойну для тих часів освіту, він поступив на теологічний факультет Гейдельберзького університету. Однак богослов'я принесло допитливому юнакові лише розчарування. Людвиг перейшов до Берлінського університету й занурився у філософію. Лекції з філософії, прочитані Г. Гегелем, збудили й спрямували наполегливі світоглядні пошуки юнака. Захоплення Г. Гегелем переросло в позицію. Л. Фейєрбах захистив дисертацію, підготовлену в дусі гегелівської філософії, читав курс лекцій «гегелівської філософії» в Ерлангенському університеті, входив до модної в ті часи течії «молодогегельянців», шанував і пропагував Г. Гегеля як найвеличнішого з-поміж світових філософів.

Розходження з великим філософом розпочалися з питань розуміння сутності релігії. Л. Фейєрбаху більше імпонувала позиція французьких матеріалістів XVIII сторіччя. Критика гегелівського бачення релігії поступово переростає в критику його (Гегеля) філософських відвалин узагалі.

Щоправда, до критики Гегеля молодий філософ зосередився на перегляді принципів положень християнства. У роботі «Думки про смерть та безсмертя» (1830 р.) він заперечував індивідуальне безсмертя й потойбічне життя, наголошував на значенні для людини її здоров'я, матеріального і соціального оточення, добробуту, тобто всіх без винятку складових світського буття як такого. Фейєрбах визнавав лише «безсмертя людського роду», вічність універсального розуму, родового мислення, родової свідомості. Такий висновок суперечив офіційним християнським догматам. Кар'єра академічного філософа виявилася під загрозою. Він був звільнений з університету. Понад те, місця для нього не знаходились в жодному з університетів, куди б він не звертався.

Незважаючи на обструкцію, свої філософські пошуки Фейєрбах не зупиняв ні на мить. У 1833 році він публікує «Історію нової філософії від Бекона до Спінози», трохи пізніше — монографії «Про Лейбніца» (1837) і «Про П'єра Вейля» (1838). У цих працях філософ прослідковує процес поступового (але, за його переконанням, закономірного!) звільнення філософії (і науки) від пут теології. Примирення науки і релігії, вважав він, є «темною сторінкою» в історії філософії, лицемірством, яке необхідно подолати.

Означені праці принесли філософу якщо й не знаменитість, то, у всякому разі, певне визнання. Однак, до університетської кафедри його не допускали. Філософ переселяється в невелике селище Брукберг в Тюрингії, де й прожив безвиїздно майже 25 років, відслідковуючи тенденції розвитку духовного (і філософського) життя країни, час від часу подаючи свої філософські есе до часопису молодогегельянців. Цензура всіма можливими засобами намагалась перешкодити публікації його праць. Заборонені були «Про філософію і християнство» та «Попередні тези до реформи філософії». Останній твір було опубліковано лише за кордоном.

Дослідженням «До критики гегелівської філософії» (1839 рік) Л. Фейєрбах започаткував «матеріалістичний похід» проти Г. Гегеля. Центром цього походу стало питання про співвідношення мислення та буття, логіки та природи. Г. Гегель, як відомо

мо, виходив з принципу животворної сили «абсолютної ідеї». Л. Фейєрбах назвав цей принцип спекуляцією. Єдиним, універсальним і найвищим предметом філософії він проголосив людину та природу як її підґрунтя. Соціальна філософія Л. Фейєрбаха почала вимальовуватися як антропологія. Останнє якраз і визначає місце цього філософа в історії соціальної філософії: розвінчавши Г. Гегеля, він піднісся до антропологізму — філософського пояснення всіх явищ суспільного буття через вивчення властивостей людської природи — й водночас залишився на цьому рівні, не зміг досягнути ці властивості, як зумовлені соціально-історичною практикою.

У спокійному плині селянського побуту готує до друку й видає знаменитий твір «Сутність християнства» (1841 рік). У цій праці Л. Фейєрбах викладає свої соціально-філософські погляди. Долаючи цензурні перепони та болісно переживаючи цькування з боку прибічників традиційної ідеалістично-релігійної філософії, мислитель публікує такі твори, як «Головні положення філософії майбутнього» (1843 рік) та «Сутність релігії» (1845 рік). Загальна еволюція філософських поглядів Л. Фейєрбаха проходить, за його власною характеристикою, за схемою: «Бог» — «розум» (як «деміург») — «людина». Першою його думкою, говорив філософ, був Бог, але невдовзі він зрозумів свою похибку; другою його думкою був розум — деміург гегелівської філософії; третьою ж і останньою його думкою була людина — головний об'єкт його антропологічного матеріалізму.

Людину Л. Фейєрбах тлумачить як природно-споглядальну істоту з глибоко розвиненими чуттєвими властивостями. Підґрунтя її буття в світі він вбачає в природі. Споглядання природи й наслідування її Л. Фейєрбах розглядає як головне правило самовизначення людини у світі. При цьому він цитує Анаксагора («людина народжена для споглядання сонця, місяця та неба») та стоїків («людина народжена для споглядання світу й наслідування його»), протиставляє їхні авторитетні (на його думку) судження ідеям творення як спекулятивним, ідеалістичним.

Л. Фейєрбах продовжує й поглиблює традиційний античний погляд на людину як природну, тілесну, фізичну, просторово-часову істоту, яка лише в такій іпостасі спроможна споглядати й мислити. Людина, вважав філософ, є істота цілісна, її душа (розум, мислення) невіддільна від тіла. Відрив мислення від тілесності, тлумачення «духу» як «первинно-творчої субстанції» є витвором спекулятивної філософії та релігії. Такому погляду на людину слід покласти край. «Справжнє відношення мислення

до буття, — підкреслював Л. Фейєрбах, — є таким: *буття = суб'єкт, мислення = предикат*» (Фейєрбах Л. Избранные философские произведения: В 2-х т. — М., 1955. — Т. 1. — С. 128).

У побудові антропологічної концепції Л. Фейєрбах заперечує, з одного боку, І. Канта, а з іншого — Г. Гегеля. Людина, на думку Л. Фейєрбаха, керується не абстрактним категоричним імперативом, як гадав І. Кант, а власним прагненням до щастя. Свобода — це не абстрактна категорія мислення, як навчав Г. Гегель, а реальний порух людини до щастя. Щасливою людина може бути лише за певних умов, як птах у польоті чи риба у воді. Умови для щастя треба створити. Отже, головна засада соціальної філософії Л. Фейєрбаха полягає у *створенні умов життя, які відповідали б людській природі, в обґрунтуванні необхідності зробити умови людьми*. Сутність людини при цьому Л. Фейєрбах бачив незмінною. Почуття та пристрасті, що визначають поведінку людини, філософ розглядав як головні чинники історичного процесу.

Передумовою створення умов історичного буття людини, що відповідають її природі, вважав Л. Фейєрбах, є *викорінення релігії як дурмаву, що породжує прагнення людини до кращого життя у реальному світі за перетворення цього світу як сили, що зумовлює бездіяльність, підмінює активність терплячим і покірливим очікуванням майбутньої надприродної благодаті*. Коріння релігії — в залежності людини від стихій природи, у безсиллі людини стосовно зовнішніх чинників її існування. Безсилля, на думку Л. Фейєрбаха, шукає вихід і знаходить його у створеній фантазєю надії на Бога як заступника та джерела здійснення всіх людських бажань. Як проекція людського духу Бог перетворюється на феномен, що творить людину. Ідея Бога, як «вищої істоти», на думку Л. Фейєрбаха, є ідеєю хибною й деструктивною. Вона має поступитися місцем ідеї «обоження людини». Засадовим стосовно соціально-філософської концепції має бути принцип «людина людині — Бог».

Багатоманітні суспільні зв'язки, що виникають між людьми, філософ розглядав як міжособистісні, як відносини між «Я» та «Ти». Мораль, підкреслював Л. Фейєрбах, виникає там, де людина у своїх вчинках орієнтується на іншу людину. Дійсна мораль, писав він, «не знає ніякого власного щастя без щастя чужого, не знає й не хоче ніякого ізольованого щастя, відокремленого й незалежного від щастя інших людей... вона знає лише товариське, загальне щастя» (Там же. — С. 621). Розбіжності інтересів, що виникають у процесі суспільної діяльності та спіль-

кування людей між собою, долаються всезагальним почуттям *любові* людини до людини. Любов у соціальній концепції Л. Фейєрбаха постає як найвищий вияв дійсно людської чуттєвої природи, як принцип організації соціального, як найдосконаліший механізм регулювання суспільних відносин.

Одинична людина, на думку Л. Фейєрбаха, є вихідним пунктом соціального як у теорії, так і на практиці. Суспільство природного стану — це розпорошена, байдужа маса індивідів. З часом шляхом угоди виникає держава, яка впорядковує відносини між людьми, контролює й регулює їхню суспільну поведінку. Проте навіть у державі Л. Фейєрбах розглядає індивіда як «ізолюваний атом», що, по суті, має ту ж саму міру свободи, що й у природному стані. Держава, вважає філософ, якісно не відрізняється від природного стану й тому «не приводить людей до точки зору, що якісно відрізняється від природного стану». Дійсна людяність виникає лише на засадах глибинного, внутрішнього, шанобливого почуття людини до людини. Епіцентром цього почуття, підкреслював Л. Фейєрбах, є любов.

Зазначені думки та судження новими назвати важко. Крім започаткованої Л. Фейєрбахом «етики любові», вони постійно перебували у філософському обігу. Від античності до наших днів, звичайно, з різною мірою актуалізації, філософи-реалісти наголошували на природній зумовленості людського єства всупереч теологічним і спекулятивним тлумаченням останнього як продукту божественного творіння та як суто духовної субстанції. Отже, велич Л. Фейєрбаха полягає в іншому. Філософ першим серед мислителів Нового часу підніс їхній методолого-світоглядний авторитет у протиставленні гегелівській «філософії духу» та релігії. Л. Фейєрбах увів ці ідеї в теоретичний контекст філософії Нового часу, причому зробив це так ґрунтовно, що вони висвітлювалися новими барвами як рівнозначні поряд з ідеями духовної зумовленості соціального. Здавалося б, «похід проти Г. Гегеля» мав завершитися інтеграцією різнопідставних тлумачень соціального, матеріальне та духовне мали б осмислюватися як взаємодоповняльні підвалини людського буття. Цього, на жаль, не сталося. Л. Фейєрбах відхилився у бік антропологізму. Реальне життя — суспільно-історична практика — залишилося поза увагою великого мислителя. Останнє дало К. Марксу та Ф. Енгельсу, які після «хвороби молодогегельянства» стали «фейєрбахіанцями», підстави назвати Л. Фейєрбаха «матеріалістом знизу» (тобто у царині розуміння природи) та «ідеалістом угорі» (тобто в тій частині його вчення, яка присвячена

поясненню особливостей суспільного життя людини). Ця оцінка залишається загальною правильною і в наш час. Л. Фейєрбах не подолав Г. Гегеля (і не використав його надбання для нового теоретичного поступу в осягненні соціального), а просто відійшов від нього у бік антропологізму, здійснив спробу пояснити всі життєві явища та перипетії властивостями людської природи. Цю спробу можна оцінити і як розширення теоретичного поля бачення соціального, і як своєрідне збочення з магістральних шляхів філософського осмислення особливостей буття людини та суспільства. Обґрунтований Л. Фейєрбахом *антропологічний принцип*, безперечно, кладе початок дослідженню ще однієї грані соціального — індивідуального буття людини в суспільстві, її чуттєвого ставлення до іншої людини. Пізніше цю проблематику розглядали представники таких напрямків, як філософська антропологія, філософія життя, феноменологія, екзистенціалізм. Проте антропологічний підхід має певні межі евристичності — він або відмежовується повністю, або враховує історичний та соціально-практичний аспекти людського буття лише частково. Поза антропологічним баченням організації соціального фактично залишаються проблеми, розв'язання яких рихтує теоретичну платформу осягнення загальноцивілізаційних засад суспільного життя. Л. Фейєрбах, зокрема, лише побіжно порушує проблеми власності та влади й не залучає до осмислення їх надбання тогочасної економічної та політичної теорії. Через це його цікаві міркування про людину та моральні засади її існування мають абстрактний характер. Етика Л. Фейєрбаха, писав щодо цього Ф. Енгельс, викресла для всіх часів, для всіх народів, для всіх станів і саме тому вона не може бути застосована ніде й ніколи.

Додаткова література:

Деборин А.М. Л.Фейєрбах. — М.-Л., 1929.

Выховский Б.Е. Фейєрбах. — М., 1967.

Элез Й. Проблема бытия и мышления в философии Л. Фейєрбаха. — М., 1974.

Лившиц Г.М. Атеизм Л.Фейєрбаха. — Минск, 1978.

«Філософія, доки в її абсолютно вільному серці, що улюлює весь світ, б'ється хоча б одна краплина крові, завжди буде заявляти – разом з Епікуром – своїм супротивникам: «Нечестивий не той, хто відкидає богів натовпу, а той, хто приєднується до думки натовпу про богів»

Карл Маркс

Розділ 6

НА ПОРОЗІ НОВОГО СВІТУ

*Сен-Сімон. Фур'є. Адам Сміт. Давид Рікардо.
Конт. Гуссерль. Маркс. Енгельс. Бакунін.
Шевченко. Драгоманов. Франко.
Леся Українка. Потебня. Плеханов. Ленін.
Дільтей. Ніцше. Вебер.
Бердяєв. Липинський.*

Історичні зміни, що відбулися в суспільному житті 20–40-х років ХІХ сторіччя, потребували нового теоретичного осмислення та узагальнення. Універсально-класична філософія стояла децю осторонь від цих змін. Найпроникливіші уми шукали нові обґрунтування існуючих соціальних реалій, чинників соціальної динаміки, перспектив історичного розвитку. Серед теоретиків, розквіт творчого таланту яких збігся з бурхливими історико-революційними подіями середини ХІХ сторіччя, вирізняються імена Серена К'єркегора, Оґюста Конта, Карла Грюна, Вільгельма Вейтлінга, Макса Штірнера, Давида Штрауса, Олександра Герцена, Миколи Чернишевського, Михайла Бакуніна, Петра Лаврова, Карла Маркса, Фрідріха Енгельса.

Більшість із них на початку своєї філософської кар'єри були послідовниками Г. Гегеля, «лівогегельянцями». Вони шанували свого вчителя й водночас намагалися вийти «за межі системи», привести останню у відповідність до існуючих соціальних реалій, революційних подій, що полонили тогочасну Європу.

Найпродуктивніше у цьому напрямку рухалися К. Маркс та Ф. Енгельс. Обґрунтоване ними соціально-філософське вчення дістало назву «марксизму». Як відображення корінних інтересів пролетаріату 40–60-х років ХІХ сторіччя, марксизм здобув небувалу популярність серед революційно налаштованої молоді. Завойовуючи активні діючих прибічників і залучаючи до своїх лав проникливих і гострих теоретиків, марксизм перетворився на цілісну систему філософських, економічних, соціально-політичних ідей та поглядів, на особливий напрямок соціально-філософської думки, якій одночасно з виникненням заявив про зміну методолого-світоглядкової парадигми соціального філософствування, про свою принципову відмінність від гегелівської школи, про нове теоретичне бачення соціального.

Покажемо є й те, що ця теорія формувалася й розвивалася поза межами офіційних академічних установ, університетів та наукових шкіл. К. Маркс та Ф. Енгельс йшли своїм власним шляхом, формували свою особливу філософську наукову школу.

Головна особливість марксизму полягає в тому, що ця теорія формувалася не для «кабінетного користування», а для активної соціальної практики; не для стабілізації існуючого соціального устрою, а для його руйнації; не для задоволення потреб та амбіцій пануючої верхівки, а для просвітництва та активізації діяльності знедоленої маси трудящого люду.

Марксизм постав як революційна теорія пролетаріату — особливого суспільного класу, активної соціально-політичної сили XIX сторіччя. Останнє соціально загострило теорію. Водночас виникла загроза її ідеологізації. Розвиток марксизму як теорії та її практичне втілення цілком зреалізували як першу, так і другу тенденцію.

Обрання марксизмом свого власного шляху пошуків соціальної істини зовсім не означає, що це вчення сформувалося осторонь від тих соціально-філософських надбань, які здобуло людство. Навпаки, фундатори марксизму уважно й скрупульозно оволоділи цими надбаннями, переосмислили їх у річищі соціально-політичних та духовних орієнтацій своєї доби, зробили з них відповідні висновки. Як на наш погляд, саме таким і повинен бути початок розвитку теорії.

Соціально-економічна й політична ситуація середини XIX сторіччя була надзвичайно складною. Суспільні протиріччя, що до цього часу нагадували про себе, так би мовити, імпульсивно, заповонили весь життєвий простір, охопили всі верстви населення, втягнули в своє «енергетичне поле» практично всі соціальні інституції. Провідні європейські країни рухалися «капіталістичним шляхом» семимильними кроками. Вони нарощували виробництво, технічний потенціал, продуктивність праці й водночас наближалися до глибокої кризи, що загрожувала не тільки стабільності системи, а й її життєвості взагалі. До середини XIX сторіччя у Франції закінчився промисловий переворот, Англія перетворилася на могутню, економічно розвинену країну. Німеччина перебувала в zenіті промислових зрушень, загальний економічний та соціальний ефект яких наочно засвідчував переваги нового способу виробництва, господарювання та соціальних відносин.

Загальною особливістю життєдіяльності народів провідних країн Європи була тенденція зростання багатства та поглиблення злиденності на різних полюсах соціальної структури суспільства. Багаті ставали дедалі багатшими, а бідні — дедалі біднішими. Ця тенденція посилювала соціальну напруженість, загрожувала соціальним вибухом знедолених верств населення.

Найбіднішою й водночас найчисельнішою групою в цей час був пролетаріат. Чартистський рух робітників в Англії, повстання сілезьких ткачів у Німеччині та ліонських ткачів у Франції засвідчили наявність глибокої революціонізуючої потенції цього суспільного класу, показали далекосяжність його економічних, соціальних та політичних замислів. Історична роль пролетаріату, особливо за умов її практичної реалізації, потребувала наукового осмислення. Офіційна ж наука належної уваги цьому питанню не приділяла. Можновладці ще не наситилися своїм панівним положенням, не завершили ще поділ національних багатств, зон впливу, торгівлі, сфер виробництва тощо. Капіталістична конкуренція тільки-но розгортала свої всеохоплюючі крила. «Капіталізація» суспільного життя та пролетарська непокора рухалися немовби автономними шляхами. Експлуатація та злидні підводили їх до єдиного підґрунтя. Пролетарські спілки, об'єднання, партії, союзи розпочали процес підготовки робітників до усвідомлення сутнісних протиріч, свого місця та ролі в них, спрямованості історичного поступу та характеру необхідних дій щодо його прискорення. Процес переходу пролетаріату з «класу в собі» в «клас для себе» потребував відповідного ідеологічного забезпечення. На гребені зростаючої хвилі посилення соціальної ролі пролетаріату в майбутніх суспільних зрушеннях і розгортається нова соціально-філософська доктрина — марксизм.

Становлення марксизму відбувалося в принципово новому (порівняно з періодом формування німецької класики) науковому полі. Успіхи хімічної науки, зокрема, відкинули теорію «флогістону». В астрономії домінував започаткований кантівсько-лапласівською космологічною гіпотезою історичний погляд на походження Сонячної системи. Біологи обмірковували еволюціоністські ідеї. Переосмислювали й відкидали теорію «теп-лороду» в механіці. 30-ті роки ХІХ сторіччя ознаменувалися завершенням побудови клітинної теорії рослин та тварин. Загальна картина світу формувалася під впливом наукових досягнень таких видатних вчених, як М. Фарадей (довів наявність єдності та взаємоперетворення «сил» у природі), Д. Джоуль, Е. Ленц, Л. Кольдинг (встановили факт перетворення енергії), Ч. Дарвін (обґрунтував еволюційне вчення про походження видів шляхом природного добору), Р. Майєр (сформулював закон збереження та перетворення енергії). Зазначені наукові досягнення, з одного боку, потребували загальнофілософського узагальнення, а з іншого — зумовлювали необхідність переосмислення філософією своїх власних засад. «Науці» в межах гегелівської

«абсолютної ідеї» та «антропології» Л. Фейєрбаха вже стало просто тісно! Вона виходила за межі чинності зазначених парадигм і, як за доби французьких універсальних мислителів XVIII століття, тяжіла до матеріалізму. Марксистська філософія виникає як матеріалістична лінія філософствування. Матеріалізм же марксизм утілює і в соціальну теорію. Марксистська соціальна філософія виникає як матеріалістична філософія соціуму — історичний матеріалізм. Головним у марксизмі, з чого він, власне кажучи, й розпочинається, є матеріалістичне розуміння історії.

«Кожна людина повинна працювати»

Сен-Сімон

«Цивілізація прагне гармонії»

Марі Шарль Фур'є



Сен-Сімон
(1760–1825)



Марі Шарль Фур'є
(1772–1837)

Ці знамениті філософи ввійшли в історію як теоретики-мрійники, провідники соціалістичної ідеї, які описали контури майбутнього суспільства, що базується на суспільній (колективній) власності і не знає експлуатації людини людиною.

Як відомо, термін «утопія» вперше вжив Т. Мор. Він познавчим ним неіснуюче ідеальне суспільство, яке, на його думку, могло б ґрунтуватися на засадах соціальної рівності, відсутності експлуатації, на загальнообов'язковій суспільній праці громадян. Ідеї ж утопізму — мрії про суспільство, де не було б примусової праці та гноблення людини людиною — виникли ще в античні часи. Ці ідеї також характерні для середньовічних ересей, ідеологій багатьох народних рухів (селянських війн під проводом Т. Мюнцера в Німеччині та С. Разіна в Росії), ранніх пролетарських вчень періоду буржуазних революцій. Ці ідеї та вчення, помисли та мрії здебільшого відображали у незрілій формі незадоволення народних мас наслідками цих революцій, їхнє прагнення до встановлення нового, справедливого суспільного ладу.

Класичної форми утопічний соціалізм досяг у період бурхливого розвитку капіталізму, коли розвіялись ілюзії ідеологів буржуазних революцій і стали наочними протиріччя суспільного ладу, який до того змальовували не інакше, як ідеальний.

Прапор класичного соціального утопізму підняв французький соціолог-соціаліст Клод Анрі де Сен-Сімон.

У 1819–1820 роках у збірнику «Організатор», а трохи пізніше — у творах «Про промислову систему» (1821–1822 роки), «Катехізис промисловців» (1823–1824 роки), «Нове християнство» (1825 рік) він описав головні риси свого суспільного ідеалу, змістовним лейтмотивом якого були слова: *«Найкращий суспільний устрій — той, який робить життя людей, що становлять більшість суспільства, найщасливішим, надає їм максимум засобів та можливостей для задоволення їхніх найважливіших потреб»*.

Майбутній мислитель народився в Парижі у знатній сім'ї. Освіту він отримав під керівництвом д'Аламбера. Брав участь у боротьбі за незалежність північноамериканських колоній. Певний час симпатизував якобінцям.

Теоретичні пошуки розпочав з аналізу тогочасного суспільства, в якому виділяв три основні класи — клас інтелектуалів (представники ліберальних професій і артисти), клас власників і консерваторів, клас егалітаріїв, тобто народ. Духовною владою мають володіти виключно люди науки, вчені, а їх основним завданням має стати завдання виховання підростаючого покоління. Майбутнє суспільство він бачив індустріальним і таким, яке створює максимум матеріальних і духовних благ для робітничого класу. Мета сучасного суспільства — економічний прогрес, який може бути досягнутий завдяки розвитку виробничих ремесел, науки і техніки та різноманітних мистецтв. Оптимальну організацію суспільства, яка б забезпечувала емансипацію людини, філософ намагався пов'язати з розвитком машинного виробництва, крупної промисловості, науково-технічних інновацій.

Французький мислитель піддав глибокій і ґрунтовній критиці сучасний йому суспільний устрій, який був «картиною перевернутого світу», де більшість працюючих змушені відмовлятися від власних благ для забезпечення добробуту можновладців. Капіталістичне суспільство, підкреслював А.Сен-Сімон, характеризує протиріччя між бідністю та багатством, працелюбством та лінощами, високою громадянськістю трудівників та егоїзмом можновладців. У такому вигляді суспільство не може далі існувати, воно має бути реформоване. Шлях викорінення

злиденного буття працівників проходить через розквіт промисловості та сільського господарства, всебічний розвиток продуктивних сил суспільства на засадах утілення наукових принципів Нового часу. До них А. Сен-Сімон відносив, зокрема, викорінення паразитизму панівних класів і впровадження обов'язкового трудового права для всіх членів суспільства, що має стати великою виробничою асоціацією людей; забезпечення для всіх рівних можливостей зреалізувати свої здібності; створення планової організації виробництва; поступове створення всесвітньої асоціації народів світу на засадах миру та співдружності; перетворення політики на позитивну науку про виробництво, а держави — із засобу управління людьми на засіб організації виробництва та управління речами.

Показовим є і той факт, що ініціативу та керівну роль у суспільних перетвореннях вчений віддав промисловій буржуазії та інтелігенції, особливо вченим. Він не виокремлював пролетаріат в особливий клас, а радше об'єднував його з нижчими верствами буржуазії й називав це об'єднання «класом індустріалів». Пріоритетні керівні позиції в суспільстві віддані промисловим підприємцям, які «через природу речей» мають бути організаторами та представниками трудової більшості населення.

А. Сен-Сімон був глибоко переконаний, що трудящі маси неспроможні самотійно досягти «ідеалу соціально справедливого суспільства» — для цього їм потрібна керівна й спрямовувальна сила, в ролі якої мають постати такі верстви населення, як вчені та промисловці. «Суспільний спокій не може бути стійким, — підкреслював філософ, — доки на самих видатних промисловців не буде покладене зрівнянство державним надбанням» (*Сен-Сімон А. Катехизис промышленников // Избранные сочинения: В 2-х т. — М.-Л., 1948. — Т. 1. — С. 124*).

Практично одночасно з А. Сен-Сімоном схожі думки обґрунтовував інший всесвітньо відомий соціаліст — французький філософ Марі Шарль Фур'є. «Устрій цивілізації, — писав він про капіталістичне суспільство, — стає дедалі огиднішим з наближенням його краху. Земля являє собою жажливий політичний хаос; вона волає до руки другого Геркулеса, щоб очистити її від страхітливих соціальних явищ, які її ганьблять» (*Фур'є Ш. О близости социальной метаморфозы // Избранные сочинения: В 2-х т. — М.-Л., 1951. — Т. 2. — С. 139*).

Фур'є народився у сім'ї купця, і майже все життя служив у торговельних будинках і організаціях. Свої соціалістичні погляди, до яких він дійшов практично самотійно, філософ ви-

клав у анонімній брошурі «Про торговельне шахрайство» (1807); пізніше — у книгах «Теорія чотирьох рухів і всезагальних доль» (1808), «Теорія всесвітньої єдності» (1822), «Новий промисловий і громадянський мир» (1829).

Ш. Фур'є прогнозує прихід нового соціального устрою — громадянської гармонії. У новому гармонійному суспільстві, що замінить «цивілізацію», соціальна енергія використовуватиметься ефективно та в інтересах усіх верств населення; соціальні блага розподілятимуться справедливо; гармонія між індивідом та суспільством, між соціальними класами та народами відбиватиме «всезагальну гармонію природи», що забезпечить, на думку філософа, органічну єдність усієї світобудови. Першим головним завданням у створенні нового суспільства Ш. Фур'є вважав формування для нього відповідного матеріального підґрунтя, що забезпечить умови для добробуту всіх верств населення. Промислові досягнення дадуть змогу зміцнити асоціації трудівників у сільському господарстві. Розвинені сільськогосподарські колективи, асоціації з'єднаються з промисловими. Це приведе до ліквідації різниці між містом та селом, поселеннями різного типу, створить передумови для нового типу життєдіяльності — всезагальної асоціації трудівників. Усі верстви населення працюватимуть. Повалення системи сімейного рабства включить жінку до трудового процесу; розгалужений суспільний побут і побутове обслуговування вивільнять кожному члену асоціації, особливо жінці, додаткову частку часу для власного культурного розвитку; суспільне виховання формуватиме людину як цілісну, гармонійну особистість. У суспільстві розквітнуть культура, наука, освіта; моральні якості постануть як головні критерії суспільної оцінки особистості.

Як бачимо, Ш. Фур'є змальовує майбутнє радісним та світлим, морально чистим і надзвичайно привабливим. За умов реальної соціальної дисгармонії, відчуження та гноблення ідеї «гармонійного устрою» не могли не зацікавити дослідників як у теоретичному, так і в практичному планах. На англійському інтелектуальному ґрунті їх розвивав Р. Оуен, у Німеччині — В. Вейтлінг та М. Гесс, в Іспанії — Х. Абрех, у Польщі — Б. Янський, С. Ворпель, А. Міцкевич, у Росії — О. Герцен, М. Огарьов, петрашівці, М. Салтиков-Шчедрін, М. Чернишевський та інші, в Україні — М. Драгоманов, С. Подолинський, В. Винниченко.

Ідеї соціальної утопії є надзвичайно різнобарвними та розгалуженими. Кожен з мислителів-утопістів змальовує майбутнє суспільство оригінальними фарбами. Водночас усіх представників

цього напрямку соціально-філософської думки еднають різка критика вад капіталістичного суспільства, розкриття внутрішнього зв'язку між експлуатацією та приватною власністю, обґрунтування таких рис майбутнього комуністичного суспільства, як спільна власність, обов'язковість праці, рівність людей, колективність та плановість господарства, ліквідація протилежностей між містом та селом, між розумовою та фізичною працею. Однаковим також було розуміння соціалістами-утопістами шляхів та засобів побудови нового суспільства — пропаганда ідей соціалізму через освіту, науку, культуру, виховання та моральне самовдосконалення людей.

Оцінюючи погляди утопістів із позицій соціального досвіду кінця ХХ сторіччя, не можна не віддати належне проникливості їхнього розуму в баченні перспектив соціального розвитку, характерних рис майбутнього суспільства й водночас не здивуватися наївності та легкості, з якими вони підходили до радикального реформування загальноцивілізаційних засад існування людини в соціумі, особливо щодо ставлення до інституції власності та влади. Утопізм зазначених мислителів полягав не в тому, що, як вважалося, вони не бачили реальних шляхів та суспільної сили досягнення нового соціального устрою — утопісти бачили їх значно рельєфніше, ніж критики пізнішого періоду, не в розвитку соціально-філософської думки, а в тому, що вони бездоказово вірили в можливість побудови соціально справедливого суспільства на засадах усунування власності. Романтичною фантазією утопічні соціалісти замахнулися на те, до чого інтелектуальна філософська традиція дозволяла собі лише доторкнутися: на інституцію приватної власності. Більш-менш помірковані теоретики не дозволяли собі йти далі від «усереднення» власності. Утопісти — і в цьому, врешті-решт, полягає доглибне джерело їхнього утопізму — започаткували інтелектуальну традицію ліквідації власності. Цю традицію підхопив і довів до логічного завершення марксизм.

Практика ХХ сторіччя показала хибність такого підходу: поставила перед соціальною філософією вимогу нових теоретичних пошуків та обґрунтувань майбутнього і шляхів до нього, визначення соціальних сил та засобів досягнення бажаного.

Додаткова література:

Волгин В.П. Сен-Симон и сен-симонизм. — М., 1961.

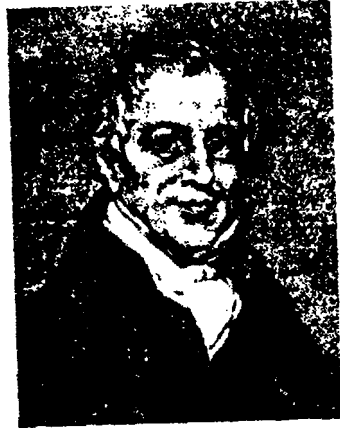
Зильберфарб И. Социальная философия Ш.Фурье и ее место в истории социалистической мысли первой половины XIX в. — М., 1964.

«Мораль є здатністю людини поділяти почуття інших людей»

Адам Сміт



Адам Сміт
(1723–1790)



Давид Рікардо
(1772–1828)

Імена цих великих економістів — перший з них представляв Англію, другий — Францію — я ставлю і розглядаю поряд саме тому, що в такому порядку вони були поставлені історією розвитку світової науки, культури і соціальної практики. З другого боку, я відношу їх до когорти філософів, бо своїми економічними роздумами вони дали поштовх матеріалістичному розумінню історії, сконструйованому Марксом і Енгельсом.

Один із найвідоміших англійських економістів та філософів XVIII ст. А.Сміт народився в сім'ї дрібного поштового службовця. Отримавши блискучу освіту в університетах Глазго та Оксфорду, А. Сміт займався викладацькою та науковою діяльністю: в університеті Глазго він підготував курс моральної філософії (природне богослов'я, етика, право та політика), узагальненням якого стала обсягова праця «Теорія моральних почуттів» (1790 рік). В історію ж інтелектуальної еволюції людства А. Сміт увійшов іншою працею — монографією «Дослідження про природу та причини багатства народів» (1776 рік).

Саме в ній англійський економіст уперше зробив крок до обґрунтування трудової теорії вартості, розкриття внутрішньої структури буржуазної економічної системи. А. Сміт із захопленням описує зростання продуктивності праці в мануфактурах унаслідок поділу праці, аналізує систему відносин виробництва, формулює їх у вигляді категорій та законів.

Вихідним пунктом економічної теорії А. Сміта є положення про «природний порядок», під яким він розумів «нормальний» соціальний устрій, що відповідає природі людини і підпорядковується об'єктивним законам незалежно від волі і бажання людей. При цьому, «природний порядок» А. Сміт фактично ототожнював з капіталістичним порядком, який він вважав найбільш досконалим і незмінним. Вчений не заперечував можливість існування «інших економічних порядків», однак, за його переконанням, вони існують всупереч вимогам політичної економії і відповідно — всупереч природі людини як такої. Вчений намагався вникнути у суть капіталістичного способу виробництва, розібратись в його законах, запропонувати на цій основі алгоритм діяльності для його вдосконалення.

Найбільш вагомий внесок зробив А. Сміт у формування трудової теорії вартості. Він показав, що створення нової вартості не обмежується якоюсь однією галуззю, що праця може створювати вартість у будь-якій сфері виробництва. Цим самим вчений-економіст стверджував думку про те, що джерелом вартості є саме праця як така, незалежно від її конкретної форми. Заслужують на увагу роздуми А. Сміта про класову структуру тогочасного суспільства (мислитель вирізняв такі класи, як робітники, капіталісти й землевласники). Цікавою і перспективною, хоч і не досить послідовною, була постановка вченим питання про капітал, з розвитком якого в суспільстві мають відбутись (і відбуваються) серйозні зміни.

І все ж таки А. Сміту бракувало послідовності й чіткості, яких нагально вимагала доба розквіту буржуазних революцій. Суперечливими були викладки А. Сміта щодо мінової вартості, заробітної плати, визначення вартості прибутком, теорії ренти тощо. Тогочасному суспільству був потрібний вчений, який би чітко та однозначно проголосив економічні принципи буржуазного панування, дав визначення вартості через робочий час. Таким вченим, що завершив справу своїх попередників — В. Петті та А. Сміта в Англії, фізіократів у Франції, став син біржового маклера, двадцятип'ятирічний мільйонер, який, здобувши багатство, зайнявся науковою роботою, — Давид Рікардо.

Шлях Д. Рікардо до створення трудової теорії вартості розпочався з анонімної брошури «Ціна золота» (1809 рік), в якій вчений проводить думку про те, що висока ціна золотих злитків є незаперечним доказом знецінення банкнот. Праця Д. Рікардо стала поштовхом для створення парламентської комісії з цього приводу, а її автор постав перед громадськістю та урядом як серйозний дослідник-економіст, вдумливий теоретик, науковець, що мислить раціоналістично. Ще голосніше Д. Рікардо заявив про себе циклом публікацій з приводу оздоровлення грошового обігу в Англії та створення політики обмеження ввезення хліба. Нарешті, 1817 року побачив світ головна праця вченого — «Заходи політичної економії та оподаткування». Саме в ній Д. Рікардо дав визначення вартості через робочий час, звільнив політекономічну теорію від «феодалних плям», проник у саму сутність буржуазного способу виробництва, забезпечив його всебічне економічне обґрунтування.

«Я намагався показати, — писав Д. Рікардо про свою теорію, — що здатність сплачувати податки залежить не від валової грошової вартості маси товарів і не від чистої грошової вартості прибутків капіталістів та землевласників, а від співвідношення грошової вартості прибутку кожної людини та грошової вартості товарів, які вони звичайно споживає»¹.

Пізніше висновки Д. Рікардо, як і інших англійських економістів, були переосмислені й піддані критиці К. Марксом. Проте це не принижувало їхнього внеску в розробку економічної теорії. Саме вони започаткували економічний аналіз соціуму, чим уперше піднесли на теоретичний рівень матеріальне підґрунтя його життєдіяльності — систему матеріального виробництва.

Додаткова література:

Яковенко В.И. Смит, его жизнь и научная деятельность. — С.-Пб., 1894.

¹ Рікардо Д. Начала политической экономии и налогового обложения // Сочинения: В 2-х т. — М., 1955. — Т. 1. — С. 32.

«Якими б значними не були послуги, що надаються науками промисловості..., ми все ж не повинні забувати, що науки насамперед мають більш пряме і величне призначення: задоволення потреби нашого розуму у пізнанні законів явищ».

Огюст Конт



Огюст Конт
(1798–1857)

Засновник позитивізму — філософського напрямку, що розглядав наукове знання (на протипагу метафізичному) як єдино можливе — французький філософ і соціолог Огюст Конт (повне ім'я — Івдор-Огюст-Марія-Франсуа-Ксав'єр) народився в Монпельє в родині службовця фінансового відомства, де він отримав суворе католицько-монархістське виховання й непогану домашню освіту, що дозволила йому поступити до Політехнічної школи (Париж).

Одночасно з вивченням математики, фізики та інших природничих дисциплін, допитливий погляд юнака звертав увагу на філософію і політичні науки. Конт жваво реагував на політичні зміни в тогочасній Франції, вважав себе прибічником республіканських поглядів і переконань. Тогочасна Франція характеризувалась інтенсивною зміною політичних режимів, ідеологічних підходів, владних структур. Директорія, Консульство, Імперія, Реставрація, Революція 1830 р., Червнева монархія, Революція

1848 р., Друга республіка, Друга імперія — ось головні віхи політичного життя Франції, які Конт переживав і відслідковував, як свої власні, і яким він намагався дати більш-менш виважене теоретичне пояснення. Республіканські переконання юнака, спрямовані як проти Наполеона, так і проти Бурбонів, у ці інтенсивні політичні зміни «не вписувались». Однак, поступитись своїми переконаннями юнак не вважав за потрібне. Власне, за свою ідейну непоступливість він і був виключений зі школи, зайнявся самоосвітою, в змісті якої, знову ж таки, органічно поєднував вивчення природничо-математичних наук з філософією, теологією, політичними науками тощо.

Деякий час Конт працював домашнім вчителем математики, пізніше — особистим секретарем відомого соціаліста-утопіста К.А. де Сен-Сімона, а ще пізніше — викладачем тієї ж таки Політехнічної школи, з якої у свій час був вигнаний за вільнодумство. Лекції Конта мали неабиякий успіх. Студентів захоплювала колосальна ерудиція вченого, а ще більше — нові підходи, оригінальні повороти філософської думки й сміливі практичні (у тому числі й політичні) висновки, якими Конт щедро ділився з аудиторією. Кожен розумів (чи відчував): перед ним народжується і розгортається новий філософський напрям — «позитивізм», який прямує у майбутнє.

На основі цих лекцій О. Конт підготував і опублікував свою основну працю — «Курс позитивної філософії» (тт. 1–6), з якою і ввійшов в історію. Пізніше філософ видає новий філософський твір — «Система позитивної політики або Трактат, що встановлює релігію людства» (тт. 1–4). Протягом життя О. Конт публікує серію книг — «Філософський трактат популярної астрономії», «Міркування про дух позитивної філософії», «Міркування про позитивізм загалом», «Позитивістський катехизис», «Заклик до консерваторів», «Суб'єктивний синтез». Після смерті філософа була опублікована його чотиритомна праця «Заповіт Огюста Конта».

Перелік праць, їх об'єм і зміст дають змогу скласти уяву про цього фундаментального вченого — новатора в філософії, фундатора її нових напрямів і нових наук, серед яких чільне місце належить *соціології*.

Працюючи з Сен-Сімоном, Конт добре розумівся на вченні великого соціаліста-утопіста, бачив його переваги й вузькі місця, намагався вийти за межі «утопізму», що, власне, й привело до розриву молодого й перспективного вченого з маститим метром філософської і політичної думки. Неприйняття у Конта

викликали думки Сен-Сімона про боротьбу класів експлуататорів і виробників, його перебільшена оцінка праці як джерела багатства, міркування про суспільство вільних і рівних виробників, ідеї соціального прогресу тощо. На противагу цим «метафізичним роздумам» О. Конт намагався поставити «позитивне знання», яке базувалось на дійсних досягненнях наук, а не на ілюзіях. Він обґрунтовує нову класифікацію наук, що спростовує традиційну філософію і одночасно створює «позитивну філософію», яка узагальнює все «наукове в науках», включаючи аналіз їх предметів, методів, законів, співпадань і відмінностей.

Термін «позитивний» у Конта проглядається у декількох значеннях: 1) як реальна протилежність ілюзії; 2) як корисне на противагу непотрібному; 3) достовірне знання на противагу сумнівному; 4) як точне на противагу химерному; 5) позитивність (статечність, солідність) знання на противагу негативному (заперечному).

Виходячи з цього, О. Конт поділив науки на дві великі групи: а) *абстрактні науки* — ті, які вивчають закони певних категорій явищ, і б) *конкретні науки* — ті, що вивчають ці ж закони стосовно конкретних сфер пізнання. До першої — головної, опорної — категорії наук він відносить астрономію, фізику, хімію, біологію і соціологію. На них базується все інше знання; вони є основою й джерелом позитивного осягнення світу й конкретно-практичної діяльності людини. Соціальні явища О. Конт розглядав як природні і необхідні. За його думкою, вони можуть бути описані наукою в такій же системі об'єктивного знання, як і природничі явища. Такою системою є соціологія — різновидність позитивної науки, що протистоїть теологічним і метафізичним спекуляціям щодо людини і суспільства. О. Конт заперечував теологічні пояснення божественного походження і призначення людини і, одночасно, не приймав філософів-метафізиків, які створювали й перманентно відтворювали «соціальні утопії» життєперетворення на основі «розумної волі» індивідів. Єдина наука, яка має змогу подарувати людині позитивне знання про суспільство, — це соціологія. О. Конт обґрунтовує підвалини цієї науки, її предметне поле. І хоч його міркування багато в чому мають абстрактний характер, начало було покладене: Конт ввійшов в історію філософії і науки як «батько-фундатор соціології» — позитивної науки про суспільство, що формує систему знань для практичної діяльності.

Індивід, за Контом, є абстракцією, він підпорядкований суспільству, яке, у свою чергу, є змінним, тобто — історичним. Со-

ціологія, вважав О. Конт, є єдиною наукою, яка вивчає процес вдосконалення людського розуму під впливом змін, трансформацій, розвитку суспільного життя у просторі і часі. Це здійснюється за допомогою таких методів, як спостереження, експеримент, порівняння і історизм. Вчення про методи соціологічного пізнання людини і суспільства можна віднести до найбільш вагомих наукових здобутків О. Конта. Сучасна соціологія користується ними майже за такою ж методикою, яку він обґрунтував понад півтора століття тому.

Суспільство О. Конт розглядав як цілісну систему, всі складові якої взаємозв'язані одне з одним і можуть бути досягнуті лише у їх взаємних зв'язках і залежностях. Загальну соціологію Конт поділяв на дві частини: а) *соціальну статико* і б) *соціальну динаміку*. Перша з них, що вивчає умови існування та закономірності функціонування суспільної системи; предметом другої частини є закони розвитку і зміни соціальних систем.

На противагу філософам доби Просвітництва, які трактували суспільство як результат суспільної угоди між людьми, О. Конт розглядав його як своєрідний організм, основу будови якого складають соціальні інститути — сім'я, держава і релігія. Соціологія якраз і покликана вивчати життєдіяльність цих інститутів. Її мета — збереження суспільної цілісності, яка часто-густо порушується в зв'язку з розбалансованістю інтересів конкретних індивідів і соціальних груп. Збереження єдності соціального організму є основним завданням і покликанням уряду, якого Конт люб'язно і велично йменував «виразником суспільного духу», «гарантом громадянського порядку і суспільного взаєморозуміння». Держава трактується Контом як орган соціальної солідарності; підпорядкованість державі філософ вважав «священним обов'язком кожного індивіда».

Філософ прекрасно розумів, що суспільство не залишається сталим раз і назавжди, воно розвивається, зростає, зміцнюється або руйнується. Цю частину проблеми охоплює такий підрозділ соціології, як соціальна динаміка, під якою Конт розумів не що інше, як «позитивну теорію суспільного прогресу». Відштовхуючись від конкретних (позитивних) суспільств, прогресивних дат та імен видатних історичних діячів найбільш цивілізованих народів Європи, філософ створив оригінальну схему суспільного прогресу; проаналізував його найбільш впливові чинники; обґрунтував основні складники прогресу — *матеріальний* (покращення зовнішніх умов життя), *фізичний* (вдосконалення людської природи), *інтелектуальний* (розвиток інтелекту,



перехід від релігійного й метафізичного світогляду до позитивного) і моральний (розвиток колективності і моральних почуттів). В основу соціальної динаміки, вважав О. Конт, має бути покладена «історична енергія людського духу».

Характерно, що О. Конт органічно не приймав революції.

Він неодноразово звертався до французьких робітників відмовитись від революції й прийняти його (Конта) позитивістську програму. На противагу революції філософ наполегливо обстоював еволюційний шлях суспільного розвитку, який давав змогу «не знищувати і руйнувати», а «вдосконалювати і змінювати існуючий у суспільстві порядок». Ця зміна, за Контом, має здійснюватись у відповідності з такими принципами: 1) *принцип умов існування*, що вимагає врахування впливу соціального середовища, виокремлювати взаємодію між внутрішнім і зовнішнім середовищем, між людиною і суспільством, бачити проблему впливу свідомості на соціальне середовище; 2) *принцип єдності людської природи*; 3) *принцип консенсусу*, що зобов'язує враховувати цільну сукупність частин при їх взаємодії як між собою, так і з соціальним організмом як цілісністю; 4) *принцип еволюції*, що опирається на визнання пріоритету інтелекту і морального вдосконалення людини.

За думкою О. Конта, у своєму розвитку *розум* проходить три головні стадії: теологічну, метафізичну та позитивну. Закон «трьох стадій» розвитку розуму, який Конт одночасно трактує і як логічний закон розвитку людської історії, є опорним, висхідним, принципним положенням теорії соціальної динаміки. Уважно проаналізувавши історію розвитку цивілізації, філософ робить висновок про те, що розвинені країни Європи вступили нині у фазу позитивного розвитку. Про це свідчать такі факти, як розвиток наук і впровадження їх в практику; заміна військового способу соціальної організації (характерної для теологічної епохи) технологічними підходами; перемога альтруїзму над егоїзмом; розквіт соціальних почуттів; швидкий розвиток матеріальної культури, що забезпечує комфортне життя, справедливність і мир.

Критики О. Конта вважають таку схему суспільного розвитку досить абстрактною. У ній узагальнюються лише ті історичні

факти, які підтверджують її сенс і значення, або, крайньою мірою, не суперечать їй. Схема не дає відповіді на такі питання історії, як її рушійні сили, мотиви їх діяльності, напрями суспільного розвитку тощо. Розглядаючи доробок О. Конта з позицій сучасного наукового і філософського знання, ми можемо зробити висновок, що подібні зауваження хоч і мають певний сенс, однак вони не зменшують достоїнств концепції, створеної великим соціологом. Після «метафізичних і утопічних» конструкцій Маркса і Енгельса, система, створена О. Контом, була коли б чи не єдиним конструктивним і системотворчим поглядом на суспільство в його історії і сучасних вимірах, поглядом, побудованим на позитивній природній науці про суспільство, на соціальних фактах (що вивчаються таким же об'єктивним чином, як і природничі явища), на соціальних технологіях, завдяки яким вирішуються ті чи інші соціальні завдання.

Від О. Конта веде свій родовід ціла низка напрямків позитивної соціології, зокрема, соціологічний організм, «соціологізм», концепції «технологічного детермінізму» тощо. Найбільш впливовими прибічниками і послідовниками «позитивної філософії» О. Конта були такі відомі англійські філософи, економісти і суспільно-політичні мислителі, як Джон Стюарт Міль і Герберт Спенсер. Визначаючи своє, нерідко критичне, ставлення до Конта, кожен із них, звичайно, спробував вибудувати свою філософську схему. Однак, не зважаючи на оригінальність їх мислення і філософських конструкцій, вплив О. Конта на цих філософів був більш значним і помітним, ніж їхні про нього декларації.

Додаткова література:

Асмус В.Ф. Историко-философские этюды. — М., 1984. — С. 203–216.

Грязнов Б.С. Учение о науке и ее развитие в философии О. Конта // Позитивизм и наука. Критический очерк. — М., 1975.

Нарский И.С. Очерки по истории позитивизма. — М., 1960. — С. 57–64 .

«Тільки філософське дослідження доповнює наукові роботи природодослідника і математика й завершує дійсне теоретичне пізнання»

Едмунд Гуссерль
(«Логические исследования». Т.1. — С.-Пб.,
1901. — С. 254)



Едмунд Гуссерль
(1859–1938)

Засновник сучасної феноменології, видатний німецький філософ Едмунд Гуссерль народився в містечку Просніц в Німеччині. Математику, фізику, філософію він вивчав в університетах м.м. Лейпцига, Берліна, Вєни і Галле. Захищає дисертацію з математики, однак поступово його інтереси переміщуються до філософії. Публікацією своєї двохтомної праці «Логічні дослідження» Е.Гуссерль заявив про створення новітнього напрямку в філософії — феноменології. Це сталося на рубежі століть. Усе ще гірко переживаючи біль втрати великого Ніцше (помер у 1900 р.), філософська громадськість якось відразу зрозуміла (а може відчула): на горизонті з'явилась нова філософська зірка — Зірка Гуссерля; на філософському небосхилі з'явився новий напрям — феноменологія. Не покидаючи Ніцше (і Дільтея), слідом за Гуссерлем у вир феноменології кинулись такі дослідники, як М. Хайдеггер, Н. Гартман, М. Шеллер, Ж.-П. Сартр, М. Мерло-Понті. Звичайно, кожен із них створив власне філо-

софське вчення. Однак всі вони «вийшли з Гуссерля», хоч і заперечували його вихідні принципи.

Як писав пізніше Поль Рікер, «робота Гуссерля належить до типу творів, які не відрізняються ясністю, де повно таких роздумів, які знову і знову перекреслюються й дають початок новим і новим напрямам думки. Ось чому багато мислителів відшукали свій шлях саме тоді, коли вони відійшли від вчителя і в той же час продовжували розробляти ту чи іншу лінію, яка була з такою майстерністю промоткована засновником феноменології. Історія феноменології більшою мірою є історією гуссерліанських «ересей».

За попереднім замислом, феноменологію Е. Гуссерль створював як наукову теорію наукового знання. Однак з часом він розширив діапазон задуманого. Основне завдання філософії, як феноменології, він вбачав тепер у здатності розкрити не світ науки, а «життєвий світ загалом», побачити й пережити істини й загальнозначимі ідеї як цілісність, взяту у вигляді безперервного потоку. «Ідеальне буття істини», вважав Е. Гуссерль, означає дві речі: по-перше, що вона (істина) володіє всезагальною обов'язковістю, зберігає в собі «єдність значень»; по-друге, що воно володіє властивістю самоочевидності, тобто властивістю «саморозкриття», «самовияву» і, завдяки цьому, особливою переконливістю. Головним методом вивчення структури «переживання», за думкою вченого, є інтелектуальна інтуїція, «вгляджування» в істину, сутність, ідею. Цей метод Е. Гуссерль назвав методом «феноменологічної редукції». Суть останнього полягає в тому, щоб послідовно викоринити «природну установку» й спрямувати основну увагу на саму свідомість, на її «чисту структуру», вивільнивши свідомість від всього емпіричного.

Феноменологічна редукція, за Гуссерлем, включає в себе два головних етапи: перший з них полягає в тому, що все знання про світ ми «беремо в лапки» як, власне, наукове, в результаті чого будь-яка «суб'єктивність» «осідає на дно»; другий етап «бере в лапки» всі судження й думки людини про свідомість, про духовні процеси як феномени людської культури. У результаті цих двох етапів пізнання переходить на нову позицію — трансцендентально-феноменологічну, яка створює можливість для феноменологічного, тобто, власне, філософського аналізу. Останнє дозволяє аналізувати сутності (за термінологією Гуссерля — «ейдоси») самі по собі, відокремлені від емпірії й суджень про неї. Оскільки ж вони («ейдоси») існують не у відриві від людських переживань, а в єдиному «потоці», важливо виявити

елементарну клітинку цього потоку — «феномен». Філософія, яка вивчає «феномени», як елемент «потoku переживання істини», причому, в кожному з них бачить своєрідну цілісність, з при- таманною їй внутрішньою структурою, за Гуссерлем, постає як феноменологія, тобто теорія сутнісного аналізу дійсності. Останнє схоплюється лише інтуїцією і лише у випадку, коли суб'єкт заходить не ззовні процесу, а безпосередньо «переживає» його. Такий спосіб — Е. Гуссерль називає його «входження у свідомість», у сферу психічного — здатен здійснити кожен, оскільки кожен може знайти психічне в самому собі. Отже, суть нового метода — у «спогляданні сутностей через феномени». Ця «конструкція» видається Гуссерлю ідеальною. Залишилося лише сконструювати структуру самого «феномена». За Гуссерлем, «феномен» має такі складові: 1) мовна оболонка (мова, письмо, позначення тощо); 2) психічне переживання (індивідуальні емоції суб'єкта пізнання); 3) самі «сенси» і «значення» виразів і пізнавального переживання; 4) «предмет», що висвітлюється через значення. Два перші елементи, підкреслює Гуссерль, мало цікавлять дослідника; основна увага феноменолога зосереджена на останніх структурних елементах. Особливу вагу мають «значення» і «предмети». Судження людини про них включає в себе її (людини, вірніше, її свідомості) відношення до них. Як пише Гуссерль, за допомогою висловлювань дослідник «вступає у відношення з предметом», формуючи тим самим останній елемент феномена — «предметність» — ставлення свідомості до предмета. Як бачимо, Гуссерля цікавлять не предмети, як такі, і не свідомість, яка утворюється в результаті їх пізнання, а тип психологічно-емоційної реакції свідомості, яка переживає різноманітні предмети.

Е. Гуссерль намагався подолати загальний настрій скептицизму, що домінував на той час у суспільно-політичній думці на Європейському континенті. Він поставив завдання обґрунтування культури. Для цього вчений звертається до інтелектуальної інтуїції. Феноменологія, за Е. Гуссерлем, — це «філософська археологія», що шукає прихований і загублений сенс. Результати пошуку необхідно впроваджувати в практику. Таким чином, життя, побудоване на основі «феноменологічної редукції», стане істинним. У цьому розрізі феноменологія постає як засіб не тільки пізнання істинного, а й побудови нового світу як істинного світу. У центрі його, за Е. Гуссерлем, знаходиться людина. Ідеї істинного пізнання та побудови на його засадах істинного життя отримали певний розвиток у подальших соціально-

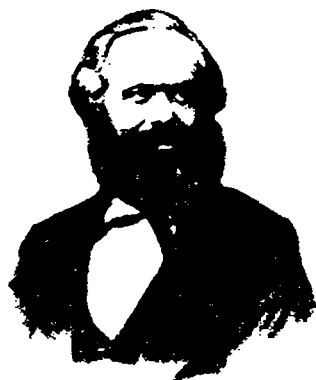
філософських пошуках. Звичайно, обґрунтовані Е. Гуссерлем засновки було значно модифіковано. Найбільшого поширення вони набули в контексті такого напряму соціальної філософії, як екзистенціалізм.

Додаткова література:

Какабадзе З.М. Проблема «екзистенціального кризиса» и трансцендентальной феноменологии Эдмунда Гуссерля. — Тбилиси, 1966.

«Клас, який бореться, тільки в революції може скинути з себе всю стару мерзотність і бути здатним створити нову основу суспільства»

К. Маркс та Ф. Енгельс



Карл Маркс
(1818–1883)



Фрідріх Енгельс
(1820–1895)

«У цій філософії марксизму, вилитій з одного куска сталі, писав В.І. Ленін, — не можна виїняти жодної основної осипки, жодної істотної частини, не відходячи від об'єктивної істини, не падаючи в обійми буржуазно-реакційної брехні» (*Ленін В.І. Повне зібрання творів. — Т.18. — С. 320*).

Родоначальник теорії, яка майже століття одноосібно володіла умами багатомільйонної революційно налаштованої маси, яка через Російську революцію 1917 року «сколихнула світ». Карл Маркс народився у містечку Трір у сім'ї адвоката, закінчив Берлінський університет і захистив докторську дисертацію з філософії. За своїми поглядами він був тоді «молодогегельянцем» і з філософії Г. Гегеля робив атеїстичні та революційні висновки. Реакційному уряду тодішньої Німеччини не подобалися критично-революційні «стріли» Марксового розуму, тому викладацької посади в університеті К. Маркс отримати не зміг.

Ознайомлення з працею Л. Фейсрбаха «Сутність християнства» зумовило перехід К. Маркса з позицій «молодогегельян-

ства» на позиції «фейєрбахіанства». Захоплюючись фейєрбахівською «філософією людини», К. Маркс працює на журналістській ниві, ознайомлюється з життям простолюду, діяльністю тих установ, які керують суспільством. Намагаючись розібратися у протиріччях доби, він самостійно наполегливо вивчає політичну економію, яку, як і гегелівську філософію, пов'язує з пролетаріатом, що дедалі вагомніше заявляв про себе як серйозна суспільно-політична сила. Міркування про долю пролетарської маси активізувалися у зв'язку з діяльністю різноманітних робітничих союзів, в одні з яких — «Союз комуністів» — за жадобкою душі та волею долі увійшов молодий К. Маркс. Другою спонукальною домінянтою активізації його теоретичних роздумів у цьому напрямку стали знайомство та дружба з Ф. Енгельсом.

Фрідріх Енгельс університетської освіти не мав. Його батько — багатий текстильний фабрикант — намагався якомога скоріше залучити сина до комерційної діяльності й тому влаштував його в одну з великих торговельних контор. Але хлопець поривався до літератури. З 1839 року він співпрацює з друкованим органом «Молодої Німеччини», вивчає Біблію, захоплюється філософією, ґрунтовно студіює «Філософію історії» Г. Гегеля й стає його послідовником («молодогегельянцем»), доходить висновку про необхідність озброїти ідеологію «Молодої Німеччини» гегелівською діалектикою.

До «соціалістичної ідеології» він підійшов в Англії, куди їздив за дорученням батька у комерційних справах. Кореспонденції Ф. Енгельса з Англії свідчать про глибоке розуміння економічного становища найбільш розвиненої тоді капіталістичної держави, сутності протиріч та боротьби класів і партій, значення соціальної революції в розвитку суспільства. У 1844–1845 роках Ф. Енгельс пише працю «Становище робітничого класу в Англії», де намагається розібратися в тому матеріалі, який йому вдалося зібрати в процесі ознайомлення з умовами праці та життя робітників.

Побачене викликало у Ф. Енгельса велике потрясіння. Нелюдське життя пролетаріату, страждання багатотисячних мас населення потребували перегляду «офіційних» теоретичних доктрин того часу. У пошуках нових ідей він ознайомлюється з працями Р. Оуена, студіює політекономію, історію, вивчає праці лідерів німецького «філософського комунізму» М. Гесса та К. Грюна, стає переконаним соціалістом. 1844 рік став роком початку глибокої дружби та тісного співробітництва Ф. Енгельса та К. Маркса.

Першою спільною працею молодих філософів став твір «Святе сімейство, або Критика критичної критики» (1845 рік). До початку співробітництва і К. Маркс, і Ф. Енгельс уже мали теоретичні дослідження та публіцистичні статті, які засвідчують надзвичайно високий рівень їхньої філософської культури: «До критики гегелівської філософії права», «Економічно-філософські рукописи 1844 року», «До єврейського питання» та інші у К. Маркса, «Становище робітничого класу в Англії», «Листи з Лондона» та інші у Ф. Енгельса. Саме тому перша спільна праця постала як завершений філософський твір, де було сформульовано фундаментальні засади нового теоретичного бачення світу — ідею суспільних виробничих відносин, положення про визначальну роль народних мас в історії, історичну місію пролетаріату як «могильника капіталізму».

Наступною спільною працею К. Маркса та Ф. Енгельса була «Німецька ідеологія». Нарешті, третьою спільною працею, що свідчить про зрілість та відточеність соціально-філософських поглядів К. Маркса та Ф. Енгельса, став всесвітньо відомий «Маніфест Комуністичної партії» (1848 рік). У цьому творі, зазначив пізніше В. Ленін, викладено новий світогляд — послідовний матеріалізм, що охоплює: сферу суспільного життя; діалектику — найвсебічніше та найглибше вчення про розвиток; теорію класової боротьби та всесвітньо-історичної місії пролетаріату як творця нового суспільства.

Роки навчання К. Маркса у Берлінському університеті збіглися з активними громадянськими пошуками нового суспільного ідеалу. Погляди талановитих інтелектуалів, в оточенні яких визрівав геній К. Маркса, були звернені в майбутнє. Молодість шукала перспективи й тому якомога швидше намагалася переосмислити ті філософські засади, які визначали провідні суспільні орієнтації. Найвеличнішою в ті часи була філософія вже покійного Г. Гегеля. Незважаючи на нападки, яких зазнала гегелівська філософія і які розпочалися після смерті філософа у 1831 році, система залишалася найавторитетнішою та найпривабливішою для нової генерації теоретиків. І що характерно: спираючись на Г. Гегеля й відштовхуючись від нього, кожен з «нових» намагався «подолати його» або доповнити його власними висновками.

«Змагання з Г. Гегелем» визначало темп та ритм інтелектуального поступу доби. Згідно з цим самим темпом та ритмом розгортав свою інтелектуальну роботу К. Маркс. Захоплення молодогегельянськими ідеями не завадило молодому дослідникові

подивитися на Г. Гегеля під глибоко критичним кутом зору. Висновки критика мали приголомшливий характер: сорочка абсолютної ідеї, виткана гегелівським «хитрим розумом», виявилася для К. Маркса замалою. Останній не тільки зрозумів її теоретичні вади та практичну безперспективність, а й переконався в думці про необхідність створення власної теоретичної доктрини. Здавалося б, з Г. Гегелем К. Маркс «розрахувався» своїми першими філософськими працями. Насправді ж це не зовсім так. Уважне прочитання праць К. Маркса різних періодів творчості показує, що діалог з Г. Гегелем — а саме так ми позначаємо взаємовідносини двох інтелектуальних титанів — він вів упродовж цілого життя. Результатом цього діалогу стало створення нового типу соціального філософствування, який дістав назву «матеріалістичного розуміння історії», пізніше — «історичного матеріалізму».

Що ж саме не влаштувало К. Маркса у філософії Г. Гегеля і які нові підходи обґрунтовував він на противагу їй? Перше й головне: гегелівська оцінка пруських порядків, як «розумних і необхідних», держави, як «самореалізації сім'ї та громадянського суспільства» та як «вінця всієї соціальної будівлі», громадянського суспільства, як залежного й підпорядкованого «розумній та самодостатній» державі.

«Повстання проти Г. Гегеля» К. Маркс розпочав фундаментальним рукописом «До критики гегелівської філософії права» (1843 рік). На противагу Г. Гегелю К. Маркс переконливо показав, що пруські порядки розумними та необхідними не є, що держава аж ніяк не може бути полем самореалізації сім'ї і що, нарешті, громадянське суспільство (сукупність матеріальних, у кінцевому підсумку, економічних, життєвих відносин) визначає державу, а не навпаки. У цьому ж рукописі К. Маркс уперше критикує гегелівську діалектику як спекулятивну, заперечує його вчення про державу як інституцію примирення інтересів протилежних класів, висуває та обґрунтовує ідею економічного базису, що зумовлює політичну та ідеологічну надбудову. Як зауважує Т. Ойзерман, зазначеним рукописом К. Маркс вступає в процес переходу до матеріалістичного розуміння історії, підходить до наукового розуміння сутності держави та її економічного базису.

Другим «антигегелівським актом» постало заперечення К. Марксом славнозвісної «абсолютної ідеї» як деміурга, творця світу в його становленні та діяльному саморозвитку. Пізніше В. Ленін схарактеризує «абсолютну ідею» як теологічну вигадку ідеаліста Г. Гегеля. Такого різкого судження К. Маркс ще не висловлював. Проте «абсолютну ідею» він відкидав

і поступово доходив висновку про людину та її виробничу діяльність як реальну рупійну силу історичного процесу. Конкретизуючи цей висновок, К. Маркс підходить до думки про наявність своєрідних груп людей — класів, які силою обставин суспільно-економічного розвитку змушені перебрати на себе відповідальність за його (розвитку) майбутнє. Таким класом громадянського суспільства, який стає «результатом розкладу всіх класів», на думку К. Маркса, є пролетаріат. У боротьбі за своє визволення він репрезентує інтереси всіх пригноблених. Людська емансипація збігається з визволенням пролетаріату, а це, у свою чергу, досягається здійсненням пролетарської революції. Ця революція знищує приватну власність, а водночас — підґрунтя існування класу, відчуженого від засобів виробництва. Так, на думку К. Маркса, має здійснюватися суспільний розвиток — дійсна емансипація людини. Голова цієї емансипації, підкреслював він, — філософія, а її серце — пролетаріат. К. Маркс обґрунтовував одне з найголовніших положень нової соціальної концепції — положення про всесвітньо-історичну місію пролетаріату як могильника капіталізму й творця безкласового суспільства.

Для обґрунтування механізму реалізації цієї місії К. Маркс залучив найвеличніше надбання німецької класичної філософії — гегелівську діалектику, але залучив її в переосмисленому, трансформованому вигляді. Як відомо, у Г. Гегеля діалектика постає як саморозвиток поняття, з яким має узгоджуватися дійсність. У К. Маркса ж навпаки: діалектика мислення є не що інше, як відображення того дійсного розвитку, який відбувається об'єктивно. «Мій діалектичний метод засадово є не тільки відмінний від гегелівського, — писав К. Маркс, — а й є його прямою протилежністю. Для Г. Гегеля процес мислення, що його він під назвою ідеї перетворює навіть на самостійного суб'єкта, є деміург (творець) дійсного, яке становить лише його зовнішній прояв. Для мене, навпаки, ідеальне є ніщо інше, як матеріальне, пересаджене в людську голову й відповідним чином перетворене в ній» (*Маркс К. Капітал. Предисловие ко второму изданию. — Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения - Т. 23. - М., 1960.*

С. 21). У самій дійсності існують об'єктивні закономірності, які незалежно від свідомості людини зумовлюють розвиток у певному напрямку. У суспільстві, підкреслював К. Маркс, ці закономірності реалізуються засобами людської діяльності. Оскільки людина є її суб'єктом, а серед людських спільнот майбутність належить пролетаріату, то саме йому, згідно з висновками К. Маркса, й належить виконати місію реалізації об'єктивної закономірності, що торує собі шлях через безліч випадковостей.

Отже, справа не в тому, в чому на сьогодні бачить свої цілі кожний окремих пролетар, підбивас підсумок К. Маркс. Йдеться про те, що він буде змушений робити згідно із своїм становищем у системі суспільного виробництва. Переосмислення К. Марксом гегелівського діалектичного методу в контексті підпорядкування останнього обґрунтуванню історичної місії пролетаріату виявилось найістотнішою трансформацією гегелівської моделі соціального в марксизмі. Вона змінювала уявлення про джерело, підґрунтя, суб'єкта, рушійну силу та механізм розвитку тогочасного суспільства, а відповідно до цього — уявлення про майбутнє та шляхи його наближення.

Розглянуті концептуальні відмінності зумовили різноспрямованість підходів Г. Гегеля та К. Маркса до розв'язання головної проблеми тогочасної історії — *проблеми відчуження*.

Реальне відчуження Г. Гегель витлумачував як відчуження духу, а його подолання — як теоретичне усвідомлення неістинності предмета. К. Маркс же тлумачив цю проблему, насамперед, як «відчуження праці», зумовлене історично необхідним поділом праці та інституцією приватної власності. На його думку, подолання відчуження безпосередньо пов'язане з ліквідацією приватної власності, тобто із зміною того економічного підґрунтя, на якому до цього часу ґрунтувалася історія. Останнє здійснюється шляхом комуністичної революції як реалізації все-світньо-історичної місії пролетаріату. Подолання відчуження, вважав К. Маркс, є процесом складним, суперечливим та довготривалим. Цей процес він пов'язував із знищенням експлуатації та соціального поділу праці, що зумовлює закріплення за людиною часткової суспільної функції, з відмиранням держави та становленням комуністичних відносин. Г. Гегель, отже, поставав як захисник-консерватор тогочасного суспільства, а К. Маркс — як його противник, революціонер, що рихтує теоретичні підвалини якісно нової соціальності.

Від Г. Гегеля К. Маркс узяв передусім діалектику. Вивільнивши її з обіймів «абсолютної ідеї», він застосував цей метод до пояснення розгалуженої архітекτονіки суспільного життя. Діалектика у К. Маркса стала матеріалістичною. Відповідно історичний матеріалізм (матеріалістичне розуміння історії) К. Маркс вибудовував на діалектичних засадах. Ця спроба була кроком уперед порівняно з французькими матеріалістами XVIII сторіччя та Л. Фейєрбахом, що, як відомо, були метафізиками й не могли відтворити взаємозв'язок усіх елементів соціального як єдиного цілого, до того ж — в його динаміці, в розвитку.

Порівняно з Г. Гегелем соціальна доктрина К. Маркса була радше за все «кроком убік»: крім заміни «абсолютної ідеї» ідеєю «історичної місії пролетаріату», К. Маркс у гегелівську універсальну модель соціального нічого нового додатково не вніс. Хіба що проблему самостійності людини як особистості. Та й то — на ранніх етапах своєї творчості, причому запозичивши її у Л. Фейєрбаха. Згодом «самостійність людської особистості» в марксизмі перетворилася на популярне гасло. Місце особистості в теорії заміщувалося «класом». Із соціально-філософської теорії марксизм поступово перетворювався на ідеологію. Одну форму ідеології — «німецько-класичну» — К. Маркс замінив на іншу — «пролетарську». Ф. Енгельс та В. Ленін завершили справу. Марксизм-ленінізм, говорить у «Філософському енциклопедичному словнику» (1983 рік), є «науковою ідеологією робітничого класу». Найсамперед — «ідеологією», а вже потім — соціально-філософською теорією! Це треба передусім мати на увазі, аналізуючи марксизм як оригінальний поворот суспільної думки другої половини ХІХ та початку ХХ сторіччя.

* * *

Підіб'ємо деякі підсумки. Як уже зазначалося, перша революція у суспільствознавстві була здійснена на зламі ХV–ХVІ сторіч через розмежування з теологічними поясненнями сутності людини, природи суспільства та держави. На місце Бога було поставлено матеріальний інтерес (ширше — приватну власність) як головну доміную та рушійну силу суспільного розвитку (Н. Макіавеллі). На засадах «приватної власності» будувалися наступні концепції суспільства. «Приватну власність» визначали як головний чинник та гарант «незмінності природи людини». Приватновласницькі стосунки розглядали як вихідну доміную побудови держави, форми правління, політичних режимів. І хоча історія суспільної думки знає спроби моделювання суспільних процесів на запереченні цієї доміную (наприклад, утолічний соціаліст Мореллі моделював комуністичне майбутнє на засадах «скасування приватної власності»), а релігійні філософи продовжували свої «теоретичні» роздуми про «божественну сутність суспільства»), все ж таки визначальним напрямком філософського обґрунтування сутності людини та суспільства були концепції, ґрунтовані на цій доміную, незалежно від того, в якій методологічній парадигмі — матеріалістичній чи ідеалістичній — їх будували.

Марксизм порушив цю традицію, *теоретично обґрунтувавши можливість побудови суспільства на засадах суспільної влас-*

ності. Підкреслимо: теоретично обґрунтувавши. Ця можливість у марксизмі постає не як благий намір, що можна зустріти, наприклад, у багатьох утопічних проектах, а у вигляді розгорнутої, концептуально виваженої згідно з досягненнями суспільної думки того часу програми конкретних практичних дій соціального суб'єкта за тих чи інших історичних умов. Останнє потребувало радикальних змін практично в усіх галузях суспільствознавства. З «приватновласницького» за якихось 10–15 років (мається на увазі період виходу у світ головних праць К. Маркса та Ф. Енгельса) суспільствознавство раптово стало «суспільновласницьким». Це була революція розуму, який відмовився обслуговувати панівні верстви суспільства й перебрав на себе відповідальність за майбуття знедолених.

Зміна парадигми соціально-філософського мислення не могла відбутися без змін вихідних принципів, категорійного каркасу та методології пізнання. Цю «чорнову роботу» К. Маркс та Ф. Енгельс здійснили у перших спільних творах. Від визначеності суспільного розвитку «ідеальними спонукальними силами» та примату ролі особистості в історії вони перейшли, розвиваючи головний принцип матеріалізму, до визначення первинності суспільного буття (матеріальних економічних відносин, відносин власності) щодо суспільної свідомості, обґрунтування ролі народних мас як головного суб'єкта суспільно-історичного творення. Цей перехід — друге яскраве свідчення революції у суспільствознавстві: жоден із попередників К. Маркса та Ф. Енгельса не аналізував соціальну проблематику на вихідних засадах примату «матеріального» над «духовним», не підкреслював самостійну соціально-творчу роль народу як суб'єкта соціальної дії.

Третім виявом революційності нової теорії було цілеспрямоване наближення останньої до практики, інтересів та потреб реального соціального суб'єкта — пролетаріату — головної рушійної сили майбутніх перетворень суспільства. К. Маркс та Ф. Енгельс зрозуміли, передбачили та обґрунтували (на підставі аналізу реального становища цього класу в системі суспільних відносин того часу) історичну місію пролетаріату та будували свою теорію як алгоритм реалізації цієї місії. Інших соціальних доктрин, які б у більш-менш науковій формі займалися цим питанням, практично не було. Марксистська соціальна теорія постала як пролетарська ідеологія: пролетаріат знайшов у філософії марксизму свою «духовну зброю», філософія у пролетаріаті — зброю матеріальну. Відповідно змінювалася функція філософії. «Філософи, — підкреслював К. Маркс, — лише різноманітним

чином пояснювали світ, натомість справа полягає в тому, щоб змінити його» (Маркс К. Тези про Фейєрбаха // Маркс К., Енгельс Ф. Твори. — Т. 3. — С. 3).

Нарешті, свою соціально-філософську концепцію марксизм вибудовував, використовуючи найвеличніше надбання німецької класики — *гегелівську діалектику*, звичайно, оновлену, переосмислену у світлі матеріалістичної традиції. «Застосування матеріалістичної діалектики до перероблення всієї політичної економії, з основи її — до історії, до природознавства, до філософії, до політики та тактики робітничого класу, — писав В. Ленін, — ось що найбільше цікавить К. Маркса та Ф. Енгельса, ось у чому вони вносять найбільш істотне і найбільш нове, ось у чому їх геніальний крок уперед в історії революційної думки» (Ленін В.І. Повне зібрання творів. — Т. 24. — С. 252).

Діалектика у К. Маркса та Ф. Енгельса стала матеріалістичною, а матеріалізм — діалектичним. Залучення діалектики до аналізу суспільства дало можливість створити *нову теорію суспільно-історичного процесу* — історичний матеріалізм (матеріалістичне розуміння історії), розробити її (теорію) категорійний каркас, принципи, методологію пізнання. Опорними поняттями історичного матеріалізму стали поняття «суспільно-економічна формація» та «матеріальне виробництво», «продуктивні сили» та «виробничі відносини», «базис» та «надбудова», «народ» (як творець історії) та «класова боротьба» (як рушійна сила розвитку антагоністичного суспільства), «соціальна революція» (як засіб переходу від однієї формації до іншої) та «людина» (як сукупність суспільних відносин).

Класичний виклад засад нової теорії історичного процесу дав К. Маркс у передмові до «Критики політичної економії»: «У суспільному виробництві свого життя люди вступають у певні, необхідні, від їхньої волі незалежні відносини — виробничі відносини, які відповідають певному рівню розвитку їхніх матеріальних продуктивних сил. Сукупність цих виробничих відносин становить економічну структуру суспільства, реальний базис, на якому здійснюється юридична і політична надбудова і якому відповідають певні форми суспільної свідомості. Спосіб виробництва матеріального життя зумовлює соціальний, політичний та духовний процеси життя взагалі. Не свідомість людей визначає їхнє буття, а, навпаки, їхнє суспільне буття визначає їхню свідомість. На певній фазі свого розвитку матеріальні продуктивні сили суспільства увіходять у протиріччя з існуючими виробничими відносинами, або — що є лише юридичним

виразом останніх — з відносинами власності, всередині яких вони досі розвивалися. З форми розвитку продуктивних сил ці відносини перетворюються на їхні кайдани. Тоді настає доба соціальної революції. Із зміною економічних підвалин більш або менш швидко відбувається переворот у всій величезній надбудові» (Маркс К., Критика политической экономии // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. — М., 1959. — Т. 13. — С. 6–7).

Як уже зазначалося, марксистська філософія набула значного поширення у світі. У середині ХХ сторіччя в країнах, які вважали соціалістичними, вона отримала статус офіційної доктрини — ідеології, її охороняли держава та партія, розвивали «згорі донизу», тобто за вказівками партійних ідеологів та філософських «генералів». Це призвело до звуження соціальної бази творчого пошуку в межах марксизму-ленінізму, перетворення теорії на ідеологію, самоізоляції. Марксизм-ленінізм постав у вигляді «істини в останній інстанції». Твори К. Маркса, Ф. Енгельса та В. Леніна розглядали як найвищий вияв науковості. Для обґрунтування того чи іншого положення досить було знайти хоча б побіжне підтвердження витягом з класиків, і істинність висновку вважали незаперечною. Деякі філософські твори перетворилися на набір цитат; творчість, самостійний порух думки не заохочували. У соціальній філософії марксизму-ленінізму рясно поросли догматизм, шаблонність, цитатництво, що відривали теорію від життя. Бюрократизм поглиблював цей розрив. Унаслідок бюрократизації та ідеологізації марксизму-ленінізму ця теорія перетворилася на догму, якій ніхто не вірив, попри заклики та гасла «правильності» та «творчого розвитку».

Нині марксизм-ленінізм майже повністю вилучено з духовного життя та суспільствознавчих теорій народів Польщі, Угорщини, Чехії, Словаччини. Аналогічну ситуацію спостерігаємо в державах Балтії, Азербайджані, Вірменії, Грузії. У Московському університеті впроваджено курси та спецкурси з критики тих чи інших підрозділів соціальної доктрини марксизму-ленінізму. У Київському університеті у назві жодної кафедри суспільних наук немає слова «марксистсько-ленінська».

Такими є реалії сьогодення. З нашого погляду, найближчим часом негативне ставлення до марксизму-ленінізму посилюватиметься. Проте рано чи пізно здоровий глузд перемаже. За 5–6 років утвердиться *врівноважене ставлення до марксизму-ленінізму*, як і до інших соціально-філософських доктрин. Кожну з них розглядатимуть під кутом зору істинності та евристичності, науковості та практичної значущості. У цьому плані марксизм

має багато цінного. Догматичні нашарування відійдуть у небуття. Ідеологеми та міфологеми розвіє дедалі «розумніший» соціальний розум суспільства. Марксизм-ленінізм посяде належне місце в суспільно-історичній думці людства поряд з іншими теоріями, до яких нині також немає однозначного ставлення.

Чим же сильний К. Маркс як соціальний філософ і якими теоретичними здобутками увіходить він у світовий філософський контекст? Звернемося до самого К. Маркса: «Те, що я зробив нового, — писав він у листі до Й. Вейдемейсра 5 березня 1852 року, — полягає в доведенні такого: 1) що існування класів пов'язане лише з певними історичними фазами розвитку виробництва; 2) що класова боротьба з необхідністю веде до диктатури пролетаріату; 3) що ця диктатура сама становить лише перехід до знищення будь-яких класів і до суспільства без класів» (*Маркс К., Енгельс Ф. Сочинения. Т. 28. — М., 1962. — С. 427*). У цьому ж вбачав велич К. Маркса й В. Ленін. «Головне у вченні К. Маркса, — писав він, — це з'ясування всесвітньо-історичної ролі пролетаріату як творця соціалістичного суспільства». Розвиток історії та теорії історичного процесу незаперечно засвідчує, що *хиба марксистської соціальної теорії розпочинається саме там, де вона вбачала своє найголовніше надбання*: класова боротьба всезагальною статусу не має і «з необхідністю» до диктатури пролетаріату, а також до суспільства без класів не веде; всесвітньо-історична роль пролетаріату виявилася ілюзією, а цілеспрямована творчість соціалістичного суспільства породила низку деформацій і обернулася суттєвим збоченням від загальноцивілізаційних магістралей розвитку людства.

У світі сьогоденних історичних реалій не можуть бути сирійські та однозначно інтерпретовані й такі теоретичні висновки марксистської соціальної філософії, як положення про визначальну роль суспільного буття стосовно суспільної свідомості, діалектику як всезагальний метод соціального пізнання та практики, об'єктивні закони розвитку капіталістичного способу виробництва та неминучість загибелі капіталізму, революцію як «локомотив історії», необхідність з'яву «старої буржуазної державної машини» як умови переможної пролетарської революції, перехідний період від капіталізму до комунізму та дві фази комуністичної формації.

Марксизм сильний, далі, реалістичним, дійсно науковим аналізом сучасного йому капіталістичного суспільства — викриттям негативних аспектів його розвитку та чинників соціальних колізій, фундацією пошуку шляхів трансформації у посткапі-

талістичне суспільство. Незаперечний геній К.Маркса розкрив джерела капіталістичної експлуатації, теоретично довів історичну безперспективність (понад те — неможливість!) існування соціальної системи, ґрунтованої на гнобленні людини людиною. На кілька порядків вище, ніж античні філософи, гуманісти доби Відродження, Реформації та Просвітництва, К.Маркс підніс проблему людини, звільнення людської особистості, обґрунтував необхідність подолання втраченої гармонії з природою та іншими людьми. Висновок К.Маркса про комунізм, як завершений натуралізм, рівний гуманізовмі, і як про завершений гуманізм, рівний натуралізовмі, про дійсне розв'язання протиріч між людиною та природою, людиною та людиною, а також суперечки між існуванням та сутністю, між опредметненням та самоствердженням, між свободою та необхідністю, між індивідом та родом належить до безсумнівних надбань світової гуманістичної культури, визначає одну з найвеличніших її вершин, є маяком творчого теоретичного пошуку шляхів гуманістичного поступу суспільства.

Не менш важливим надбанням соціальної філософії є обґрунтування К.Марксом ролі *економічного чинника* в житті суспільства, *матеріального виробництва* як фундаменту його існування та розвитку. Ніхто з реалістично мислячих теоретиків ХХ сторіччя не заперечує тієї дійсно життєдайної ролі, яку відіграє матеріальне виробництво у розвитку суспільства, значення Марксового аналізу суперечливої архітектоніки виробничих процесів. Слушним є й те, що ніхто до К. Маркса не надавав матеріальному виробництву того значення, яке воно справді має. І хоча в класичному марксизмі, на жаль, це значення виявилось перебільшеним, а в ортодоксальному марксизмі російсько-радянського типу — абсолютизованим, повернення теорії до «домарксівського суспільствознавства», яке приділяло «економічному чиннику» лише односторонню увагу, є справою неможливою.

Актуальним і соціально значущим положенням марксистської соціальної філософії є науково обґрунтований висновок про те, що за умови поглиблення тенденції до зубожіння народних мас суспільству загрожує соціальний вибух і що наслідком цього вибуху може бути лише диктатура пригноблених (у К. Маркса — пролетаріату) над гнобителями (у К. Маркса — над буржуазією). Зазначений прогноз (який, до речі, підтвердила реальна історія) та особливо практика доби диктатури пролетаріату російського зразка витверезили практично всіх апологетів класичного капіталізму більш суттєво, ніж соціал-утопічні гіпотези всіх

часів та народів, разом узяті. Прогноз об'єктивної зумовленості зміни капіталізму комунізмом західні теоретики сприймали здебільшого як об'єкт Марксових філософських спекуляцій. Ідея ж «диктатури пролетаріату» їх просто жахала. У поєднанні із соціальною практикою кінця ХІХ–початку ХХ сторіччя вона спонукала як теоретиків, так і практиків до пошуку нових варіантів соціальної організації. Наслідком цього пошуку в теорії стали нові соціально-філософські концепції, на практиці – трансформація капіталізму в «посткапіталістичне» демократичне суспільство.

Отже, К. Маркс виявився одним з фундаторів теорії перебудови класичного капіталізму; аналізом природи та джерел капіталістичної експлуатації, а також її можливих соціальних наслідків «Капітал» К.Маркса започаткував поступове викорінення цього явища з життя народів капіталістичних країн, зумовив повернення суспільства обличчям до людини праці, визначив засади поміркованості можновладців щодо організації виробництва, розподілу прибутків, соціального захисту населення.

Оцінюючи революційний переворот, здійснений К. Марксом та Ф. Енгельсом у суспільствознавстві, зробимо кілька зауважень загального плану.

По-перше, марксистська концепція суспільного розвитку була створена понад 150 років тому. Отже, вона *не дає відповіді на проблеми, зумовлені нинішніми реаліями*, і тому не треба пукати в ній те, чого там об'єктивно бути не може.

По-друге, шерег положень, обґрунтованих марксизмом, не мають всезагального характеру, а лише відповідають умовам конкретного суспільства — періоду перших криз капіталізму як соціальної системи.

По-третє, історичний розвиток цієї теорії послідовниками К. Маркса та Ф. Енгельса свідчить про суттєве спрощення та абсолютизацію, нерідко довільне тлумачення фундаментальних положень, що спотворювало теорію загалом, позбавляло можливості за допомогою її методології пояснити реальність.

Нарешті, соціальну філософію марксизму не можна тлумачити як «найвищий злет» суспільно-історичної думки людства. Ця теорія має як переваги, так і недоліки. Сьогодні людство вступає в нову фазу суспільно-історичного мислення, наближається до третьої революції в суспільствознавстві, розпочинає «теоретичну реконструкцію» реалій та перспектив суспільного співжиття людей на засадах плюралізму власності та гармонійного

поєднання загальнолюдських, класових, національних та інших пріоритетів. Усе це, як і в перших двох революціях, не може не привести до змін теоретичних та методологічних засад мислення. Саме в цьому контексті й треба оцінювати місце та роль марксистської соціальної філософії в історії соціальної думки, вивчати її поряд з різноманітними соціальними доктринами, на які надзвичайно багате пінішне суспільствознавство.

Додаткова література:

Лапин Н.И. Молодой Маркс. — М., 1986.

«Буде час, коли на руїнах політичних держав зросте, абсолютно вільно організуючись знизу доверху, вільний братерський союз вільних виробничих асоціацій...»

М. Бакунін



Михайло Бакунін (1814–1876)

Філософ належить до тієї когорти революційно мислячих особистостей, які не лише не погоджувались з марксистською традицією, що все більш наполегливо претендувала на роль єдиновірної теорії, але й активно протиставляли їй свої власні висновки.

А народився Михайло в аристократичній родині відставного дипломата, дворянина Олександра Бакуніна, який по закінченні дипломатичної служби безвіздно проживав у своєму маєтку Прямухіно Новоторжського повіту Тверської губернії. Батько майбутнього філософа шанував порядок і справедливість, підтримував тісні зв'язки з декабристами, виховував дітей, скоріше, у європейському, аніж у російському дусі. Михайло любив музику, книги, малювання. Він мав неабиякі здібності, і батьки різноманітними заходами заохочували їх розвиток.

Примітно, що після повстання декабристів батько різко змінив свої погляди. Наляканий повстанням, він намагався виховати в дітях вірнопідданство царському режиму. Однак, зерна

вільнодумства, посіяні ним у ранньому віці, в дитячій душі майбутнього мислителя давали вже перші пагони.

Артилерійське училище (Санкт-Петербург), куди на навчання було віддано Михайла, а згодом і служба в армії, вільнолюбивий характер юнака не лише зміцнили, але й поглибили. Він іде у відставку, знайомиться з такими революційно налаштованими особистостями, як Н. Станкевич і В. Белінський, стає учасником «станкевичо-белінського гуртка», публікує свої перші філософські роздуми. Певний час М. Бакунін навчається в Берлінському університеті, де слухає лекції знаменитих К. Вердера і Ф. Шеллінга, встановлює контакти з А. Руге, В. Вейтлінгом, П. Прудонем, К. Марксом, захоплюється лівогегельянством.

Практицизм і військова напористість характеру М. Бакуніна спонукали його до революційної дії. Він пориває з лівогегельянством і марксизмом, з будь-якою «теорією» і «метафізикою». За участь у революції 1848–1849 рр. (судами Саксонії і Австрії) він був двічі засуджений до смертної кари.

За існуючими в той час законами, його передали урядові царя Миколи I й після досить тривалого ув'язнення зіслали до Сибіру. М. Бакунін тікає із заслання, через Америку переїздить до Європи і знову включається у європейський революційний рух.

Характеризуючи особистість М. Бакуніна, літератор П. Анненков писав І. Тургенєву: «Величезна маса жиру з головою п'яного Юпітера, розшарпаною, пібито вона ніч у російському шинку провела, — ось що постало переді мною в Берні під ім'ям Бакуніна. Це грандіозно і це жалюгідно, як вигляд грандіозної будівлі після пожежі». Ця надзвичайно точна характеристика відбиває весь життєвий шлях славетного анархіста, еволюцію його світогляду і філософського кредо: романтична одержимість революцією — вірність духу святого бунту — бунтарський імморалізм — розгубленість перед макіавеллістами революції — повне розчарування, зневіра в революцію — глибокий песимізм.

М. Бакунін завжди поспішав туди, де розпочиналася революція. Він звертався до різних аудиторій — від «відставних гарібальдійських офіцерів» до масонів. Він прославляє російський злочинний світ і мріє про вербування в революцію люмпен-пролетарських, кримінальних елементів. Він спілкується з Нечаєвим, товаришує з В. Белінським, полемізує з К. Марксом та Ф. Енгельсом, веде з ними гостру боротьбу, що закінчилася виключенням М. Бакуніна з I Інтернаціоналу.

Центральним у «бакунізмі» було вчення про необхідність заміни буржуазної держави «вільною федерацією землеробських

та фабрично-заводських асоціацій». Останнє суперечило марксистському баченню цієї проблематики, особливо в частині розуміння ролі пролетаріату та кінцевого результату революції — необхідності встановлення диктатури пролетаріату.

Фанатично увірувавши у «всесвітньо-історичну місію» пролетаріату, марксизм абсолютизував його «державотворчі» можливості й застереження «бакунізму» щодо можливого переродження керівних представників цього класу в нову суспільну деспотичну силу і фактично не прийняв.

Дискусія марксистів з анархістами точилася на сторінках знаменитого «Маніфесту Комуністичної партії» К. Маркса та Ф. Енгельса, лєнінської книги «Держава та революція», сталінської праці «Анархізм чи соціалізм» та інших творів упродовж багатьох років. Здавалося б, можливість та час для проникнення в зміст їхніх сумнівів та заперечень у марксистів були. Проте крім відторгнення анархістських ідей та поглядів, нищівної критики теорії та практики анархізму, як «ворожих європейському робітничому руху та пролетарському соціалізму», іншої реакції на цей напрямок соціально-політичної думки в марксизмі практично не було.

Драматичні події недалекої історії, на жаль, підтвердили висловлене М. Бакуніним застереження про узурпацію влади «керівною меншістю», бюрократичне самозвеличення останньої у статус «нової аристократії», застосування деспотичних методів управління тощо.

Ідеї анархізму викристалізуються у своєрідну теорію під впливом буржуазних революцій XVII - XVIII стст., посилення ролі держави у громадському житті суспільства, зростання політичного, правового, морального і релігійного тиску держави на особистість, трудящі маси. «Державність» не влаштувала анархістів. Саме в ній вони вбачали найістотніше суспільне зло, найбільш реакційну силу, що придушує революційний потяг особистості до волі. «Державу необхідно зруйнувати!» — ось головний висновок анархістів. Руйнування треба розпочинати негайно. Засіб — народна революція, селянський бунт тощо.

Одним із перших теоретиків анархізму був М. Штірнер. У праці «Єдиний та його власність» він показав, що вільне суспільство може бути побудоване лише егоїзмом особистості: «народ може бути вільним лише ціною волі окремої особистості». Саме з цих позицій М. Штірнер заперечував державу, водночас відкидаючи, як хибний шлях, боротьбу за соціалістичні перетворення.

Приблизно того часу подібні ідеї розробляються та пропагуються французьким соціальним філософом П. Прудоном. Дві його

праці — «Що таке власність?» та «Загальна ідея революції XIX ст.» — це шалена атака на державу як орган класового гноблення, це абсолютне неприйняття соціалістичного вчення про роль і значення централізації у будівництві нового суспільства. П. Прудон заперечує й М. Штірнера: майбутнє суспільство може бути створеним не як гуртожиток одинаків-егоїстів, а як суспільство обміну послугами, згоди та злагоди дрібних власників. Найбільш радикальні ідеї анархізму щодо ліквідації державності взагалі викладені в праці М. Бакуніна «Державність і анархія».

Як соціальний філософ і політолог, М. Бакунін обстоював глибоку ідею: необхідність ліквідації держави, повна анархія, розгул народної стихії, заперечення необхідності організації в політичну партію. На місце держави М. Бакунін пропонував поставити вільні народні об'єднання, вільну організацію мас. Його праця «Державність та анархія» викликала інтерес усіх, хто в будь-якому аспекті торкався проблем революції та державного будівництва.

Цікавою й багато в чому показовою є дискусія Бакуніна з Марксом. К. Маркс уважно читав і конспектував цей твір. Він полемізував з М. Бакуніним з приводу найбільш суттєвих та гострих питань державного будівництва. На жаль, дискусія двох видатних теоретиків з питань майбутнього держави як інституту регуляції суспільних відносин у вітчизняній літературі не знайшла більш-менш адекватного висвітлення. Це збіднює можливість використання народжених дискусією ідей у сучасному державному будівництві. Наведемо їх без будь-якого коментування:

Жодна форма держави не в змозі дати народові того, що він хоче. Державне керівництво здійснюється «зверху вниз», тим часом як народ хоче існувати без будь-якого втручання, керуватись управлінською формулою «анизу вгору». (Бакунін)

Держава — це історично зумовлений інститут управління, що формується як засіб підкорення інтересів одних груп людей іншими. Революція покликана «зламати» стару державну машину; однак це не відміння потреби управління народом, обмеження впливу на суспільство скинутих революцією ворожих пролетаріатові класів. (Маркс)

Свобода в державі — це брехня! Бо завжди буде керуюча меншість, що пригноблюватиме більшість населення; отже завжди буде частина пригнобленого населення, особливо в невідгданому світі постане селянство. (Бакунін)

Поки існують панівні класи, поки пролетаріат з ними бореться, він повинен застосовувати насильство, а це вимагає відповідної державної організації. Там, де селянська маса становить більшість населення, за умов

«пролетарської держави» можливі два варіанти: а) опір селянства, що призведе до краху революції; б) перехід селянства на бік революції за умов, що пролетарські заходи ведуть до покращення життя селянської маси. (Маркс)

Що означає «пролетаріат, піднесений до статусу пануючої верстви населення»? (Бакунін)

Це означає, що пролетаріат досяг достатньої економічної сили і організованості, щоб у боротьбі проти можновладців застосовувати загальні засоби примусу. (Маркс)

Невже весь пролетаріат буде стояти при владі? Ні. Тоді створиться ситуація нової соціальної нерівності; представники народу будуть підноситися над народом, а їх правління, за необхідності, прийме форму диктатури.

І як довго це триватиме?

Пролетарська держава тому є новим ярмом, що породжує, з одного боку — деспотизм, а з другого — рабство.

Звідси висновок: потрібна вільна організація робітників «знизу вгору», а не навпаки. (Бакунін)

Класове панування робітників над тими верствами населення, що чинять їм опір, має продовжуватись доти, поки не будуть знищені економічні умови існування класів.

Бакунін вважав, що пролетаріату краще взагалі нічого не робити, залишається лише вичікувати.

«Вільна організація робітників» — «...це дурниця», що не залишає від революції нічого, крім фрази. (Маркс)

Полеміка марксистів з анархістами точилась і в інших творах. Значне місце приділено їй у «Маніфесті Комуністичної партії» К. Маркса та Ф. Енгельса (1848), у праці В. Леніна «Держава та революція» (1917). Проте практика переродження пролетарської напівдержави в державу тоталітарного типу, формування нової бюрократії, що використовувала державну владу і власність більше для задоволення власних потреб, аніж інтересів народу, становище людини як «гвинтика» гігантського державного механізму — це факти, що породжують глибокі й принципові сумніви щодо істинності марксистських пропозицій, логіки державного будівництва і наштовхують на пошук інших шляхів досягнення соціальної справедливості

Додаткова література:

Пирумова Н. Бакунін. — М., 1970.

«...Орю
Свій переліг — убогу ниву! —
Та сію слово. Добрі жнива
Колись-то будуть...»

Тарас Шевченко
(«Не нарікаю я на Бога»)



Тарас Шевченко (1814–1861)

Геніальний український мислитель і поет Тарас Шевченко народився в селі Моринці Звенигородського повіту Київської (нині Черкаської обл.) губернії в сім'ї селянина-кріпака. Сирітство, бідність, тяжкі злидні і соціальний гніт супроводжували його дитинство і юність практично аж до викупу з кріпацтва. І все ж, майбутній геній тягнувся до знань, виявляючи свої поетичні і художні здібності. Дуже рано Тарас став круглим сиротою. Десь потрібно дитині жити, щось треба їй їсти. І хлопчик потрапляє до сільського дячка, де й здобув початкову освіту. В «Автобіографії» Т.Г. Шевченка, надрукованій у російському журналі «Народное чтение» (1860), поет повідомляє: «...при-тулювся я в школі в приходського дячка, за *школяра-попихача*. Ці школярі по відношенню до дячків те ж саме, що хлопчики, віддані батьками, або іншою владою, в науку до ремісників. Права над ними майстра не мають ніяких певних меж: вони — цілковиті раби його. Усі домашні роботи і виконання всіляких примх самого господаря і його домашніх лежали на них безумовно.

Тропоную вашій уяві відтворити, чого міг вимагати від мене дячок, — зважте, гіркий п'яниця, — і що я повинен був виконувати з рабською покірливістю, не маючи жодної істоти в світі, яка піклувалася б чи могла піклуватися про моє становище» Шевченко в документах і матеріалах. - К., 1950. — С. 35).

Згодом малого Тараса забрали на панський двір і зробили його сімнатним козачком. Від хлопця вимагалось мовчання і прилюдного служництва, і той виконував все, що наказував пан. Супроводжуючи Енгельгарда в його поїздках, Тарас побував у Києві, Зільносі, Петербурзі. У вільний час він малював. Помітивши теабиякі художні здібності кріпака, Енгельгард віддав його на навчання до «різних живописних діл цехового майстра» в Петербурзі Ширяєва. Зайнятість «цеховими справами» дозволяла Шевченку займатись малюванням лише вночі. Він ішов до Літнього саду, малював статуї. За цими заняттями Шевченка помітили й підтримали провідні художники, діячі культури того часу, зокрема І. Сошенко, В. Григорович, К. Брюлов, які викупили юнака з кріпацтва й зарахували до складу «вольноприходятьчих» учнів Академії художеств, надали моральну і деяку матеріальну підтримку.

Успіхи Т.Шевченка були безсумнівними. Здавалося б, неспок і ... Однак ще більш потужно, піз живопис, юнака втягує в себе творчість у галузі художнього слова. У 1840 році у світ виходить перше видання «Кобзаря», від якого розпочинається слава Шевченка-поета, мислителя і філософа. Отримавши дозвіл на в'їзд до України, Т. Шевченко стає співробітником Київської археологічної комісії, бере участь у археологічних розкопках. Тут же він знайомиться з членами недавно організованого таємного Кирило-Мефодієвського товариства, яке виступало за скасування кріпацтва, ліквідацію станів, федерацію всіх слов'янських народів, їх політичне і національне рівноправство. Далі — решт і довгі-довгі роки заслання, повернення в Україну і слава поета і мислителя, як фундатора української культури, революційної національно- і соціально-визвольної думки. «Караюсь, гучусь, але не каюсь», — заявляв Шевченко, сповідуючи революційний, визвольний світогляд, втілюючи його в широке поотно української національної культури.

Провідними ідеями політико-ідеологічної думки в Україні практично у всі історичні часи були ідеї соціального й національного визволення. Вони породжувалися, насамперед, тим нестерпим колоніальним режимом, у якому перебувала Україна впродовж багатьох століть. Особливо це стало проявлятися в період

польського та російського поневолення. Економічна політика цих урядів незмінно йшла врозріз з інтересами України. Митні тарифи, фінансова політика, обмеження чи заборона української мови, освіти, культури викликали у населення природне обурення, спричиняли антиросійські, антипольські й, взагалі, антиіноземні настрої та виступи. Як свідчить історія, ці виступи жорстоко придушувались. Вільнодумство, особливо в національно спрямованому річищі, було справою забороненою.

Особливо нестерпною ситуація стала в першій половині XIX ст. Після розправи з декабристами російський уряд розпочав непримирну боротьбу проти будь-яких ліберальних ідей, особливо які зароджувались і розвивались в «окраїнних» землях і особливо в Україні, поза якою російська імперія не бачила свого майбутнього.

У цей період в Росії домінували три основні принципи, на яких мала триматися вся російська державність: православ'я, самодержавство й народність. Характерно, що в Україні ці принципи сприймалися далеко неоднозначно. Православ'я, як виключно панівний принцип, не могло бути визнане, зокрема, західноукраїнськими землями, де тривалий час упродовжувався католицизм. Для свідомої частини українського населення самодержавство означало не тільки зосередження всієї влади в руках монарха, а й рішуче усунення громадянства від усякої участі в політичному житті, недопущення ніякого самоуправління. Волелюбна ж натура українців вимагала іншого — свободи і самоуправління. Третій принцип державної системи — народність — належало розуміти як панування великоруської народності й придушення національного партикуляризму. В імперії склався жорстокий політичний режим із суворим централізмом, який випливав з ідеї самодержавної влади: всі провінції управлялися з єдиного центру — з Петербурга. Ця система трималася на поневоленні широких народних мас. Така система державного устрою не могла не викликати невдоволення української людності. В Україні визрівали ідеї громадянської непокори, визволення, національного розвитку.

Першою більш-менш узгодженою й концептуально виваженою програмою політико-ідеологічного спрямування українства в цей період стали ідеї Кирило-Мефодіївського товариства. Товариство об'єднувало гурт молодих вчених і письменників, який уособлював квіт української інтелігенції. До нього входили історик Микола Костомаров, письменник Пантелеймон Куліш, держслужбовець Микола Гулак, вчитель Василь Білозерський. Згодом до них приєднався Тарас Шевченко.

Співзвучність програми кирило-мефодіївців з думками декабристів, петрашівців, революційних демократів, з концепціями діячів польського визвольного руху — А. Міцкевича, Й. Лелевеля, С. Гошинського та ін. була очевидною. Мабуть, у ті часи інакше не могло й бути. Прогресивна інтелігенція мала розв'язати спільну проблему — визволення народу з-під поневолення. Її представники — об'єднані і не об'єднані в товариства — думали і діяли майже однаково.

Товариство ж дало змогу висловити ці думки майже публічно. Його члени, зокрема, підготували низку програмних положень, найважливіші з яких знайшли своє відображення у творі М. Костомарова під назвою «Закон Божий (Книги Буття українського народу)». Головна ідея твору — єдність долі слов'янських народів, бажання їх об'єднання в прогресивному рухові, в якому кожен творив би свою державу і мав змогу розвивати свою культуру. Тут же підкреслювалась думка щодо демократичного переоблаштування політичної системи і вивільнення селян від кріпацтва. Головною передумовою перебудови існуючого ладу на нових засадах товариство вважало знищення абсолютизму. «І встане Україна зі своєї могили, і знову озветься до всіх братів своїх Слов'ян, і почують крик її, і встане Слов'янщина, і не позостанеться ні царя, ні царевича, ні царівни, ні князя, ні графа, ні герцога, ні сіятельства, ні превосходительства, ні пана, ні боярина, ні кріпака, ні холопа — ні в Московщині, ні в Польщі, ні в Україні, ні в Чехії, ні в Сербії, ні у Болгар. І Україна буде не підлеглою Речі Посполитої в союзі Слов'янським. Тоді скажуть всі язика, показуючи рукою на те місце, де на карті буде намальована Україна: «От камень, него же не берегоша зіждущії, той бисть во главу угла!».

Доля Кирило-Мефодіївців відома: у 1847 р. члени товариства були заарештовані і покарані, але їх ідеї не щезли. Вони справили великий вплив на подальший розвиток визвольного процесу в Україні. Характерно, що головним джерелом духовно-ідеологічних засад цього процесу стала творчість видатного сина українського народу, батька української культури — Тараса Шевченка. Література, художня творчість загалом, очевидно, є саме тим збуджуючим началом, яке найбільш переконливо відображає те, що наболіло і болить, що не може бути відкладене «на потім», що потребує найшвидшого волевиявлення, особливо в області національних відносин і інтересів. І це зрозуміло. Як зазначає І. Лісяк-Рудницький, «національна свідомість обіймає не тільки систему ідей більш-менш раціоналістичної, пізна-

вальної природи, але також емоційне захоплення, що його стимулюють радше поети й письменники, ніж учені. Це не випадок, що репрезентованим героєм України у ХІХ столітті був не державний муж або воїн, а поет — Тарас Шевченко. Його історичного значення не можна окреслити чисто літературними мірилами. Українська громадськість бачила і продовжує бачити в його особі пророка, який своїм натхненним словом торкає і перетворює серце свого народу» (*Лисяк-Рудницький І. Історичні есе. — К., 1994. — Т. 1. — С. 151*).

Твори Т. Шевченка передавались із вуст в уста, від батька до сина. Читаючи їх, люди духовно зростали, ідейно згуртовувались, міцніли в своєму волевиявленні. Мабуть, найголовнішою ознакою політико-правових поглядів Т. Шевченка є глибоке несприйняття й різке засудження самодержавства. За умов жорстокої реакції Т. Шевченко сміливо поставив питання: «чи довго ще на сім світі панам панувати?». В історії експлуаторських держав він бачив сатрапів, тиранів-царів, цезарів, імператорів, які правила, спираючись на церкву, що освячувала свавілля й насильство над людиною.

Феодално-самодержавна Росія змальовується в творах Т. Шевченка поділеною на два соціальні полюси: визискуване селянство й визискувачі-поміщики з царями на чолі. Івана Грозного він називає «мучителем», різко викриває гнобительську політику Петра І, щиро засуджує антинародний характер правління Катерини ІІ, яка в 1782 р. наказала спорудити пам'ятник Петру І з написом «Первому — Вторая», цим самим підкресливши спадковість необмеженої влади монархів Росії.

Як відомо, ненависть Т. Шевченка була спрямована не лише на російського царя, а й на українських експлуаторів. Гетьмани для поета — таке ж зло, як і царські чиновники. Він із презирством писав про тих українських діячів, які багато говорять про «леньку Україну», про її «долю-волю», а насправді заодно з російськими поміщиками та царатом «деруть шкуру» з селян, «праведную кров із ребер, як водицю точать». Поряд із різко критичним ставленням Т. Шевченка до абсолютної монархії він не абсолютизує й буржуазно-республіканський лад, кваліфікує його як далекий від інтересів трудящого люду, від тої «челяді», кріпаків-трудівників, того стану, з якого вийшов сам. У своїх творах він докоряв французьким енциклопедистам ХVІІІ ст., які проголосили гасло «Свобода, рівність і братерство», у тому, що вони «почали» та не закінчили ліквідацію «батоїв, престолів і корон».

Майбутнє України поет-пророк пов'язував не з буржуазно-правовим ладом, а з самоуправлінням народу, з громадською, колегіальною формою реалізації влади як гарантією від свавілля властителів. В основу самоуправління народу він поклав суспільну власність і, насамперед, власність на землю.

Як ніхто інший, Т. Шевченко дав глибоку й нищівну критику російського законодавства, організації суду та судочинства, першим в історії революційної думки в Україні показав злочинну суть тодішніх законодавчих актів, висловив рішучий протест проти царських законів та юридичного їх трактування як способу пригнічення трудової людини. Він писав, що ці закони «катами писані», що «правди в суді немає». Його ідеалом була трудова демократична республіка. Говорячи про політичний ідеал Т. Шевченка, слід підкреслити його увагу до сили закону, причому «праведного закону», як він неодноразово наголошував.

«Праведний» закон уже за своєю суттю збігається з традиційними поняттями «правда», «воля», «справедливість». Т. Шевченко чітко показав, що закон, прийнятий експлуаторською владою, не можна сприймати як «справедливий», тому що він не відповідає людським цінностям. Для Т. Шевченка соціально справедливим є рівномірний розподіл землі між членами суспільства, ліквідація станового поділу громадян, уведення юридичної рівності, обов'язкова праця всіх членів суспільства, усунення експлуатації.

Поряд з антикріпосницькими, антицарськими ідеями у творах Т. Шевченка червоною ниткою проходить думка про *самостійність України*. Вся його творчість пройнята безмежною любов'ю до України, її народу. Ідеї революційності, демократизму і самостійності України є провідними ідеями художньо-публіцистичної творчості Т. Шевченка, його політичної програми. Вони справили великий вплив на розвиток визвольних ідей, національної самосвідомості українського народу, на формування української інтелігенції, здатної до боротьби за ідеали соціальної і національної свободи.

Додаткова література:

Андрущенко Т. Святее сонечко загляне. — К., 2003.

Чавдаров С.Х. Педагогічні ідеї Тараса Григоровича Шевченка. — К., 1953.

Т.Г.Шевченко в документах і матеріалах. — К., 1950.

«Здобути політичну волю в Росії... українська нація може не шляхом сепаратизму, а тільки в купі з іншими націями й країнами Росії, через федералізм»

М. Драгоманов
(Автобіографія. — К., 1917. — С. 40)

«Люди не перестають сміливо, як Прометей, доходити до всього на світі своєю власною пробою, цебто вільною наукою»

М. Драгоманов



Михайло Драгоманов
(1841–1895)

Ім'я цього мислителя відсутнє не тільки в філософсько-енциклопедичному словнику, виданому в Москві у 1983 р., але й в алфавітному іменному покажчику українського філософського словника 1986 р. І це не випадково. Над вченим висів «дамоклів меч» ленінської характеристики як українського «холопа» і «націоналіста». Вивчати оригінальні філософські думки М. Драгоманова за радянських часів було небезпечно. Нині теоретику віддається належне. Сьогодні маємо можливість вивчати його спадщину, полемізувати з поглядами і прогнозами М. Драгоманова щодо майбутнього суспільства в цілому, українського громадянського життя зокрема.

Народився видатний український мислитель у м. Гадячі на Полтавщині у високоосвіченій, інтелігентній родині, що пишалась своїм походженням з козацької старшини, незалежністю і вільнодумством. Освіту він здобув у мало чим примітному місцевому училищі та консервативній Полтавській гімназії, де надували страх перед «начальством» і рутинні порядки. Хлопець, між тим, зростав задерикуватим і незалежним, що в свій час могло обернутись виключенням зі школи «з вовчим квитком».

У гімназії допитливий юнак захопився історією, розпочав самійозне вивчення праць М. Карамзіна, Д. Бантиша-Каменського, Ф. Шлоссера, Ф. Гізо. Тут же він фундаментально опанував іноземні мови, познайомився з філософськими творами видатних мислителів. Восени 1859 р. (напередодні реформи 1861 р.) Михайло поступив на історико-філософський факультет Київського університету Св. Володимира.

Університет у той час був центром ліберально-демократичної думки. Серед студентів формувались гуртки польського національно-патріотичного спрямування; вирували демократичні ідеї: поступово формувалась програма української національно-культурної праці. Щоправда, юного Драгоманова останнє цікавило так собі. Більшою мірою він переймався навчанням, самовдосконаленням, викладанням історії в школі. Його займають фундаментальні твори О. Конта, Г. Спенсера, П. Ж. Прудона. Прихильність до яких мислитель зберіг практично до кінця життя.

По закінченні університету М. Драгоманов вчителював, співробітничав з російськими періодичними виданнями і одночасно поглиблено вивчав історію. Предмет його пошуку — римська історія, в якій молодий науковець побачив не лише відповідні співвідношення продуктивних сил і виробничих відносин, а насамперед, вияв міри людської свободи і відповідальності. Його приваблює внутрішній духовний і соціальний світ історичної людини, взаємини особи і держави, політична і культурна творчість нації, загальнокультурний контекст цивілізації. Власне, останнє й приводить науковця до занять етнографією і культурологією, в царині яких він згодом постав як маститий і відповідальний вчений.

Протягом 1864–1875 рр. М. Драгоманов обіймав посаду приват-доцента по кафедрі всесвітньої історії. За цей період він опублікував такі праці, як «Питання про історичне значення Римської імперії і Тацит», «Малорусія в її словесності», «Літературний рух в Галичині», «Росіяни в Галичині» та ін. За текстами

опублікованих праць відверто проглядалось прагнення М. Драгоманова відстояти право українського народу на свою мову і національну культуру, викриття русифікаторської політики царського уряду. Звільнення з університету «за неблагонадійність» змусило вченого залишити Батьківщину.

Болгарський уряд запропонував М. Драгоманову посаду професора кафедри всесвітньої історії Софійського університету, де вчений і працював до кінця свого життя. Вчений викривав реакційну сутність російського самодержавства, особливо в царині національної політики, розвивав і пропагував революційно-демократичні принципи, ратував за економічне визволення народу, виховував у молоді любов до свободи, непримиренність до будь-якої тиранії. Політичний ідеал М. Драгоманова — федеративний союз вільних соціалістичних «громад».

Перу М. Драгоманова належать такі фундаментальні праці з питань суспільного будівництва, як «Положение и задачи науки древней истории», «Шевченко, українофіли і соціалізм», «Чудацькі думки про українську національну справу» та ін. Написане М. Драгомановим «Переднє слово» до «Громади», за словами Івана Лисяк-Рудницького, становить «переломну подію в розвитку новітньої української політичної думки»; понад те, зазначає вчений, його «Переднє слово» «можна взагалі вважати першою українською політичною програмою» (Лисяк Рудницький І. Історичне есе. — Т. 1. — С. 349).

М. Драгоманов прекрасно розумів роль економічних чинників у розвитку суспільства, проте не поділяв ортодоксії матеріалістичного розуміння історії, а зазначав роль традиції, культури, національного характеру, тобто виходив з множинності чинників, що детермують історичний процес.

Соціалізм в Україні не є випадковим явищем, зазначав вчений. Адже тут, як і в Росії, зароджуються капіталістичні відносини, чимельно і швидко зростає пролетаріат, пиряться робітничі справи. Для побудови соціально справедливої суспільства потрібна докорінна зміна економічного ладу, що в цей час в редусім передачу землі в своїм упорядок праці робітникам. Проте економічний чинник не є визначальним і єдиним чинником суспільного прогресу. Надзвичайно важливу роль відіграють у ньому політичний та інтелектуальний чинники. Усі три чинники треба розглядати як рівнозначні, наголошував М. Драгоманов. Саме тому, що Україна має свої особливості в політичній та інтелектуальній історії, вона піде до соціалізму (до цього її примушує економічний чинник), проте своїм шляхом — шляхом

культурницьких реформ, просвіти, розвитку громадського самоврядування.

Насильницької революції та пролетарської диктатури М. Драгоманов не приймав. Вчений обстоював переважно мирний шлях розвитку революції. Він закликав боротися за конституційні свободи, реформи, парламентську державу, в якій, на його думку, лише і можлива реалізація громадянських прав і свобод кожної особистості.

У майбутній державі, яку революційним шляхом побудує простий народ — робочі люди по селах і містах, — економічну основу становитиме суспільно-колективна форма власності. Нарешті, буде вирішено питання про організацію праці (право на яку є святим правом кожної людини), політичні свободи особистості. Виходячи з праць К. Маркса та Ф. Енгельса, які, за зауваженням М. Драгоманова, нічого не мали проти федералізму, вчений дійшов висновку про те, що Українська держава майбутнього, яка відбиватиме інтереси всіх членів суспільства, неминуче прийде до адміністративної автономії та децентралізації.

Саме цей висновок М. Драгоманова, який поділяли й обґрунтовували майже всі українські соціалісти 70-х — початку 80-х років XIX ст., спричинив нищівну критику вченого з боку В. Леніна. Намагаючись відповісти демократам і М. Драгоманову, В. Ленін писав: «Недозволено було б забувати, що, відстоюючи централізм, ми відстоюємо виключно демократичний централізм. Щодо цього всяке міщанство взагалі і національне міщанство (покійний Драгоманов в тому числі) внесли таку плутанину в питання, що доводиться знов і знов приділяти час його розплутуванню» (*Ленін В. Твори. — Т. 20. — С. 28*).

Нині ідеї М. Драгоманова щодо української національної справи — про народно-національну єдність, демократичні перетворення, адміністративну автономію та децентралізацію — розглядаються й обговорюються як найбільш конструктивні ідеї державного будівництва в процесі суверенізації. Як безсумнівне надбання української політико-ідеологічної думки, вони повинні ввійти в її сьогоденний контекст, «запрацювати» в сучасному політичному, ідеологічному і культурному полі. Для цього їх треба лише осмислити адекватно з тим змістом й ідеологічною спрямованістю, в якому викладав їх вчений.

«Чим став Драгоманов в історії українського відродження, — запитував і відповідав Михайло Грушевський, — він став завдяки сій громадській місії за кордоном, що засудила його на гірке емігрантське життя — але zarazом поставила його в спеціально

корисні з деяких поглядів і zarazом незвичайно відповідальні політично-громадські обставини. Визволила його з-під тиску царського режиму, з місцевої буденщини і кружківщини, з-під цензурної езоповщини, призначивши на позицію відповідального представника всього поступового українського життя перед культурним світом. Винесла на становище, що змушувало його протягом цілого ряду літ напружувати всю свою енергію і всі засоби свого інтелекту, аби парадувати широкому культурному світові в найтемнішу добу українського життя, що Україна живе, не вмерла — і не вмере, незважаючи на всі царські гнобительства і прокрипції. Засудила його приймати на себе удари, інсинуації й знуцання, звернені проти сеї «проскрибованої України», відбивати їх і відповідати доказами і виявами позитивних, поступових, загальнонаціональних прикмет українського руху. Над українським же життям, в сю тяжку, задушливу, деморалізаційну його пору, настановила громадську контролю отсеї всукраїнської заграничної експозитури, — Драгоманова і його гуртка, — що витягала українство з манівців провінціалізму і опортунізму на широкі шляхи світового культурного руху і змушувала орієнтуватись на перспективи загального політичного і соціального визволення. На довгий час напрям українського руху пішов по рівнозначних сих трьох його осередків: київського, львівського і *жєневського*. Місія Драгоманова зробила з сього погляду епоху в українськїм житті» (*Грушевський М. Місія Драгоманова // «Україна». — 1926. — Ч. 2-3. — С. 3*).

Роздуми М. Драгоманова щодо розвитку української національної справи знайшли відгук у пошуках таких мислителів, як М. Славінський, М. Туган-Барановський, В. Вернадський, А. Кримський. Оригінальний поворот політико-ідеологічної думки пов'язаний з ім'ям поета і публіциста, філософа і науковця, вченого і громадсько-політичного діяча І.Я. Франка.

«Нація, яка чи то в ім'я державних, чи то яких-небудь інших інтересів, пригноблює, душить і спиняє у свободнім розвою іншу націю, — копає могилу сама собі й тій державі, якій, ніби, повинно служити це гноблення»

Іван Франко



Іван Франко

(1856–1916)

Видатний український філософ, письменник, вчений, громадський і політичний діяч Іван Франко народився в селі Нагуєвичі (нині — с. Івана Франка) поблизу Дрогобича Львівської області в родині коваля. Навчався в Дрогобицькій гімназії, згодом — на філософському факультеті Львівського та Чернівецького університетів. З раннього дитинства він пізнав радість простої селянської праці, глибину народної культури й тяжкий соціальний стан робочого люду, що перебував до того у полоні національного утиску.

Світогляд І. Франка формувався під впливом національно і соціально-визвольних змагань, що розгортались в Україні та західноєвропейському культурному просторі, передової літератури того часу, філософських праць знаменитих мислителів, які допитливий юнак у буквальному розумінні «поглинав» таким же чином, як гумка поглинає вологу. Він захоплювався античною філософією, зокрема, Сократом, Антісфеном, Платоном та

ів., добре знав Канта, Гегеля, Шопенгауера, Гартмана, Ніцше, мав щодо них свою власну точку зору, яка не завжди співпадала з офіційною.

Як філософ, І. Франко був свідомим прихильником матеріалізму та атеїзму. Його соціальні і політичні погляди розгорнулись переважно у царині марксизму й соціалізму. Однак, переконаним марксистом І. Франка назвати важко. Він розумів марксизм по-своєму, намагався «переломити» його провідні положення з урахуванням української дійсності. Скажімо, філософ бачив і розумів зростаючу революційну роль робітничого класу, однак перехід до соціалізму пов'язував з народною (у широкому розумінні цього слова) революцією, яку він бажав здійснити мирним шляхом, не заперечуючи і застосування зброї, коли це було б необхідним.

І. Франко був людиною з широким світоглядом, науковим розумінням природи та суспільства в їхньому історичному минулому, в розвитку, вченим, який прозорливо вдивлявся вперед, у майбутнє історії людства. У його творах відображене інтелектуальне та суспільно-політичне життя протягом більш як 50-річного періоду історії не тільки українського, а й усіх інших народів тодішньої Європи. Безперечно, що на доробку І. Франка, як і інших мислителів, позначилися складні суперечності ідейно-політичної боротьби різних класів, партій і суспільно-політичних течій переломного періоду в історичному поступі людства.

Світоглядні й політико-ідеологічні переконання І. Франка формувались в умовах зростаючого руху трудящого селянства проти соціального й національного гніту. Стимулом для його кипучої й різнобічної діяльності була любов до свого народу, за кращу долю якого він боровся все своє життя. У статті «Децю про себе самого» читаємо: «Як син українського народу, вигодуваний чорним селянським хлібом, працею твердих селянських рук, почуваю обов'язок панциною всього життя відробити ті шеляги, які видала селянська рука на те, щоб я міг видряпатись на висоту, де видно світло, де ясніють вселюдські ідеали». Значний, а може й вирішальний вплив на його політичні переконання, на світогляд у цілому мав Т. Шевченко. Великою мірою саме завдяки цьому в нього виробилося негативне ставлення до політичної системи Російської імперії, до того становища, в якому перебував український народ під тиском соціального й національного гноблення.

І. Франко глибоко знав історію української культури, високо поцінував доробок прогресивних діячів російської культури,

добре був обізнаний і з європейською культурною і науково-філософською традицією. При цьому, він не лише активно використовував ці знання — у його творах знаходимо посилання на видатного етнографа й історика культури Е. Тейлора, філософа і соціолога Г. Спенсера, американського економіста Г. Джорджа, на представників західноєвропейського утопічного соціалізму, філософів-раціоналістів, позитивістів, представників антропологічного напрямку та ін. — але їй наполегливо спрямовував розвиток української інтелектуалістики в євроноспрямоване річище.

Як уже зазначалось, ставлення І. Франка до модного в ті часи такого напрямку суспільно-політичної думки, як марксизм, було суперечливим. Вчений ретельно ознайомився з «Капіталом», переклав українською мовою 24-й розділ цієї фундаментальної праці, написавши до нього передмову, в якій радив читачеві вивчити всю працю в цілому. Він простудіював «Маніфест Комуністичної партії», а також «Становище робітничого класу в Англії», «Людвіг Фейєрбах і кінець німецької класичної філософії» і «Анти-Дюринг». Можна сказати, що ідеї марксизму, особливо економічне вчення К. Маркса, справили на формування світогляду й політичних поглядів І. Франка істотний вплив. Однак, «марксистом» — правовірним послідовником і провідником ідей марксизму — І. Франко не став. Вчений піддає гострій критиці деякі марксистські положення, прогнозує негативні наслідки реалізації ряду суперечливих постулатів марксизму, прагне до більш адекватного сучасній йому дійсності тлумачення суспільного, в тому числі й політичного життя, до комплексного розв'язання важливих політичних питань, суспільного розвитку в цілому.

Подібне ставлення до марксизму характерне переважній більшості українських мислителів цього періоду. Як зазначає Іван Лисяк-Рудницький, причиною останнього було те, що «марксизм взагалі, а його російський різновид зокрема, не надавав належної ваги тим питанням, що найбільше пекли українців як членів поневоленої нації. Це, очевидно, не значить, що українці, які наверталися на марксистську віру, через це втратили свій патріотизм. Але в їхньому мисленні утворювалася неперетравлена мішанина формул упрощеного марксизму з наївно романтичним патріотизмом. На політичну сцену виходить тип революційного юнака з «Комуністичним маніфестом» в одній кишені й «Кобзарем» у другій... Але взагалі молоде покоління соціалістів, що було найбільш динамічною силою в тодішньому українстві, відзначалося хаотичністю мислення, разом з якою

йшла велика емоційна побудливість; така сполука робила з цих людей знаменитих агітаторів, здатних розбурхати маси, але не робила з них розумних і відповідальних політичних провідників»...» (Лисяк-Рудницький І. Історичні есе. — Т. 1. — С. 189).

Відмінну від марксизму позицію І. Франко, зокрема, займає стосовно ключового положення — *історичної місії пролетаріату*. Як відомо, марксистська теорія виходила з беззастережної переконаності її авторів і носіїв в історичній місії пролетаріату, якому належить очолити революційну зміну суспільного устрою в соціалістичному напрямі. Пролетаріат, за марксизмом, — це могильник капіталізму, авангард усіх соціалістичних перетворень. І. Франко підходив до цього дещо інакше: розв'язання політичних проблем він пов'язував з усією «робітницькою масою», до якої відносив усіх трудящих, у тому числі селян, і навіть працюючу інтелігенцію, «дрібних майстрів» і «дрібних власників», тобто не тільки суто пролетаріат. Заперечення вченого викликало й положення про пролетаріат як «авангардну силу революції». У статті «Російські соціал-демократи» І. Франко критикував Г. Плеханова за орієнтування виключно на пролетаріат. Дехто із вчених пояснювали таку позицію селянським походженням вченого, інші — слабким розвитком пролетаріату в Галичині. Однак відомо, що І. Франко добре знав життя і Східної України, і Російської імперії в цілому, політичне становище в країнах Західної Європи, де пролетаріат був більш розвинений, ніж у Росії (включаючи Україну) та в Галичині. І. Франко не поділяв марксистської ідеї стосовно «історичної місії пролетаріату» скоріше не тому, що не зміг побачити революційного потенціалу пролетаріату (він це бачив!), а тому, що ідея авангардної ролі пролетаріату, за марксизмом, була пов'язана з ідеєю *диктатури пролетаріату* як найважливішого знаряддя здійснення соціалістичних перетворень.

Не визнаючи авангардної ролі пролетаріату, І. Франко разом з тим розумів, що саме селянство, неосвічене, з низькою політичною й загальною культурою, не здатне вести успішну боротьбу за соціалізм і тому мало виступати разом із робітничим класом та іншими верствами.

І все ж, І. Франко стояв за «соціалізм»; «народна революція» асоціювалася у нього із докорінною перебудовою суспільних відносин на соціалістичних засадах. Вчений був переконаний, що тільки так можна реалізувати ідеї соціальної справедливості, встановити справді гуманні засади в суспільстві. Аналізуючи сучасний йому капіталістичний світ, він дійшов висновку, що

тільки соціалізм може забезпечити кожному з народів свободу й соціальну справедливість, бо цей лад, на його думку, найвільніший і забезпечує народові належний матеріальний достаток. Віддаючи данину Великій Французькій революції, яка проголосила гасла Свободи, Рівності й Братерства, І. Франко каже, що ці гасла були «великим засівом і на дальшу майбутність, засівом, котрий дозріє в пізнішій часі, коли ніякого капіталізму не буде на світі». Проте уявлення І. Франка про майбутнє «царство праці» відрізнялися від марксистських, хоч він і зазначав, що саме К. Маркс підніс теорію соціалізму до значення позитивної науки.

Марксизм наголошував на головній ролі держави в організації нового економічного суспільного життя. За І. Франком, новий соціально справедливий устрій базуватиметься на «якнайширшому самоуправлінні общин і країв, складених з вільних людей і поєднаних між собою вільною федерацією, що ґрунтується на солідарності інтересів». Що ж до держави, то вона, в сучасному її розумінні, на думку І. Франка, не може мати місця в омріяному суспільному ладі. Франкове розуміння держави, ролі державного чиновницького апарату було важливою передумовою його вкрай негативного ставлення до ідеї диктатури пролетаріату як державного, хоча й тимчасового, устрою.

І. Франко слушно вважав: «держава неможлива поза адміністративним апаратом — прошарком, що самовідтворюється. Тому й наявність держави розглядається як панування саме адміністративного прошарку, котре веде до соціальної нерівності в суспільстві». Він висловлював переконання, що за наявності держави, як її розуміли соціал-демократи — марксистки, соціальна нерівність не буде подолана. «І стара біда — нерівність, вигнана дверима, вернулась би вікном: не було би визиску робітників через капіталістів, але була би всевладність керманічів — усю одно, чи родовитих, чи вибраних над мільйонами членів народної держави. А маючи в руках таку необмежену владу хоч би лише на короткий час, як легко могли би ті керманічі захопити її на завсігди! І як легко при таких порядках підтягти серед людинності корінь усякого поступу й розвою і, довівши весь загальний певного ступеня загального насичення, зупинити його на тій ступені на довгі віки, придушуючи всякі такі сили в суспільстві, що пхають наперед, роблять певний заколот, будять невдоволення з того, що є, і шукають чогось нового». У статті «До історії соціалістичного руху» І. Франко вказує, що «всевладність комуністичної держави, зазначена в усіх 10 точках К.М. (Комуністичної партії), є найбільш характерною рисою цієї держави».

тичного Маніфесту. — Авт.), у практичній переведенні означає би триумф нової бюрократії над суспільністю, над усім її матеріальним і духовним життям».

Сам він уявляв майбутнє соціалістичне суспільство інакше. Його ознаками мають бути співдружність людей праці, побудована на господарській рівності, встановленні повної громадянської й політичної свободи. Політична свобода — це відсутність політичного тиску згори на народ, відсутність держави як сили примусу, відсутність і управління згори, а сам народ знизу управляє сам собою, працює сам на себе, сам освічується й сам захищається.

У майбутньому суспільстві мусить утвердитися справжнє народовладдя, реальна, а не формальна демократія. І. Франко підкреслював пріоритет безпосередньої демократії. Головний засіб здійснення народом своєї влади, на його погляд, це громади, що виконують усі функції управління суспільством: господарсько-економічну й культурно-освітню, судову. Не заперечував він і необхідності представницької демократії для розв'язання деяких важливих для всякого суспільства питань. Ці органи належить утворити на рівні вільного союзу громад, обранці яких сформуують єдиний представницький орган для розв'язання питань зовнішньої торгівлі, обміну, суду, оборони. Усі обранці підконтрольні громадам, які їх обрали. За соціалізму, вважав Франко, будуть забезпечені свобода кожної людини, цінність якої визначатиметься її здібностями й корисною працею. Соціалістичне суспільство, за його переконанням, це дуже зорганізоване суспільство, де панує народний суверенітет.

Торкаючись шляхів, способів утвердження соціалістичних відносин у суспільстві, І. Франко не був послідовним. У багатьох його статтях підкреслюється правомірність, у разі необхідності, застосування найрадикальніших, крайніх заходів здобуття трудящими свободи, вивільнення від експлуатації. У статті «Чи вертатись нам назад до народу?» він піддає критиці І. Наумовича «Просвещение нашего народа» і «Назад к народу» (1881), в яких пропонується інтелігенції повернутися до народу й лікувати суспільні хвороби проповіддю християнства. І. Франко каже, що інтелігенції слід йти не назад до народу, а вперед із народом і не обмежуватися просвітницькою діяльністю навіть в широкому розумінні, піднімаючи народ до себе, бо «се лік повільно дійствующий. Але коли б показалася потреба швидше дійствующих ліків, то і від них інтелігенція не повинна оступатися, бо... на тяжку недугу треба радикального ліку». Знаходячись

під враженням подій під час виборів у Галицький сейм, коли уряд застосував зброю, щоб перешкодити народові висунути у сейм своїх обранців, І. Франко у статті «Політична хроніка» писав, що у народу є межі терпіння, і він починає розуміти необхідність активної боротьби і в захисті своїх прав може пролити свою кров. Разом з тим у багатьох працях він схиляється до безкровних, політичних форм боротьби. Зокрема, в роботі «Мислі о еволюції в історії людскості» І. Франко пише, що ідеал робітників виростає з реального історичного розвитку, тому можна лише прискорити його реалізацію, причинитися до його здійснення в розумній формі, без насильних і кровавих потрясінь.

Велику увагу приділяв І. Франко розв'язанню національного питання. Його глибоко хвилювала доля українського народу, розвиток його культури. Він закликав українську інтелігенцію сприяти формуванню української нації як суспільного культурного організму, здатного до самостійного культурного й політичного життя, спроможного протистояти асиміляційним процесам і водночас активно, швидко засвоювати загальнолюдські культурні здобутки, «без яких сьогодні жодна нація і жодна хоч і як сильна держава не може встоятися». Для нього майбутня Україна — це розвинена, висококультурна нація Європи.

У досягненні цієї мети І. Франко надавав великої ваги розвитку української культури: мережі шкіл, преси, що відстоює «стяг національності», національної мови, письменства, народної освіти. Особливо дбав він про національну мову. Разом із тим ця мета може бути досягнута з утіленням суспільного ідеалу, за який він бореться: досягнення Україною політичної самостійності. Крилатими стали слова великого гуманіста про те, що не може бути вільним народ, який пригноблює інші народи. Він закликав до боротьби за досягнення народом загальнолюдських, а отже, національних прав, виступав за політичну самостійність, політичну незалежність націй. Але ці поняття, на його погляд, не передбачали обов'язкового на той час відокремлення всіх націй, що входили до складу Російської імперії.

Кожна нація має право на свою державність, але національна політика має спиратися на усвідомлення фактичних відносин, а не на збудження низьких почуттів та інстинктів, тобто бути реалістичною. Він вважав, що формою політичної незалежності соціально звільнених народів може бути демократична автономія в складі федерації, тобто *обстоював ідею федерації народів, рівноправних політично та юридично, які мають демо-*

кратичну республіку, засновану на громаді, як первинному територіально-виборчому об'єднанні, що самоуправляється. Вільний розвиток народів, без будь-якого верховенства однієї народності над іншою, здатні забезпечити соціалізм і федерація. Федералізм без зміни соціально-економічної бази суспільства, без утвердження демократичної рівності членів добровільного політичного об'єднання не буде корисним для народу. Формування майбутньої федерації І. Франко уявляв собі в такому порядку: 1) створення федерації в межах воз'єднаної України; 2) створення федерації в межах визволених народів Росії; 3) об'єднання слов'янських націй у єдину федерацію; 4) оформлення всесвітньої федерації.

Виявляючи вкрай негативне ставлення до царизму, до бюрократично-поліцейського устрою Російської імперії, розглядаючи її як «темне царство», «тюрму народів», І. Франко разом із тим не поділяв русофобських поглядів, чітко відділяв російський народ від російського державного апарату, прогресивну російську культуру від реакційної. У статті «Ідеї й ідеали галицької москвофільської молодіжи» (1905) він пише, що не треба вірити галицьким москвофілам, котрі твердять, нібито галицькі українці ненавидять усе російське. «Ми, — пише І. Франко, — всі русофіли, чуєте, повторюю ще раз: ми всі русофіли. Ми любимо великоруський народ і бажаємо йому добра, і вивчуємо його мову, й читаємо в тій мові певно не менше, а, може, й більше від вас. Є між нами, галицькими українцями, й такі, що й говорити, й писати тою мовою потраплять не гірше, коли й не ліпше від вас. І російських письменників, великих світочів у духовному царстві, ми знаємо й любимо, і не лише тих, яких імена ви раз у раз маєте на увазі, а й таких, як Пипін, Веселовський, Кареев, Шахматов, Фортунатов — чи відомі вам такі імена, молоді панове русофіли!.. Подумайте про те, молоді галицькі русофіли, то, може, й вам замість духовної компанії Победоносцевих, Саблерів, Рукавишникових та Череп-Спиридоновичів забажається чистішої атмосфери».

Додаткова література:

Франкознавчі студії. — Дрогобич, 2002.

*І встане велетень з землі,
розправить руки грізні,
І вміть розірве на собі
Усі дроти залізні*

Леся Українка
(«Про велета»)



Леся Українка (1871–1913)

Суттєвий вклад у розвиток української філософської та політико-ідеологічної думки внесла українська поетеса і громадянська діячка революційно-демократичного напрямку Леся Українка.

Майбутня поетеса і оригінальний мислитель народилась в м. Новоград-Волинський в освіченій, інтелігентній дрібномаєтній дворянській родині. Хвороблива від народження, освіту дівчина здобувала вдома. Вона захоплювалась літературою, історією, античною філософією та поезією. Визначальний вплив на становлення світогляду поетеси мала творчість її рідного дядька (по лінії матері), відомого етнографа, культуролога, філософа та історика М. Драгоманова. Недуги, потреба в лікуванні та сімейні негаразди змушували Лесю Українку постійно змінювати місце проживання (включно за межами батьківщини). Однак вона ні на одну мить не переривала свого внутрішнього зв'язку

з Україною, її знедоленим народом, національною культурою, служінню яким присвятила все своє життя.

Навколо поетеси збиралась слава українська еліта. В її колі домінували ідеї гуманізму і справедливості, розуміння соціальної несправедливості, органічної відрази до насильства, усвідомлення благородного призначення Людини як борця за соціальне і національне визволення народу.

Як і кожен з українських духовних провідників цього періоду, поетеса вивчає марксистську теорію й захоплюється нею, однак не сліпо копіює її вимоги, а намагається адаптувати її до української дійсності, знайти власні рецепти вирішення справи. Суттєвою вадою марксизму Леся Українка вважає його денациональну спрямованість, ігнорування національного питання або недостатню увагу до нього.

Суспільно-політичні та філософські погляди Лесі Українки відображені, насамперед, в її поетичній творчості, а також у наукових, публіцистичних та літературно-критичних працях («Два напрями у новітній італійській літературі», «Малоруські письменники на Буковині», «Нові перспективи й старі тіні», «Замітки про новітню польську літературу», «Європейська соціальна драма наприкінці XIX століття», «Додаток від упорядника до українського перекладу книжечки «Хто з чого жие», «Утопія в белетристиці» та ін.).

Усю історію суспільства Леся Українка розглядала як історію боротьби трудящих проти соціального та національного гноблення. Вона вважала необхідною боротьбу проти російського царизму, проти всієї системи утисків народу російською державною машиною на чолі з царем. Мужня й невтомна громадська діячка різко викривала експлуаторську суть усіх держав, що існували в минулому й за її життя. Держава виявляє себе не тільки як підкорення того чи іншого народу або народів сильнішому народові, або якомусь могутньому правителю, а й як панування сильних класів над слабкими. Російську абсолютну монархію Леся Українка вважала політичною системою, побудованою на насильстві й не обмеженою ніякими законами. Як і більшість тодішніх прогресивних культурних і громадських діячів, вона



Полтава, 1903 р. Зліва на право: М. Коцюбинський, В. Стефаник, О. Пчілка, Леся Українка, М. Старицький, Г. Хоткевич, В. Самойленко

вірила в творчі сили народу, в його здатність знищити соціально несправедливий лад і побудувати новий, який відповідав би інтересам народу і який вона пов'язувала з соціалізмом. Визнавала закономірність класової боротьби в суспільстві. У її творах послідовно проводиться думка, що ніяке насильство не може придушити в народі прагнення до волі, що гнобителів невідвратно чекає розплата.

Викриваючи антинародну сутність монархічних режимів. Леся Українка піддавала гострій критиці й тогочасний капіталізм. Об'єктами її критики були соціальна несправедливість, буржуазна мораль, декадентське мистецтво, що виростили на ґрунті капіталістичних відносин. Своїми творами вона кликала народ до активної революційної боротьби з поневолювачами. Відстоюючи право народу на революційну боротьбу проти своїх гнобителів, Леся Українка заперечувала вчення Л. Толстого про «непротиплення злу насильством». Не сприймала Леся Українка й християнського віровчення, в політичному значенні, бо християнство, як і інші релігії, за її думкою, ніколи не піднімало трудящих проти гноблення.

Леся Українка сповідувала ідеал свободи, який виключав будь-які, хоч відкриті, хоч завуальовані форми пригнічення особи. Люди повинні мати політичну й економічну свободу. Наявність справжніх політичних, економічних і соціальних прав людини, свободи слова, совісті, права брати участь в управлінні державою залежить від державного ладу й економічних відносин, котрі його зумовлюють. Вона вважала, що поки влада (гроші, війська, поліція) перебувають у руках багатіїв, не можна досягти ні політичної, ні економічної свободи трудящих.

За її переконаннями, досягнення справжньої свободи можливе шляхом суспільної й культурної перебудови держави, фактичного визволення робітників, до яких вона відносила й найбідніше селянство та трудову інтелігенцію (як і І. Франко). Міра свободи особи, за переконанням письменниці, залежить від ступеня її духовного та фізичного розвитку. Серед інших свобод вона надавала великого значення свободі слова, зокрема, свободі відкрито висловлювати свої думки та судження з приводу тих чи інших явищ суспільного життя, навіть критичні.

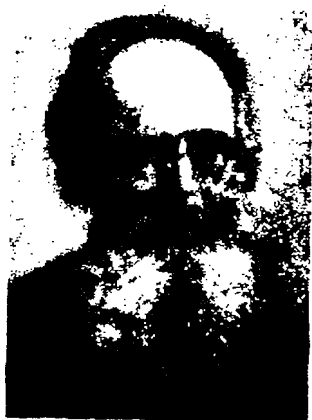
Така свобода народу, на її погляд, відсутня як в історичному минулому — в давніх державах, так і в сучасному їй суспільстві, в тому числі й у західноєвропейських країнах. Важливою ознакою справжньої свободи вона називала свободу національну, свободу вільного розвитку всіх націй. Зрозуміло, що з особли-

вим болем сприймала Леся Українка долю рідного поневоленого народу. Щастя українського народу, його вільне майбутнє потеса пов'язувала з непримиренною боротьбою народу за своє визволення.

Відстоювала ідеї українського національного патріотизму, які при цьому виключали зневажливе ставлення до представників інших націй.

У трудящих усіх національностей є спільний інтерес — прагнення позбутися соціального гніту. Тому вона поділяла думку про необхідність інтернаціональної єдності трудящих у боротьбі за свої права. Але додавала, що ця єдність мала будуватися на рівноправній для всіх націй основі. Необхідно, вважала вона, співпрацювати всім політичним партіям України, які відстоюють її незалежність, а також цим партіям з революційними партіями всієї Росії, оскільки національну незалежність вона пов'язувала з незалежністю соціальною. Разом із тим, як уже зазначалося, вказувала на істотну хибу російської соціал-демократії — недостатню увагу до національного питання, навіть ігнорування його. Палка патріотка мріяла про воз'єднання всіх українських земель, але не в складі Російської імперії, де немає, як вона казала, хоч якої-небудь, хай і не ідеальної політичної свободи.

Леся Українка різко критикувала розуміння соціалізму як загального комфорту або як суспільства, де панує свавілля здиравілого пролетаріату. Критично ставилась і до ідей утопічного соціалізму, але вважала необхідним його вивчення для якомога правильнішого визначення шляхів побудови досконалішого суспільства. Соціалізм має виникнути, на її думку, не внаслідок пропаганди, а внаслідок розвитку самого капіталістичного суспільства, в якому визрівають необхідні для цього передумови; соціалізм — це наслідок важкого й довгого шляху еволюції роду людського, він забезпечить справжню соціальну та національну свободу, справжню демократію. Його доведеться створювати копіткою і впертою наполегливою працею визволеного народу. Але він не виключає своїх проблем боротьби, без якої немає розвитку.



Олександр Потебня
(1835–1891)

Видатний український філософ і мовознавець Олександр Потебня народився в селі Гаврилівці, Роменського району Полтавської губернії в багатій родині, де панували демократичні переконання та правила. Батьки дали синові ґрунтовну початкову освіту. Юнак поступив до Харківського університету, захистив спочатку магістерську, а згодом і докторську дисертації. О. Потебня обирається на посаду професора по кафедрі історії російської мови і літератури Харківського університету, а через два роки — членом-кореспондентом Петербурзької академії наук. Наукові досягнення принесли йому світову славу. О. Потебня ввійшов в історію науки і філософії як видатний мовознавець, як неперевершений фахівець у галузі історії синтаксису, семантики, етимології, фонетики, діалектології. Перу О. Потебні належать відомі твори, в яких висвітлюються питання теорії словесності, взаємозв'язку мови і нації, мови і міфу, мистецтвознавства, народної поетичної творчості, етнографії. Відомий він і як філософ, який уперше в європейському просторі створив оригі-

нальну «філософію мовознавства», показав її значення в філософській і загальній культурі людства.

У своїх філософських роздумах О. Потебня виявив коливання між різноманітними філософськими системами — матеріалістичними та ідеалістичними, до яких він ставився з однаковою симпатією. Останнє дає підстави для характеристики непослідовності, суперечливості вченого. Однак, на це можна подивитись і з іншого боку: О. Потебня знаходився у вічному пошуку, у своєріднім гераклітівським «потоці» думки і слова, де чинники і пріоритети перманентно змінюють своє значення, взаємобумовлюють і впливають одне на одного в залежності від історичного простору і часу, обставин і умов, які складуються. На основі досягнень сучасної йому науки він стає на шлях визнання первинності матерії і вторинності свідомості, стверджуючи, що якість предметів, їх властивості не можуть існувати в окремій ідеальній сутності від самих предметів.

Учений був прибічником діалектичного способу мислення. Він обстоював ідею нескінченності природи не тільки вишир — з точки зору безмежності простору, але й вглиб — з точки зору невичерпності її явищ. Розвиток вчений розглядає як боротьбу протилежностей, процес заміни старого новим, як рух від простого до складного, від нижчого до вищого. О. Потебня наголошував на існуванні тісного зв'язку між простором і часом, відстоював ідею історичної еволюції мислення, досить реалістично розв'язував питання про об'єктивне джерело людського пізнання. Визнаючи детермінізм (всезагальний універсальний зв'язок предметів і явищ світу), Потебня вказує на об'єктивність причинно-наслідкових зв'язків та відносин, на те, що матерія містить причину в самій собі, де ідеальне мислення є властивістю матерії.

Суперечливо сприймав О. Потебня й ідею Бога. Він не визнавав містики, релігійного фанатизму. В образі Бога, вважав учений, люди звеличили свої власні пороки й пристрасті. «Жорстоке божество», яке вимагало жертвності, писав О. Потебня, є не чим іншим, як власне людським «жорстоким серцем». Природа розвивається об'єктивно, уявлення ж про неї багато в чому залежать від міфологічної свідомості, успадкованої людиною від минулих епох.

Основою пізнання є чуттєвий досвід, джерелом якого виступає об'єктивна реальність. На думку Потебні, чуттєве сприйняття хоча і є основою пізнання, воно ще не дає нам знання субстанції, якості і дії, загального і необхідного, того, що становить

фундамент науки. Це стає можливим завдяки наявності у людському мисленні раціональних форм пізнання. Тут Потебня слідує за Кантом, проте на відміну від нього заявляє, що визначальну роль у мисленні відіграє слово, мова. Лише завдяки мові людина змогла піднятися до вершини наукової діяльності і творчості. Тільки мова є засобом утворення понять, без яких неможлива ніяка наука. Вчений перебільшував роль суб'єкта в процесі пізнання: «все надбання думки, — писав він, — суб'єктивне, тобто хоч і обумовлене зовнішнім світом, але є витвір особистої творчості» (*Потебня А.А. Мысль и язык. — Харьков. 1913. — С. 154*). Визнаючи, слідом за Кантом і Гегелем, ідею творчої активності суб'єкта пізнання, Потебня не сприймає також метафізичного та вульгарного матеріалізму, які розглядали пізнавальний образ лише як механічну копію, фотографію дійсності.

Неоціненне значення для науки і культури мало вчення О. Потебні про походження мови, взаємозв'язок мови і мислення. При розгляді цих питань його не задовольняли як побудови німецької класичної філософії, так і гносеологія метафізичного матеріалізму. Уже в ранніх працях він піддає критиці суб'єктивний і об'єктивний ідеалізм за те, що перший приймає предмети і явища природи за втілення їх ідей, а другий заперечує об'єктивне існування світу.

Підкреслюючи активність суб'єкта пізнання, О. Потебня наголошував на тому, що між «думкою» і її предметом не може бути повної тотожності. Пізнаючи явища і предмети об'єктивного світу, людина, розмірковуював він, відображує їх «через власну суб'єктивність» і тим самим створює мислимий продукт, відмінний від об'єкта. Визначальну роль у мисленні, за думкою вченого, відіграє слово, мова. Лише завдяки мові людина змогла піднятися до вершини наукової діяльності і творчості. Тільки мова є засобом утворення понять, без яких неможлива ніяка наука.

Поставивши питання про співвідношення мови і мислення, О. Потебня передбачив саме ті колізії, що хвилюватимуть майбутніх представників гуманітарних наук, а його ідеї, розвинуті іншими дослідниками, приведуть до перевороту в багатьох галузях знання. Серед них розмежування мови і мислення, синхронії і діахронії. Переконання Потебні в тому, що світ можна сприймати через мову, що саме вона формує думку, дали змогу йому побачити у міфі, фольклорі, літературі (цих постійних об'

ектах романтичних звернень) похідні по відношенню до мови моделі системи.

Мову О. Потебня розглядає у органічному контексті соціального буття людини, її культури. Мова, підкреслював він, нерозривно пов'язана з культурою народу. Співзвучно з В. Гумбольдтом, О. Потебня бачить у мові механізм, що породжує думку. У мові немовби закладено творчі потенції, думка проявляється через мову, де кожний акт мовлення є творчим процесом, в якому повторюється не готова істина, а відбувається постійний процес породження нової. Творцем мови є народ. Мова породжується «народним духом», який зумовлює національну специфіку мови.

О. Потебня один з перших застосував антипомії для описання явищ мови, ранніх стадій картин світу і, отже, був безпосереднім попередником структурних методів для описання мови і семіотичного підходу до надмовних феноменів.

Соціальні погляди О. Потебні характеризуються такими основними положеннями, як визнання вирішальної ролі праці та знарядь виробництва у становленні суспільства, історичності цього процесу, його еволюційного розвитку, значення слова і мови. Філософ підкреслював значення економічних підвалин життя людини і суспільства, об'єктивний поділ суспільства на протилежні класи, боротьба яких визначає кожний даний момент історії. Він звертає увагу на наявність класових антагонізмів, підкреслює глибоку суперечність між містом і селом, розумовою і фізичною працею, бідністю і багатством.

О. Потебня наголошував, що саме за рахунок мови і знарядь праці людина виділилася з тваринного світу, основу суспільного прогресу вбачав у нагромадженні і передачі знань від покоління до покоління, де інтенсифікація суспільного прогресу залежить від того, хто здійснює передачу знань, в яких верствах суспільства проходить їх нагромадження. У концентрованому вигляді знання постають як ідеал, проекція майбутнього. Віра в нього є такою ж необхідною потребою людини, як і потреба в їжі, воді, повітрі. Без такої віри, вважав філософ, людина по-людському існувати не може.

Підкреслюючи вирішальне значення народних мас у суспільному розвитку, О. Потебня звертав увагу також на роль та значення особи в історичних процесах. Він вказував на те, що без участі особи історія перестала б мати людський характер і перетворилася б на теологію. З повагою відносячись до усіх народів і народностей, він був глибоко переконаний у тому, що

розвиток цивілізації відбувається в інтересах усього людства. З цієї точки зору виступав проти спроб використання досягнень цивілізації для пригноблення інших народів, стверджуючи, що подібні дії наносять шкоду всьому людству. Основними принципами у взаємовідносинах між народами Потебня вважав рівноправність і взаємоповагу. Постійно звертаючись до історії української мови, народної творчості, він теоретично обґрунтував право кожного народу розвивати свої здібності за допомогою рідної мови.

Переконання Потебні в тому, що світ можна сприймати через мову, що саме вона формує думку, дали змогу йому побачити у міфі, фольклорі, літературі (цих постійних об'єктах романтичних звернень) похідні по відношенню до мови моделі системи, до чого через тривалий час прийде потім Тартусько-московська школа семіотики.

Для Потебні мова не є ізольованим феноменом. Вона нерозривно пов'язана з культурою народу. Так само, як і німецький філософ В. Гумбольдт, він бачить у мові механізм, що породжує думку. У мові немовби закладено творчі потенції думки. Думка проявляється через мову, де кожний акт мовлення є творчим процесом, в якому повторюється не готова істина, а відбувається постійний процес породження нової.

О. Потебня був упевнений у тому, що основним творцем мови є народ. Мова, писав він, породжується «народним духом», який зумовлює національну специфіку мови. З другого боку, філософ підкреслював роль мови у формуванні «народності» — національної специфіки народу. О. Потебня один з перших застосував антиномії для описання явищ національної мови, ранніх стадій природничих картин світу і, отже, був безпосереднім попередником семіотичного підходу до надмовних феноменів.

Через усі наукові дослідження філософа послідовно проводиться ідея історизму, єдності теорії і практики, об'єктивного і суб'єктивного. Відомий О.Потебня і своєю критикою формалізму. Він показав переходи форми у зміст і навпаки, змісту у форму. Стверджуючи, що «форма не є щось цілком віддільне від змісту, а належить до нього органічно, як форма кристала, рослини, тварини до процесів, що її утворили» (Потебня А.А. Из записок по теории словесности. — Харьков, 1905. — С. 108),

чений робить висновок про те, що «граматична форма є елемент значення слова і однорідна з його речовим значенням». «Немає форми, присутність і функції якої пізнавали б інакше, ніж за

зв'язком з іншими словами і формами в розмові і мові» (Там же. — С. 30, 32).

Як соціальний філософ, О. Потебня визначав вирішальну роль праці та знарядь виробництва у становленні суспільства, наголошував, що саме за рахунок мови і знарядь праці людина виділилася із тваринного світу. Основу суспільного прогресу вчений вбачав у нагромадженні і передачі знань від покоління до покоління, де інтенсифікація суспільного прогресу залежить від того, хто здійснює передачу знань, в яких верствах суспільства проходить їх нагромадження. На його думку, віра у краще майбутнє людства є непереборною потребою людини. Без віри в майбутнє людина по-людському існувати не може.

О. Потебня постійно підкреслював вирішальне значення народних мас у суспільному розвитку. При цьому, вчений звертав увагу також на роль та значення особи в історичних процесах. Він вказував на те, що без участі особи історія перестала б мати людський характер і перетворилася б на теологію. О. Потебня підкреслював обумовленість суспільно-історичними обставинами поділ людей на соціальні класи, їх боротьбу між собою. Вчений бачить глибокі суперечності між містом і селом, розумовою і фізичною працею, між бідністю і багатством. Вирішальним чинником історії є праця, тому магістральний шлях розвитку суспільства — еволюція, підкреслював філософ. Він не визнавав «якісних стрибків» і революцій, закликав людей до поступовості, поміркованості й зваженості.

З повагою відносячись до всіх народів і народностей, він був глибоко переконаний у тому, що розвиток цивілізації відбувається в інтересах усього людства. З цієї точки зору виступав проти спроб використання досягнень цивілізації для пригноблення інших народів, стверджуючи, що подібні дії наносять шкоду всьому людству. Основними принципами у взаємовідносинах між народами Потебня вважав рівноправність і взаємоповагу. Постійно звертаючись до історії української мови, народної творчості, теоретично обґрунтовував право кожного народу розвивати свої здібності за допомогою рідної мови.

О. Потебня йшов у ногу з часом і, разом з тим, частково випереджаючи його. За умов посилення національно-визвольної боротьби українського народу за свою незалежність у другій половині ХІХ — на початку ХХ ст., ідеї романтизму, підняті О. Потебнею, були співзвучними з думками таких видатних культурних та політичних діячів України, як М. Василенко,

В. Винниченко, В. Липинський, І. Огієнко. Романтизм послуговав їм не тільки в плані теоретичних узагальнень, а й як світоглядні засади. Вироблені під його впливом теоретичні побудови переносились у практичну площину розбудови української національної державності.

Додаткова література:

Білодід І.К. Вклад О.О.Потебні у вітчизняну мовознавчу науку // Наукові записки Київського державного університету ім. Т.Г.Шевченка. — 1951. — Т. 10. — Вип.3.

Булаховский Л.А. Александр Александрович Потебня (К шестидесятилетию со дня смерти). — К., 1952.

«В наш час історія готує в передових країнах надзвичайно важливий поворот, стосовно якого є всі підстави гадати, що він здійсниться насильницьким чином...»

Георгій Плеханов



Георгій Плеханов

(1856 – 1918)

Першим провідником марксизму в Росії був син дрібного поміщика, штабс-капітана у відставці, спадкового дворянина Валентина Петровича Плеханова — Георгій Валентинович Плеханов.

Майбутній філософ народився в селі Гудалівка Липецького повіту Тамбовської губернії, де батьки володіли помістям у розмірі 100 десятин землі, мали старий будинок, оточений мальовничим парком. Тут Георгій прожив свої перші десять років. Разом із селянськими дітьми хлопчик працював на землі, збирав гриби і ягоди, купався і відпочивав, вдумливо сприймаючи просту народну мудрість. Пізніше, перебуваючи в еміграції, Г. Плеханов з глибокою тугою згадував свою «малу батьківщину» — квітучий яблуневий сад, річку Воронеж, чудовий парк і галасливих дітлахів, з якими він ділив свої перші життєві враження.

Батьки дали Георгію добру початкову освіту. Спочатку він навчався у Воронежській гімназії; згодом поступив до Костянтинівського юнкерського училища (Петербург), а ще через рік —

перейшов до Петербурзького гірничого інституту, який не закінчив у зв'язку з революційними подіями.

Впродовж усіх років навчання юнак виділявся серед однолітків своїми знаннями, кмітливістю, живим і товариським характером. Він захоплювався художньою літературою, книгами з історії, економіки, географії. З особливою зацікавленістю Георгій читав прогресивні журнали. Він добре володів французькою, читав німецькою. Ще в юності йому були добре відомі твори революційних демократів — Белінського, Добролюбова, Герцена, Чернишевського. Юнака «тягнуло в революцію». Його кімната стала місцем періодичних зібрань революційно налаштованої молоді, серед якої були такі особистості, як Халтурін і Мойсеєнко.

Відлік активної революційності Г. Плеханова ведеться від його участі в демонстрації 6 грудня 1876 р. і запального виступу проти самодержавства на площі біля Казанського вокзалу у Петербурзі. Звертаючись до робітників, Плеханов заявив про повну солідарність з їх боротьбою, підняв гасло «землі і волі», які мають належати селянину і робітникові. На демонстрантів накинута поліція. Відбиваючись від неї, революціонери відступили по Казанській вулиці (сьогодні — вул. Плеханова). Багатьох було арештовано. З цього часу Плеханова переслідує поліція. Він переїздить до Києва, далі — в Ростов-на-Дону, робить спробу «ходіння в народ», іншими словами, розпочинає й веде професійну революційну діяльність.

Г. Плеханов був активним учасником народницького руху («Земля і воля»), керівником групи «Чорний переділ». Втікаючи від переслідування царським урядом, Г. Плеханов емігрує за кордон. З 1880 року до лютого 1917 року Плеханов живе у Швейцарії, Франції, Італії та в інших країнах Західної Європи. Разом з групою однодумців він створив революційну організацію «Визволення праці» (Женева, 1883 рік). Переклав російською мовою головні праці К. Маркса та Ф. Енгельса, а з часом утвердився як один з найавторитетніших послідовників і провідників марксизму у європейському просторі і в Росії.

Дослідники історії розвитку марксизму вказують на різні причини та обставини виникнення «російського марксизму». Єдині вони лише в одному — у визнанні провідної ролі в цьому емігрантській групі «Визволення праці» під керівництвом Г. Плеханова, П. Аксельрода, В. Засулич та Л. Дейч. Учасники групи перекладали російською мовою праці К. Маркса та Ф. Енгельса, друкували їх за кордоном і тасмно розповсюджували в Росії. Водночас вони писали власні теоретичні твори. Особли-

вою плідністю відзначався Г. Плеханов. На творах останнього, написаних живою й доступною мовою, виховувалася не одна генерація російських марксистів, у тому числі В. Ленін.

В одній з перших своїх книг — «Соціалізм і політична боротьба» — Г. Плеханов робить спробу застосування марксистської методології до російської дійсності. Це дозволяє йому виявити тенденції «капіталізації Росії», що руйнують «російську самобутність», відтворюють серйозну політичну силу — робітничий клас, революційність якого об'єктивно обумовлює з'єднання соціалізму з політичною боротьбою. Головним завданням російських революціонерів Г. Плеханов вважав створення робітничої соціалістичної партії і завоювання політичної свободи.

Перу Г. Плеханова належать далі такі праці, як «Наші незгоди», «До питання про розвиток моністичного погляду на історію», «Нариси з історії матеріалізму», «Про матеріалістичне розуміння історії», «До питання про роль особи в історії».

Г. Плеханов розмірковував про первинні і вторинні (матеріальні і духовні) основи буття, роль діалектики в пізнанні та її (діалектики) закони, значення географічних умов для розвитку суспільства, об'єктивні закони суспільного розвитку, роль робітничого класу в майбутніх революційних перетвореннях. Не завжди і не скрізь він був послідовним і точним. Однак, у чому не можна відмовити великому мислителю, так це — у прагненні зайняти власну позицію, навіть тоді, коли вона не співпадала з більш-менш усталеною філософською традицією. У сприйнятті і розумінні марксизму В. Ленін вважав Г. Плеханова догматичним філософом.

Слід мати на увазі, що російські теоретики сприймали марксистське вчення у співвідношенні з російською історією, культурою, революційними теоріями своїх попередників та провідними життєвими орієнтаціями російської дійсності. У цьому сприйнятті відбилися глибинний східний характер та екзистенціалістський настрій російської народної душі, месіанські уявлення про майбутність Росії як світової держави та анархічна волелюбність простолюдина, постійний пошук правди та надії на володаря, який її (правду) мав би подарувати народові.

Своєрідність сприйняття марксизму російськими мислителями була зумовлена також особливим культурним полем Росії й тими революційними імпульсами, якими відлунювали твори О. Радіщева, декабристів О. Герцена, В. Белінського, М. Добролюбова, М. Чернишевського, петрашевців і особливо С. Нечаєва та П. Ткачова.

Спочатку марксизм у Росії поширювався як форма російського західництва, причому в боротьбі з народництвом, через протиставлення останньому (як селянській ідеології) орієнтації на пролетаріат та об'єктивні соціально-економічні закони. Перші російські марксистки боролися з утопізмом та мрійництвом, вірили в те, що соціалізм стане результатом економічної необхідності, необхідного розвитку. Друга й наступні генерації російських марксистів цю вихідну установку замінили іншою — домінантою історичної місії пролетаріату. Як писав М. Бердяєв, «відбулося непомітне поєднання традицій революційного марксизму з традиціями старої російської революційності... К. Маркс був з'єднаний із Стенькою Разінім» (*Бердяєв Н. Истоки и смысл русского коммунизма. — М., 1990. — С. 86*).

У цьому варіанті, що безпосередньо пов'язаний з іменем В. Леніна, «детерміністський марксизм» черпався на метод соціального пізнання та революційної дії, з теорії — на «керівництво до дії», з філософії — на ідеологію. Цей ортодоксальний марксизм, який насправді був трансформованим марксизмом, сприйняв насамперед не детерміністичний, еволюційний, науковий бік марксизму, а його месіанський, міфотворчий, релігійний аспект, який допускає екзальтацію революційної волі, висуває на передній план революційну боротьбу пролетаріату, керовану організованою меншістю, натхненну свідомою пролетарською ідеєю. Цей ортодоксальний, тоталітарний марксизм, підкреслював М. Бердяєв, завжди вимагав сповідування матеріалістичної віри.

У різні роки Г. Плеханов боровся проти ідеології народництва та «легального марксизму», «економізму» та «богобудівництва», «махізму» та інших немарксистських течій. Із захопленням він зустрів Лютневу революцію 1917 року, підтримував Тимчасовий уряд, закликав до війни до переможного кінця, виступав проти більшовизму та ленінського курсу на соціалістичну революцію. Жовтневу революцію 1917 року він не прийняв.

Г. Плеханов розглядав марксизм як найвидатнішу революцію в інтелектуальній історії людства, як теорію, що торує шлях революційній практиці пролетаріату, вбачає в ньому її високе суспільно-історичне покликання. Без революційної теорії, писав Г. Плеханов, не може бути й революційного руху. Марксизм якраз і постає як така теорія, що обґрунтовує стратегію та тактику класової боротьби пролетаріату, шляхи здійснення революції та побудови нового суспільства.

Народу, на думку Г. Плеханова, належить визначальна роль в історії. Особистість може бути настільки значущою, наскільки вона буде відбивати інтереси народу та його прагнення. Звичайно, індивідуальні якості — інтелект, характер, воля тощо — це далеко не другорядні чинники самоствердження особистості в історії. Проте головне — вираження потреб народних мас, які іншим разом «знайдуть собі інших вождів» не з гіршими індивідуальними рисами.

Високо цінував Г. Плеханова В. Ленін, хоча й розходився з ним у багатьох позиціях соціально-політичного плану. Головне протиріччя між двома теоретиками російського марксизму виявилось у питанні про соціалістичну революцію. Г. Плеханов вважав, що для підготовки революції потрібне повільне, послідовне економічне визрівання; без високого рівня культури соціалістична революція, в принципі, неможлива. На думку В. Леніна, економічні умови в Росії вже є; стосовно ж культури він запропонував програму революції, що може бути здійснена на засадах «захоплення політичної влади» пролетаріатом та встановлення його диктатури.

Не збігалися погляди В. Леніна та Г. Плеханова і з питань про роль та тактичну лінію пролетаріату в революції, про ставлення до селянства, про оцінку революції 1905 року, в питанні про державу. У нашій літературі здебільшого йдеться про те, що Г. Плеханов у цих питаннях перебував на «меншовицьких» позиціях. Така оцінка нам здається некоректною. Радше за все Г. Плеханов до розв'язання фундаментальних питань революції підходив поміркованіше, ніж В. Ленін. Його природна мудрість, глибоке знання історії породжували сумнів, що вилився в обережність суджень, практичних порад, передбачень. «Молодість» В. Леніна такого сумніву не знала, вона «поривалася до влади» й саме тому засуджувала поміркованість Г. Плеханова як відхід від послідовного марксизму до меншовизму, як теоретичну помилковість. Сутність теоретичних розходжень В. Леніна та Г. Плеханова ще майже не досліджена. Як свідчить соціальна практика, надзвичайно багато з того, про що писав та говорив Г. Плеханов, підтвердилося подальшим розвитком історії. «Після К. Маркса та Ф. Енгельса, — писав про Г. Плеханова М. Бердяєв, — Г. Плеханов був одним з головних визнаних теоретиків марксизму... Він міг бути вождем марксистської школи думки, але не міг бути вождем революції, як це й виявилось за доби революції. Проте на книжках Г. Плеханова виховувалося кілька генерацій

російських марксистів, в тому числі В. Ленін та ватажки російського комунізму» (Там же. — С. 78).

Поряд з Г. Плехановим жили й працювали такі відомі теоретики-марксисты, як В. Засулич, Л. Дейч, П. Аксельрод, В. Ігнатов. У цей же час на італійському ґрунті філософію К. Маркса пропагував та розвивав Антоніо Лабріола. Широкої популярності у Франції набули твори Поля Лафарга. Оригінальністю думки позначені праці німецького філософа Франца Мерінга.

30-ті роки ХХ сторіччя виховали нову плеяду філософів марксистів, серед яких виділяються фігури М. Бухаріна, Л. Троцького та Й. Сталіна. Відповідальність за долю марксизму як революційного вчення робітничого класу перебрав на себе В. Ленін. З його іменем пов'язаний новий етап у розвитку соціальної доктрини марксизму. Наші дослідники цей етап іменують «розвиток марксизму», а вчення — «марксистсько-ленінським». Останніми роками з'явилися публікації, що негативно оцінюють внесок В. Леніна в дослідження соціальної проблематики. Зокрема, підкреслюють його «революційний екстремізм», довільне тлумачення головних положень соціальної філософії марксизму, суб'єктивізм тверджень, обґрунтованих «метаморфозами діалектики», нетерпимість до опонентів, зневагу до долі народу та особистості.

Додаткова література:

Вольфсон С.Я. Плеханов. — Минск, 1924.

Сидоров М.И. Г.В. Плеханов и вопросы истории русской революционно-демократической мысли 19 в. — М., 1957.

Фомина В.М. Философское наследие Г.В. Плеханова. — М., 1956.

«Політична лінія марксизму ... нерозривно пов'язана з його філософськими основами»

Володимир Ленін



Володимир Ленін
(1870–1924)

Володимир Ілліч (Ульянов) Ленін народився в сім'ї дрібного службовця в м.Симбірськ (нині — Ульяновськ). Його батько — Ілля Миколайович — був інспектором, а згодом — директором народних училищ Симбірської губернії. Дитинство майбутнього мислителя пройшло серед простих людей і, разом з тим, у високоінтелектуальній атмосфері родини, під впливом духовного авторитету матері. Хлопець багато читав і добре навчався. Гімназію він закінчив із золотою медаллю. Йому відкривалась неабияка наукова перспектива, особливо після вступу до юридичного факультету Петербурзького університету. Однак доля розпорядилась інакше. У цьому ж році за участь у замаху на життя царя Олександра III було страчено старшого брата Леніна — Олександра. Юнак боляче переживав цю сімейну трагедію. У його сприйнятті світ змінив свої контури. У грудні 1887 р. за участь в революційних виступах студентів Леніна було арештовано, виключено з університету й заслано в село Кукушкіно Казанської губернії під негласний нагляд поліції.

Через рік він повернувся до Казані. Вступає у марксистський гурток. Активно вивчає марксистську літературу й стає переконаним марксистом.

Закінчивши Петербурзький університет екстерном, він працював у перших марксистських гуртках, вивчав М. Чернишевського, Г. Плеханова, «Капітал» К. Маркса, вів революційну діяльність.

Петербурзький період життя Леніна приніс йому визнання серед молодих марксистів. Перші стріли критичного мислення молодого філософа-марксиста були спрямовані проти ідеології і політичного вчення народництва. Ленін пише досить серйозну книгу «Що таке друзі народу і як вони воюють проти соціал-демократів». Згодом виходить ще одна його робота проти народників — «Економічний зміст народництва і критика його в книзі П. Струве». Ленін стає помітним. Навколо нього збирається революційно налаштована молодь, яка штудіює Маркса і Енгельса, намагається залучити їх методологію до аналізу російської дійсності.

Після закінчення другого заслання В. Ленін їде за кордон, вивчає філософію, соціально-політичні вчення, керує революційним рухом Росії. Повернувшись на батьківщину, він очолює Жовтневе повстання 1917 року, а після його перемоги — Уряд соціалістичної держави.

На кожному новому етапі свого життєвого шляху В. Ленін звертається до К. Маркса, звіряє по ньому свої теоретичні роздуми та революційно-практичні дії. У цьому плані В. Леніна можна назвати «істинним марксистом». Проте він не просто «наслідує К. Маркса», а розвиває його вчення згідно з новими соціальними реаліями та специфікою російської дійсності. У цьому вимірі В. Ленін постає як самостійно мислячий, творчий теоретик. Нарешті, соціальну філософію він підпорядковує революційній діяльності пролетаріату, обґрунтуванню його практичних дій, закономірностей стратегії та тактики класової боротьби та соціальної революції. У цьому аспекті В. Ленін пішов значно далі К. Маркса, поглибив його вчення, але й звузив його рамками «класового протистояння та революції», спростив з метою підвищення ефективності сприйняття робітничими масами, звів до інструментальної функції, подавши його як керівництво до дії, що, безперечно, притупило глобальність світоглядového мислення попередників.

Як зазначав М. Бердяєв, В. Ленін насамперед сприйняв, поглибив та абсолютизував месіанський аспект марксизму, підпо-

рядкований обґрунтуванню пролетарської революції; В. Ленін увійшов у філософію не як теоретик марксизму, а як теоретик революції; він упродовж цілого життя боровся за цілісний, тоталітарний світогляд, який був необхідний для боротьби і який має зосереджувати революційну енергію: «для В. Леніна марксизм є насамперед теорією та практикою диктатури пролетаріату» (Там же. — С. 94, 95, 97, 103).

В. Ленін розмірковував про роль народних мас та особистості в історії, історичну місію пролетаріату та його союзників, роль партії в організації пролетарської маси до революції, про значення суб'єктивного чинника в історії, стратегію та тактику майбутнього революційного перевороту, організацію пролетаріатом державної влади, форми його класової боротьби після перемоги революції. Усі ці роздуми позначені глибокою філософською ерудицією, знанням життя, діалектичністю мислення, оригінальністю суджень та висновків. Новизна їх, з нашого погляду, все ж не виходила за межі парадигми, зумовленої класичною марксистською філософією.

У чому ж сутність та головні засади марксистського вчення у його «ленінському прочитанні»?

Вихідною засадою марксистської соціально-філософської концепції є визнання реального існування людей, їхньої діяльності та взаємодії, дійсного життєвого процесу та його відголосу як розвитку ідеологічного відображення. Діяльний спосіб буття людей марксизм розглядає не лише з точки зору його ролі у відтворенні їхнього фізичного існування, а насамперед як певний різновид життєдіяльності, певний спосіб життя. Те, що вони (індивіди) собою являють, збігається як з тим, що вони виробляють, так і з тим, як вони виробляють. «Що являють собою індивіди — це залежить, відповідно, від матеріальних умов їх виробництва» (Маркс К., Енгельс Ф. *Немецкая идеология*. Соч. — М., 1955. — Т. 3. — С. 19).

На думку К. Маркса та Ф. Енгельса, сутність різнобарвних суспільних відносин між людьми зумовлена відносинами власності, що відповідають певному рівню розвитку виробництва та його продуктивних сил. Протиріччя власності породжують відчуження людини від продуктів своєї праці та родової сутності, розмежовують людей на різні соціальні групи, класи й зумовлюють їхню боротьбу між собою. Класова боротьба пронизує історію цивілізації з моменту появи приватної власності. Класове протистояння посилюється, а боротьба загострюється з поляризацією суспільства на два класи — буржуазію та пролетаріат.

Останній — як клас пригноблений та експлуатований — самими умовами виробництва поставлений у ситуацію, що сприяє його зростанню та консолідації, розпочинає активну боротьбу, яка виливається врешті-решт у боротьбу за владу. Без оволодіння владою шляхом насильства пролетаріат не може звільнитися від експлуатації, створити людські умови праці та життя, здобути волю.

Головними цілями класової боротьби пролетаріату в економічній сфері є ліквідація приватної та створення суспільної власності, в політичній — «злам буржуазної державної машини», встановлення диктатури пролетаріату та побудова соціально справедливого суспільства. Засобом їх досягнення є соціальна революція. Джерело революції приховане в матеріальних (економічних) підвалинах суспільства. Це конфлікт між постійно зростаючими продуктивними силами та консервативними виробничими відносинами. Революція постає як засіб розв'язання цього конфлікту. Водночас вона вносить радикальні зміни до системи суспільних відносин, вона є головним механізмом розвитку суспільства, «локомотивом історії». Соціалістична революція визріває «економічно» і може відбутися одночасно в усіх країнах або, принаймні, у більшості з них.

Оволодівши владою та встановивши власну диктатуру, пролетаріат розпочинає будівництво нового, комуністичного суспільства, економічною підвалиною якого є суспільна власність на головні засоби виробництва, політичною — демократична організація суспільного життя, ідеологічною — пріоритет інтересів пролетаріату (робітничого класу), що збігається з інтересами трудящої частини населення. На ґрунті суспільних перетворень та зростання матеріального добробуту мають бути зліквідовані класи й розпочатися доба вільної, всебічно розвиненої особистості. Так, на думку К. Маркса та Ф. Енгельса, буде усунуто приватну власність, а з нею — й відчуження людини від людини.

В. Ленін сприймав це вчення як незаперечну істину, розвивав і поглиблював його у відповідності з обставинами, які змінювались. Його перу належать такі відомі твори, як «Крок вперед, два кроки назад», «Дві тактики соціал-демократії в демократичній революції», «Матеріалізм і емпіріокритицизм», «Імперіалізм як вища стадія капіталізму», «Держава і революція», «Філософські зошити» та ін.

Перший самостійний крок у розвиток марксистської теорії В. Ленін зробив у питанні про революцію. Його висновок про нерівномірність розвитку капіталізму та можливість перемоги

революції в окремо взятій країні теоретично був абсолютно новим, а практично — докорінно змінював стратегію та тактику революційного руху.

Людству ще належить оцінити значення цього висновку. Сьогоднішня руйнація соціалістичної цивілізованості не дає змоги підійти до цього більш-менш об'єктивно. Найявне теоретичне знання та соціальна практика не спроможні осягнути його в повному обсязі. Справа за майбутнім, яке розставить усі крапки над «і» та визначить нову парадигму теоретичного опанування суперечливого світу.

Вклад Леніна у розвиток марксизму позначився й на аналізі такої тематики, як проблеми розвитку історії, зокрема, зміни суспільно-економічних формацій, критерії виокремлення соціальних класів, закономірності суспільного поступу, гносеологічне визначення «матерії», процесуальна трактовка «істини» та її критеріїв, обґрунтування необхідності об'єднання зусиль філософів і природодослідників тощо. Ленін сформулював ідею класовості філософії, чітко обстоював в ній «лінію Демокріта» проти «лінії Платона». Марксистську філософію Ленін розглядав як світогляд робітничого класу, його комуністичної партії. Він підпорядковував свої філософські заняття і пошуки цілям партійно-політичної діяльності.

Філософські праці В.Леніна дають підстави для висновку про «ленінський етап» у розвитку марксизму, який виокремився в історії, пережив різноякісні етапи свого злету і падіння й певною мірою (у трансформованому вигляді) продовжується в ряді країн світу і сьогодні.

У його історії дослідники виокремлюють такі головні, відносно самостійні, фази:

1) 1917 рік—кінець 20-х років. У цей час висвітлювалися фундаментальні проблеми історичного матеріалізму, а також нові питання, зумовлені потребами практики: соціалістичне державне будівництво в перехідний період, форми класової боротьби, конкретно-соціологічне дослідження соціальних процесів;

2) 30–40-ві роки. Друга фаза характеризується кристалізацією специфічно «істматівських проблем», відмежуванням їх від проблем діалектичного матеріалізму. Цей період розвитку соціальної філософії можна назвати «сталінським». Серед теоретиків марксизму-ленінізму виділяються трагічні постаті М. Бухаріна та Л. Троцького;

3) від середини 50-х років до наших днів. Третя фаза характеризується відмежуванням від «сталінізму», відродженням

пошуковості в галузі соціальної проблематики в період «хрущовської відлиги», догматизацією та ідеологізацією «класичної теорії» в період «брежнєвсько-сусловського» альянсу.

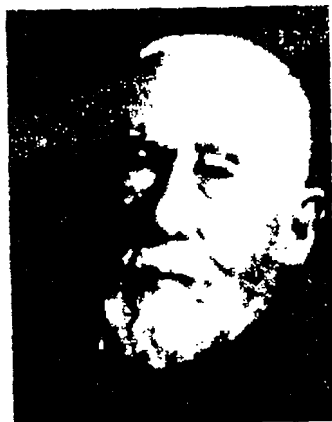
З 1985 року розпочався четвертий етап у розвитку соціально-філософських досліджень. Цей період характеризується ліквідацією залишків «сталінізму» в теорії, подоланням догматизму та «ідеологізму», плюралізмом та гласністю, відкритістю соціальних пошуків, поглибленням зв'язків вітчизняного суспільствознавства із закордонними вченнями. Нині деякі «правовірні марксист-ленінці» полишають світоглядні позиції, на яких раніше вони здобули наукові звання та посади, переходять до різкої критики цих позицій і фактично відмовляються від раніше виданих праць, критикують «філософських генералів» — М. Мітіна, А. Жданова, А. Суслова, Р. Косолапова, П. Федосєва та інших, пов'язують з ними застій та догматизм соціальної філософії марксизму середини та другої половини ХХ сторіччя.

Тріумф марксизму-ленінізму полягає в тому, що йому вдалося захистити, відстояти, зберегти й поглибити концептуальні засади нового світогляду в гострій полемічній боротьбі з іншими соціальними доктринами. Звідси бере початок також і його трагедія: вимушений постійно захищатися, він і виробив у собі виснаженість (якщо не самовпевненість) у власній неогрішимості стосовно будь-якого питання суспільного розвитку. Втрачено почуття «здорового плюралізму» та компромісу; з теорії вилучено варіативність, пошуковість, сумнів, а згодом — і творчий підхід узагалі.

Лідер більшовицької партії 30-50-х років Й. Сталін поглибив ці тенденції, «апаратна система», «колективний розум КПРС» поставили їх на «індустріальні рейки», довели марксизм-ленінізм до самоізоляції щодо світової суспільної думки, перетворили на набір догм, підпорядкували інструментальній функції, використали його як ідеологію для «світової пролетарської революції» та «будівництва соціалізму».

*«Природу ми пояснюємо, душев-
не життя — осягаємо»*

В. Дільтей



Вільгельм Дільтей
(1833–1911)

Один із найбільш яскравих представників «філософії життя» Вільгельм Дільтей народився в сім'ї протестантського священика у містечку Біберіх поблизу Вісбадена. У сім'ї панувала атмосфера просвітницької релігійності, дух наук і авторитет мистецтв. Гімназія дала юнакові непогані знання, які дозволили йому вступити на навчання на теологічний факультет Гайдельберзького університету, продовжити його в Берлінському університеті, ґрунтовно вивчити теологію, історію й філософію.

Становлення філософського світогляду молодого науковця здійснювалось під впливом Куно Фішера, тоді ще молодого приват-доцента, який тільки-но розпочинав роботу над мійбутнім знаменитим дослідженням з історії європейської філософії. З відставкою Куно Фішера (за пантеїзм) В. Дільтей переїздить до Берлінського університету, поглиблено вивчає історію та науки про дух, захоплюється дослідженнями Б. Нібура, Л. Ранке, Ф. Тренделенбурга, здійснює «кінцевий перехід» від теології до філософії. Згодом він захищає докторську дисертацію й обіймає

посаду приват-доцента престижного Берлінського університету, де читає курс логіки «з детальним аналізом методів інших наук». Пізніше В. Дільтей обирається на посаду професора Базельського університету (до речі, на два роки раніше за Ф. Ніцше), де й виявились основні лінії його філософського таланту.

Програмою можна вважати лекцію, прочитану В. Дільтеєм при вступі на посаду професора філософського факультету Базельського університету. «Філософії належить, — сказав зокрема В. Дільтей, — знову звернутись до Канта — через голови Гегеля, Шеллінга і Фіхте». Теза була співзвучна з вимогою неокантианців «Назад, до Канта». Між тим В. Дільтей вкладав у неї інший смисл: «Вперед, разом з Кантом!». Власне, це й стало символом дільтеєвських роздумів про історію, пізнання, розуміння і духовність, методологічні підвалини гуманітарного пізнання загалом.

Кар'єрні зміни В. Дільтея пов'язані з університетами міст Кіля, Бреслау та Берліна. Берлінський період у творчості філософа став визначальним. Він обирається дійсним членом Королівської Пруської академії наук. Його творчість сягає zenіту. Однак Долю, як завжди, визначає випадок: Дільтей раптово помер внаслідок епідемії, яка застала його в м. Тіролі.

Основними творами В. Дільтея є «Життя Шлейєрмахера», «Вступ до науки про дух», «До вирішення питання про походження нашої віри в реальність зовнішнього світу і її обґрунтованість», «Описова психологія», «Переживання і поезія», «Побудова історичного світу в науках про дух» та ін.

Принципова новизна, з якою В. Дільтей підійшов до пізнання «духу» і всієї гуманітарної проблематики, полягала у трактуванні суб'єкта як «цілісної людини» у всій «повноті її життя», у включенні у пізнавальний процес всього життєвого досвіду людини. «У судинах суб'єкта пізнання, сконструйованого Локком, Юмом і Кантом, — пише Дільтей, — тече не справжня кров, а розріджений сік розуму як чистої розумової діяльності. Мене ж психологічне і історичне вивчення людини привело до того, щоб ввести її — при всьому розмаїтті сил, як чуттєву, бажаючу, уявляючу істоту — в основу пояснення пізнання». Знамените декартівське «Cogito» і кантівське «я мислю» В. Дільтей замінює даною у самосвідомості єдністю «я мислю, я бажаю, я боюсь». Таким чином, В. Дільтей утверджує розуміння свідомості (духу і пізнання) як цілісного історично обумовленого комплексу пізнавальних і мотиваційних умов, які знаходяться в основі досвіду дійсності. Свідомість, за В. Дільтеєм, є система пе-

реживання дійсності, яке аж ніяк не зводиться до однієї лиш інтелектуальної діяльності. Це — аромат лісу, насолода від природи, згадка про подію, тобто все, в чому виявляє себе психічне.

В. Дільтей і був одним з тих представників філософії життя, який не лише обґрунтував її світоглядні установки, але й застосував їх до дослідження методологічних проблем історичного пізнання. Як зазначають дослідники, в образі В. Дільтея філософія життя набула свого першого систематика, завдячуючи зусиллям якого піднялась до рівня «академічних» філософських вчень.

Згідно з В. Дільтеєм, основою, «останнім коренем» філософського світогляду є «життя», яке розуміється як «вольова праця, факти волі, мотиви і почуття». Отже, «життя» — то є «духовно-емоційні прояви». Життя кожного індивіда творить саме із себе свій власний світ. Розмірковування про життя породжують життєвий досвід. Як людська природа залишається завжди однією й тією, так і основні риси життєвого досвіду є чимось спільним для всіх. Але життєвий досвід наповнений суперечностями проявів самого життя: життєвість і разом з тим закономірність, розум і свавілля; щось може бути зрозумілим, проте, в цілому, дещо абсолютно загадкове. Людська душа жадає об'єднати ці життєві відношення і заснований на них досвід в одне ціле, але досягти цього не може, оскільки зосередження всього незрозумілого складають народження, розвиток і смерть. Живий знає про смерть, але не може її зрозуміти. Виникають відповідні настрої, переживання і безкінечна множинність відтінків у відношенні людей до світу, що створює підґрунтя для формування і розвитку на їх основі різноспрямованих світоглядів.

Їх призначення полягає у тому, щоб на основі життєвого досвіду розгадати «загадку життя», виявити «дещо абсолютно загадкове», суверенне, розкрити таємницю «народження, розвитку, смерті». Наука здійснює аналіз і потім встановлює загальні відношення між ізольованими таким чином однорідними групами фактів; релігія, поезія та первісна метафізика виражають значення і смисл цілого. Наука вивчає, пізнає, а ці останні — розуміють, робить висновок філософ.

Усі світогляди, оскільки вони намагаються дати повну розгадку «загадки життя», мають однакову будову. Світогляди представляють собою систему, у якій на основі однієї картини світу вирішуються питання і значення і смисл світу, і звідси виводиться ідеал — вище благо, основні принципи життя. Але ця система, вважає В. Дільтей, визначається психічною закономірністю,

згідно з якою концепція дійсності покладається в основу поділу станів і речей на приємні і неприємні, ті, які викликають задоволення і незадоволення.

Історична концепція В. Дільтея формується на засадах оригінальної трактовки вченим структури і функціональної сутності людської свідомості. Він виходить з того, що свідомість складається з трьох відносно самостійних пластів: предметного (відтворює реальність), емоційного (відбиває ставлення людини до цієї картини) і волі, в якій емоційні оцінки набувають форми імпульсів, спрямованих на трансформацію дійсності. Емоційний пласт свідомості становить основу людської активності. Емоційність виходить за межі раціональної оцінки дійсності. Втілюючись у волі, вона формує таку історичну реальність, яка не може бути досягнутою розумом інших поколінь. Щоб зрозуміти історію, робить висновок В. Дільтей, слід проникнути в переживання минулих поколінь. Специфіка історичного пізнання полягає у відтворенні історії як співпереживання.

Співпереживання, за В. Дільтеєм, має пройти дві стадії: проникнення в біографії дійових осіб історії, освоєння процесу об'єктивної душі в реальних історичних діях. Завдання історика полягає не просто в описі тієї чи іншої сукупності фізичних речей та подій, а в розкритті закладеної в них внутрішньої активності людського духу.

Надзвичайно важко проникнути в дух доби, розмірковує далі вчений. Зрозуміти його засобами загальних категорій і причинних закономірностей взагалі неможливо. Історія — це така галузь знання, яка повністю перебуває в межах внутрішнього переживання. Історик немовби переживає хід історії, відтворює її зсередини, виносить їй вирок з позицій сьогодення часу, інтерпретуючи історію на підставі відомих йому фактів. Цей вирок завжди буде суб'єктивним. Саме тому В. Дільтей віддає перевагу мистецтву перед наукою, співпереживанню перед раціональним пізнанням. На його думку, так зване об'єктивне осягнення історії завжди є суб'єктивним. До істини ближче підходить той, хто глибше співпереживає ходу історії, збирає більш емпіричного матеріалу, проникливо його інтерпретує.

Звинувати В. Дільтея в суб'єктивізації історії, звичайно можна, адже вчений дійсно відтворив її суть і природу з суб'єктивного боку, тобто суб'єктивні чинники. Але які б об'єктивні чинники не спонукали людей до тих чи інших дій, люди діють керуючись, як правило, власним сприйняттям і переживанням.

ситуації. Інакше б історія перетворилася на механізм однолінійної дії: чинник — дія — результат, що не відповідало б дійсності. Навіть в однаковій ситуації люди приймають неоднакові рішення. Ними керує суб'єктивність, що й спробував показати В. Дільтей за допомогою методу історіософського пізнання як безпосереднього співпереживання історії.

Метод розуміння (пізнання), обґрунтований В. Дільтеєм, дозволив Гадамеру назвати його батьком — засновником герменевтики. І хоча В. Дільтей цього терміну не вживав, слава засновника розуміючої філософії залишилась за ним назавжди. З філософії В. Дільтея беруть витoki екзистенційна філософія К. Ясперса і Г. Лібпса. Філософія В. Дільтея також мала потужний вплив на формування педагогічних систем і поглядів Г. Ноля, Е. Шпрангера, Т. Літта, О.-Ф. Больнова. В. Дільтей, між іншим, вважав педагогіку метою будь-якої дійсної філософії.

Додаткова література:

Плотников Н.С. Жизнь и история. Философская программа Вильгельма Дильтея. — М., 2000.



Фрідріх Ніцше
(1844–1900)

«Ніцше справедливо вважав себе послідовником Шопенгауера, — пише про цього великого філософа Б. Рассел, — але він вище Шопенгауера в багатьох вимірах, особливо тому, що його вчення є послідовним і несуперечливим» (*Рассел Б. Історія Западної філософії. Т. II. — С. 275*).

Дозволю собі розділити цю оцінку на три частини, поставивши до кожної з них окреме запитання: 1) чи був Ніцше послідовником Шопенгауера? Так. Бо в основу (і начало) свого філософського вчення, а вірніше, філософствування, поклав «волю» чинність якої вперше обґрунтував Шопенгауер; 2) чи був він «вище Шопенгауера»? На це питання відповісти навряд чи можливо, тому що воно невірно поставлене. В історії філософської думки і Шопенгауер, і Ніцше були й залишаються зірками першої величини. Щоправда, одна з них (Шопенгауер) знаходиться від філософської орбіти цивілізації на більш далекій відстані її світло йде до людства довше й сприймається не інакше, як через сутінки; 3) чи було вчення Ніцше більш послідовним і несуперечливим?

перечливим ніж у Шопенгауера? Навряд чи. Обидва філософи викладали свої думки, долаючи сонм суперечностей, які вони ж самі створювали. Про їх «послідовність» можна говорити лише умовно.

Розмірковуючи над цими аргументами, неупереджений читач сам складе враження про великі і величні філософські по-статі, якими поза всяким сумнівом були і є Шопенгауер і Ніцше. Разом з тим, порівняння, запропоноване Б. Расселом, я б не спішив відкидати чи, навіть, відсовувати вбік: воно має сенс, принаймі у тому відношенні, що популярність Ніцше (як при житті, так і після смерті) значно перевершувала Шопенгауера.

А народився майбутній великий філософ в сім'ї протестантського пастора, де він отримав ґрунтовне релігійне виховання. Авторитет батька був для Фрідріха незаперечним. Пам'ять, ніжність і теплоту до нього Ніцше проніс через все життя, хоча і вважав, що хворобливість, що заважала працювати на повну потужність, дісталась йому у спадок саме від батька. Хлопчик у буквальному розумінні відлунював таланти, мав блискучу пам'ять, проникливий розум і дивовижну кмітливість. Змалечку він був надзвичайно організованим і шляхетним. Друзі називали його «маленьким пастором» і поважали, бо знали, що Фрідріх ніколи не зробить того, що суперечить совісті. Шляхетність своєї душі, збагачену надбаннями людської культури, Ніцше переніс у філософію. Його «філософія життя» — це гімн благо-родству і людяності. І хоч дехто хотів лукаво придбати на цьому «політичний капітал» — ідеологи фашизму, зокрема, намагались подати філософське вчення Ніцше у якості передтечі на-цизму, — історія все розставила на свої місця: Ніцше утвердився в ній як один із лідерів когорти мислителів першої величини, поза вивченням якого про осягнення цивілізаційного повороту людства в ХХ столітті не може бути й мови.

Спочатку Фрідріх відвідує гімназію в Шулпфорте, потім вивчає класичну філологію в Бонні і Лейпцізі. Таланти юного Фрідріха помітили в університеті. Він блискуче володів пред-метом свого пізнання й ще до закінчення університету був за-прошений до професорської посади в Базелі. Деякий час Ніцше викладав в університеті. Однак стан здоров'я змушує його піти у відставку. Ніцше живе у Швейцарії і Італії. Лікується і пра-цює, поступово втрачаючи осмисленість, нерідко впадаючи в забуття і розгубленість перед світом. Втрата свідомості, при-падки, головні болі, тимчасова сліпота взяли філософа в свої хо-лодні лабеті. На жаль, ці хвороби прогресували до самої смерті.

«Народження трагедії із духу музики», «Несвоєчасні роздуми», «Людське, занадто людське», «Так говорив Заратустра», «По той бік добра та зла», «Воля до влади», «Весела наука», «Ранішня зоря», «Антихрист» — далеко не повний перелік творчої спадщини великого філософа.

Ф. Ніцше розумів життя як вияв суб'єктивності, притаманний людині, як «волю до влади» — «жадобу до життя», що ґрунтується на біологічному інстинкті виживання. Різноманітні соціальні та моральні норми, інституції, реалії буття стримують реалізацію цієї волі, яка до того ж наштовхується на хаос, що виник унаслідок смерті Бога. Бог (у це поняття Ф. Ніцше вкладає сенс «моральних та соціальних регулятивів») помер. І оскільки це — факт, то все дозволено! Людина має будувати своє життя за власним розумінням. Проте не кожен на це здатний. Лише «надлюдина» (людина високої волі і благородного духу) може зрозуміти життя й вибудувати його згідно з прагненням власної волі. Саме вона «стоїть по той бік добра та зла», встановлює норми та правила свого існування у світі, відповідає перед собою за результати своєї діяльності. Згодом до неї підтягуються інші. Так розмірковував Ніцше.

У книзі «Так говорив Заратустра» є сюжет про три перетворення Духу (волі) людини. Спочатку людина повинна стати «Верблюдом», який зможе «перейти Пустелю», тобто освоїти культурні надбання й скласти про них своє особисте враження. Далі вона має стати «Левом», накинутись і розірвати цінності, що «посоромили себе перед людством». Нарешті, вона повинна стати «Дитиною» — стати «по той бік добра і зла» — й розпочати творення нових цінностей — людських і людяних, справедливих і благородних, а далі, зробившись «надлюдиною», розгорнути виховання цих якостей у інших людей.

Як розуміти ці сентенції великого філософа? Лише як заклик до волюнтаризму, поневолення народів та торжества «білявої бестії» (що, до речі, взяла на озброєння філософія нацизму), чи дещо ширше? Здається, що думка Ф. Ніцше рухалася за межі «германізму» та «національного соціалізму», вибудовуваних пізніше на її (як і на деяких інших) засадах. До речі, «білява бестія» — не обов'язково німець. Аріїці, згідно з Ф. Ніцше, лише одна з шляхетних рас минулого. Надлюдина, вважав філософ, є в усіх шляхетних расах.

Великий німецький філософ бачив кризу суспільства та регулятивних механізмів співжиття людей, особливо традиційної моралі, ґрунтованої на релігійних постулатах, і наполегливо, як

і Л. Фейєрбах, шукав вихід. Проте якщо Л. Фейєрбах на місце традиційної релігійної моралі поставив релігію любові до людини, то Ф. Ніцше на місце «морального Бога», що збанкрутував, поставив надлюдину, найважливішими характеристиками якої є природжена шляхетність та аристократизм. На думку Ф. Ніцше, надлюдини ще немає, її треба «виростити» (виховати). Саме у вихованні шляхетності та аристократизму мислитель вбачав вищу мету людства, головний сенс історії.

Серед комплексу філософських проблем Ніцше виокремлював одну — проблему становлення (виховання) Людини у її людських характеристиках. Власне, цій проблемі він підпорядкував увесь свій літературний, музичний і філософський талант. Яким шляхом можна створити таку культуру, сукупність норм, традицій, правил і вірувань, щоб кожна людина, ввійшовши в них і підкорившись їм, могла облагородити свій внутрішній світ?; як створити таке суспільство, яке б виховувало людину?; як воскресити почуття істини і краси, віри і справедливості, добродійності сильних і шляхетних пристрастей?; як облагородити людину? — ось грані проблеми, на якій зосереджувався Ніцше, намагаючись дійти до сенсу життя і пояснити цей шлях людям.

«Смерть Бога» у Ніцше постає у якості символу світового значення — втрати віри у вищі цінності і, одночасно, необхідності пошуку іншого порядку цінностей, утвердження їх іншої ієрархії. «Бог помер» — означає не що інше, як руйнація (банкрутство) духовно-моральної платформи, спираючись на яку люди вибудовують свій соціальний дім і культуру. «Воля до влади» у Ніцше постає у якості принципу всього живого як «жадоба до життя», завдяки якій відбувається становлення нової ієрархії людських цінностей. «Переоцінка цінностей» за Ніцше є саме тим механізмом, завдяки якому європейська спільнота відмовиться від загальнохристиянської ідеї потойбічного життя й зрештою усвідомить необхідність утвердження себе в світі реальному, як єдино можливому.

Роздуми Ф. Ніцше про виховання надлюдини та побудову суспільного життя на засадах аристократизму та шляхетності духу є своєрідною реакцією, з одного боку, на масовізовані (неморальні) форми життя людей, що стверджувались у період кризового стану імперіалізму, а з іншого — на соціалістичні концепції їх подолання, які він не поділяв і не приймав. Як підкреслює відомий дослідник ніцшеанської філософії Ф. Хайнман,

«філософія життя ґрунтується на протесті життя проти перебільшеної ролі розуму, що обчислює проблеми сучасного суспільства, на протесті душі проти машини та викликаних нею уречевлення, техніфікації та духовного зубожіння людини» (Цит. за: Богомолов А. *Немецкая буржуазная философия после 1865 года.* — М., 1969. — С. 114).

Мабуть, уже в той період Ф. Ніцше розумів, що масовізація руйнує, підриває коріння соціальності та духовної моральності людського співжиття. Він здогадувався і про те, що виховання людей на засадах соціалістичного ідеалу також не дасть бажаних результатів, не збереже високу духовність, а навпаки — зруйнує її вщент. І в той же час, Ф. Ніцше розгубився перед загрозою тотальної масовізації суспільства й не знайшов нічого іншого, як протиставити їй аристократизм та шляхетність надлюдини.

Започатковані Ніцше роздуми про людину і її життя в цьому світі, людські цінності і виховання, про волю, як принцип і рушійну силу життєздійснення, поклали початок своєрідному філософському напрямку — «філософії життя», головними представниками якого були такі видатні мислителі, як А. Бергсон, В. Дільтей, Г. Зіммель і О. Шпенглер.

Додаткова література:

Галеви Д. Жизнь Фридриха Ницше. — Рига, 1991.

Делез Ж. Ницше. — С.-Пб., 1997.

Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого и Ницше. — С.-Пб., 1903.

«Накопичення грошей за умови, що це робиться у легальний спосіб, — в рамках сучасного господарського ладу, — є наслідком і виявом діловитості людини, яка слідує своєму покликанню».

Макс Вебер.

(Протестантська етика і дух капіталізму. — К., 1994. — С. 51)



Макс Вебер

(1864–1920)

Німецький вчений, котрий увійшов до історії інтелектуального розвитку людства як засновник так званої пізнавальної соціології, теорії соціальної дії, ідеальних типів, універсально-історичної моделі розвитку капіталізму, як торжества принципів раціоналізму у господарському, політичному і соціальному житті суспільства, народився в Ерфурті, в сім'ї досить впливового міського чиновника, депутата німецького рейхстагу і пруського ландтагу. У сім'ї панував дух класичної освіти, лібералізму і інтелектуальної свободи, кальвіністської набожності і порядку. Цей дух підтримувала (і утримувала) мати, повагу і любов до якої Макс проніс через все життя. У домі Веберів часто зустрічались впливові політики, вчені, діячі науки і культури. Бував тут і відомий філософ В. Дільтей.

Хлопчик зростав хворобливим. Це заважало йому працювати з книгами, задовольняти допитливість, яка переповнювала надзвичайно здібну і обдаровану дитину. Вебер тягнувся до знань. У неповних тринадцять років він перечитує твори Гете,

Спінози, Канта, Шопенгауера, в п'ятнадцять — Геродота, Вергілія, Тита Лівія, Цицерона, Саллюстія та праці з історії релігії Європейського середньовіччя.

Освоєння класичної університетської освіти М. Вебер розпочав з Гайдельберзького університету, продовжив у Берлінському та Страсбурзькому університетах, завершив — в університеті м. Геттінгена. Центральним предметом цієї освіти була ідея права — юридичні науки, поряд з якими (і в контексті яких) освоювались економіка, філософія і стародавні мови.

Ґрунтовна освіта дозволила двадцятидвохрічному юнакові підготувати і захистити докторську дисертацію, присвячену історії середньовічних торгових товариств в Італії. Приблизно через два роки, після публікації праці «Римська аграрна історія та її значення для державного і приватного права» (1891), він займає посаду інструктора права в Берлінському університеті. А ще через три роки М. Вебер приймає запрошення Фрейбурзького університету й очолює кафедру політичної економії.

Перша лекція молодого вченого викликала колосальну зацікавленість університетського загалу. Економіка, політика, національні інтереси держави і роль національної еліти — ось низка проблем, через аналіз взаємозв'язку між якими Вебер намагався достукатись до сердець молодого покоління німецької інтелектуалістики. І його почули! Вебер стає одним з найпопулярніших лекторів університету. Нервові захворювання, на жаль, змусило його на досить довгий період перервати лекційну і наукову діяльність. До активної розумової діяльності М. Вебер повертається лише через 13 років.

Зрозуміло, лікуючись в санаторіях Італії, спілкуючись з досить вузьким колом найближчих друзів і знайомих, Вебер працював. Розум, як і вулкан, зупинити неможливо. За період з 1896 по 1919 рр. філософ здійснює поїздку до США, редагує німецький соціологічний журнал «Архів соціальної науки і соціальної практики», читає лекції в Гайдельберзькому і Венському університетах, пише і публікує низку праць, що принесли йому європейське і світове визнання. Коло його наукових інтересів надзвичайно широке. Вчений досліджує античну, середньовічну і новоєвропейську історію господарства; аналізує механізми функціонування релігії, права, моралі і, навіть, мистецтва; вивчає проблему капіталістичної урбанізації; розглядає актуальні проблеми розвитку науки і політики; цікавиться (аналізує й висловлює свої компетентні висновки) щодо проблем зовнішньої політики, зокрема в США, Росії.

Перу М. Вебера належать такі праці, як «До історії торговельних громад середньовіччя», «Римська аграрна історія та її

значення для державного і приватного права», «Національна держава і народно-господарська політика», «Рошер та Кінс і логічні проблеми історичної політекономії. Серія статей», «Протестантська етика і дух капіталізму», «Критичні дослідження в галузі наук про культуру», «Про категорії розуміючої соціології», «Господарська етика світових релігій», «Політика як професія», «Наука як професія», «Господарство і суспільство» та ін.

Лейтмотив філософії і соціології М. Вебера — раціональність як історична доля західного суспільства і як організаційний принцип пізнання.

Продовжуючи традиції неокантіанців, М. Вебер стверджує, що науки про суспільство, такою ж мірою як і природничі науки, мають бути звільнені від суб'єктивних оцінок. На противагу «суб'єктивізму в соціальній теорії», філософ створює методологічну концепцію «ідеальних типів» і пропонує її у якості основного засобу досягнення наукової об'єктивності.

«Ідеальний тип», за Вебером, — це своєрідна розумова конструкція, пізнавальний засіб, який дозволяє досліднику наблизитись до предмета свого наукового розгляду, скласти про нього більш-менш реалістичніше уявлення. До таких конструкцій відносяться поняття «капіталізм», «християнство», «середньовічне міське господарство» тощо. Ці поняття не витікають з емпіричної дійсності безпосереднім чином; вони конструюються як «дослідницькі утонії» під впливом суб'єктивної позиції дослідника, обраного підходу, його погляду на дійсність. Це — продукт «науково дисциплінованої фантазії». Доцільність їх присутності в науковому полі визначається мірою їх евристичності і не більше. Звідси, вважав вчений, слідують два висновки: 1) паралельно можуть існувати декілька «розумових конструкцій» і питання про те, яка з них більш реалістична, не є коректне; більш вагома є та, яка дозволяє нарощувати наукове знання; 2) кожна конструкція — «ідеальний тип» — має межі своєї евристичності; з часом він поступиться місцем іншому, більш продуктивному. Конструюючи теорії, гуманітарні науки (і вчені-гуманітарії) мають завжди зважати на те, що різниця між «ідеальними типами» є кількісною, а не якісною.

Елементарною «одиницею соціології» М. Вебер вважав «соціально дію», що базується на двох постулатах: а) осмисленості, суб'єктивній мотивації і б) «орієнтації на інших», що надає цій дії соціального значення. Суб'єктами соціальної дії, за Вебером, є індивіди, а не суспільні інститути чи соціальні спільності. Модель «соціальної дії», розроблена філософом, включає в себе такі основні типи: 1) цілераціональну дію (цілі і засоби якої свідомио обираються індивідами, а критерієм доцільності їх вибору

є успіх); 2) ціннісно раціональний тип дії (усвідомлена діяльність здійснюється під впливом системи ціннісних орієнтацій індивіда, незважаючи на успіх); 3) афектний тип (він визначається безпосередніми емоційними реакціями індивіда); 4) традиційний тип (визначається звичкою).

Означена типологія видів діяльності покладена Вебером в основу створеної ним же концепції «легітимної організації влади», покликаної керувати індивідами. Аналізуючи різні типи влади (харизматичний, традиційний тощо), філософ підкреслює роль розуму — «універсального розумного начала» — в досягненні оптимального соціального порядку, аналізує його організацію в сучасному (капіталістичному) суспільстві. «Універсальний розум» ототожнюється Вебером з релігією, зокрема, такою її різновидністю, як протестантизм. У роботі «Протестантська етика і дух капіталізму» філософ запропонував новаторське рішення історичної генези капіталістичного суспільства, пов'язав його з європейською Реформацією, обґрунтував висновок про те, що саме релігія є тією ідейно-раціонально-ідеологічною основою, на якій зрощується раціонально-легітимний спосіб господарювання, політичної організації, способу життя і моралі сучасної людини. Цю думку філософ деталізував у циклі робіт, присвячених соціології релігії. Соціологія релігії складає своєрідну «парадигму» веберівської соціальної філософії.

М. Вебер одним із перших соціальних філософів зрозумів і відтворив ту просту істину, що пошук ідеальної духовної домінанти суспільного співжиття людей у соціумі вимагає виходу за межі класовості й наближення до загальнолюдських пріоритетів.

До капіталізму М. Вебер підходить нетрадиційно. Він вбачає в ньому історично сформовану своєрідну систему, спосіб господарювання, організації суспільного та індивідуального життя на принципах доцільності, раціоналізму, виваженого прагнення до реалізації особистого інтересу в узгодженні з інтересами людських спільностей, суспільства. Наївний погляд на капіталізм, згідно з яким суть цього способу життя визначає прагнення до наживи, підприємництва, грошової вигоди попри всі людські моральні цінності, з дійсним капіталізмом не має нічого спільного. Означені прагнення одвічно притаманні людям усіх типів і соціальних верств, всіх епох і всіх країн світу. Вони завжди виявляють себе за будь-якої можливості.

Суть капіталізму, вважає М. Вебер, в іншому: капіталізм — це система, що намагається перебороти (і переборює!) означені ірраціональні прагнення або домагається їх раціонального ре-

гулювання. Капіталістичним називається такий спосіб виробництва, який базується на очікуванні прибутку за рахунок можливостей обміну, тобто широкому й відповідним чином організованому підприємству. Капіталізм — це така система виробництва, обміну і споживання, яка орієнтована на точний розрахунок, планомірне використання матеріальних ресурсів або особистих зусиль для отримання прибутку таким чином, щоб обчислений у балансі кінцевий прибуток перевищував стартовий капітал, залучений до його організації (Вебер М. Избранные произведения. — М., 1990. — С. 48).

Джерела такого способу господарювання криються, за М. Вебером, у своєрідній розумовій діяльності людей, їхніх світоглядних і моральних принципах, сформованих на ранніх стадіях життєдіяльності людей і донесених до наших днів поколіннями, які пройшли економічний добір. Цей спосіб мислення М. Вебер позначає терміном «раціоналізм». Його корені дослідник вбачає в релігії, особливо в її реформаційному прочитанні, тобто в протестантизмі, згідно з яким основу любові до Бога становить передусім виконання професійного обов'язку — раціонального перетворення в інтересах людини навколишнього соціального космосу. Таким чином, організована діяльність у межах своєї професії дає людині змогу впевнитись у спасінні, а успіх у ній розглядається як підтвердження богообраності (Там само. — С. 148–149).

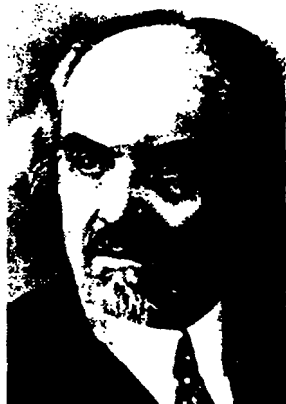
Розгорнута і вивірена часом система вимог свідомості — духу капіталізму, — вважає М. Вебер, — втілена в настановах Б. Франкліна. В узагальненому вигляді вона орієнтує на такі провідні цінності: час — це гроші; кредит — це гроші; гроші за своєю природою плодovitі і мають властивість народжувати нові гроші; точність — це гроші; чесність і заповзятливість у справах — це гроші; поміркованість у споживанні — це гроші. Акуратність свідчить, що ти пам'ятаєш про свої обов'язки, зазначає М. Вебер, тобто, що ти не лише пунктуальна, а й чесна людина, а це збільшує твій кредит (Там само. — С. 72).

Такий тип свідомості і породжує новий спосіб організації усієї системи життєдіяльності й спілкування. Релігійно-моральна домінанта зумовлює мотивацію і внутрішній настрій людей на порядність, взаємоповагу і взаємовигоду, формує відповідні ціннісні орієнтації. Ця система, вважає М. Вебер, прогресує відповідно до зростаючих потреб людей, їхньої внутрішньої орієнтації на добробут, благо, матеріально забезпечене і морально зважене існування.

«Витоки людини лише частково можуть бути зрозумілими і раціоналізованими. Таїнство особистості, її одиничності нікому не зрозумілі до кінця. Особистість людини більш таємнича, ніж світ. Вона і є цілий світ»

Микола Бердяєв.

(Самопізнання. — М., 1991. — С.14)



Микола Бердяєв

(1874–1948)

Особливе місце серед мислителів ХХ століття належить російському філософу-екзистенціалісту, фундатору так званого «нового християнства», доктору Кембріджського університету Миколі Бердяєву.

Майбутній філософ народився в аристократичній сім'ї в містечку Обухів Київської губернії. Його батьки належали до елітних верств тогочасного суспільства. Початкову освіту і виховання хлопець отримав у військовому навчальному закладі Київському кадетському корпусі. Навчання, зокрема, з математики і мови, давалось йому важко. «Я ніколи не міг розв'язати жодної математичної задачі, не міг вивчити чотирьох рядків вірша, не міг написати сторінки під диктовку, не зробивши ряд помилок», — згадував пізніше філософ. Разом з тим, юнак багато читав, захоплювався філософією, особливо вченнями Шопенгауера і Канта, Фіхте і Ніцше. Склавши екстерном іспити,

М. Бердяєв поступив на навчання на природничий факультет (згодом перевівся на юридичний) Київського університету імені Св. Володимира. У студентські роки він захоплювався марксизмом, брав участь у соціал-демократичних рухах, за що був арештований і виключений з університету.

Дворічне адміністративне заслання до Вологодської губернії дало змогу М. Бердяєву осмислити соціальні реалії тогочасного життя. Власне, звідси й розпочинається довга і суперечлива пошукова діяльність вченого і політика, філософа і теолога, революціонера-консерватора і богошукача, зрештою, релігійного філософа, яким він і ввійшов в історію.

Перша крупна робота молодого дослідника «Суб'єктивізм та індивідуалізм у суспільній філософії. Критичний етюд про М.К. Михайловського» (1901 р.) звернула на себе увагу науковців. Бердяєву пророкували велике філософське майбутнє. Однак його приваблювали релігійно-філософські вчення. Бердяєв редагує релігійно-філософські журнали «Новий шлях» і «Питання життя», критично висловлюється щодо російського радикалізму, пише декілька фундаментальних праць, найбільш помітними серед яких стали роботи «Духовна криза інтелігенції», «Філософія свободи» та «Сенс творчості».

Лютнева революція 1917 р. викликала у Бердяєва подвійне сприйняття і оцінку: падіння самодержавства він вважав явищем закономірним; однак питання про те, що ж робити далі, залишалось для філософа нез'ясованим. Він прогнозував (і побоювався) хаосу, який реально насовувався разом з більшовизмом, що прийшов до влади в результаті жовтневих подій 1917-го. Жовтневу революцію Бердяєв не сприйняв. Однак це не завадило йому вести викладацьку діяльність, виступати з публічними лекціями, вести теоретичні семінари, зокрема, з творчості Достоевського. Бердяєв організував Вільну академію духовної культури, де проводив дискусії про релігію і віру, філософію і життя, поточні і перспективні справи російської революції, до якої він постійно виявляв своє опозиційне ставлення.

У 1922 році за антиреволюційну діяльність разом із групою інтелектуалів, серед яких були такі видатні постаті, як Булгаков, Льїн, Красавін, Лоський, Франк та інш., М. Бердяєва було вислано за межі більшовицької Росії. В Європі він здобув світову славу. За рік до смерті йому було присуджено звання доктора теології *honoris causa* Кембріджського університету. Сучасний філософський і культурний світ шанує Бердяєва як мислителя першої величини і значення. Його спадщина, як і коло проблем, що

аналізувались — величезні. Бердяєв розмірковував про духовну природу Всесвіту і призначення людини, історію і свободу творчості, сенс та соціальну роль релігії, долю людини і соціальні обставини, в яких вона здійснюється. Серед найвідоміших праць мислителя слід назвати, насамперед, такі твори, як «Філософія вільного духу», «Досвід есхатологічної метафізики», «Про рабство і волю людини». Після смерті Бердяєва світ побачили його праці «Самопізнання. Досвід філософської автобіографії», «Царство Духу і царство Кесаря», «Екзистенційна діалектика божественного і людського».

Бердяєв обстоював принципи релігійної філософії, своєрідність якої він вбачав у «знанні-спогляданні», що «розмовляє» мовою смислів і міфів. Він протиставляв її класичній філософії, яка зводиться до системи понять і знання-дискурсу. Ключова роль серед символів, розмірковував Бердяєв, належить свободі і творчості, з якими в кінцевому розумінні пов'язані всі інші ідей-символи: дух, світ, доля людини, духовний досвід особистого та історико-соціального життя. Саме свобода, вважав він, визначає «царство духу», протистоїть «царству об'єктивації». Вона реалізується через творчість, до якої, власне, й зводиться «позитивний» аспект людського буття, яке не знає кордонів.

М. Бердяєв добре орієнтувався в марксистській філософії, оскільки на початкових етапах своєї науково-філософської еволюції він належав до так званих легальних марксистів і, безперечно, поділяв марксистські концептуальні положення. Водночас, перебуваючи в таборі «легальних марксистів», М. Бердяєв виступив з критикою К. Маркса. У праці «Суб'єктивізм та ідеалізм суспільної філософії» (1901 рік), поряд з критикою поглядів відомого теоретика російського народництва М. Михайловського, М. Бердяєв запропонував змінити соціальну орієнтацію марксизму на боротьбу з його істинною орієнтацією на моральне вдосконалення людей.

В історії розвитку інтелектуальних соціальних пошуків започаткована М. Бердяєвим у Росії, а трохи раніше Е. Бернштейном на західноєвропейському теоретичному ґрунті, спроба переосмислення марксизму в морально-етичному плані дістала назву «етичного соціалізму». Орієнтуючи маси на етичне засудження капіталізму та вдосконалення суспільства засобами соціальної педагогіки, з необхідністю етичний соціалізм мав прийти (і прийшов!) до богошукання, до протиставлення класовій боротьбі альтернативи внутрішнього духовного звільнення людини з полону необхідності. Цей шлях пройшов і М. Бердяєв:

оцінка марксистської соціальної філософії здійснена ним з позицій «нового християнства», що, безперечно, слід мати на увазі, прямуючи за бердяєвськими роздумами та міркуваннями.

Після 1905 року виявилось відкрите неприйняття М. Бердяєвим марксизму (та комунізму). Філософ протиставляв йому свій власний підхід до дійсності (щодо її тлумачення та шляхів удосконалення). У працях «Досліди філософські, соціальні та літературні» (1900–1906 роки), «Нова релігійна свідомість та громадськість» (1907 рік), «Духовна криза інтелігенції» (1910 рік), «Філософія вільного духу» (1927 рік), «Про призначення людини» (1939 рік), «Християнство і класова боротьба» (1931 рік) М. Бердяєв стверджував, що марксизм, який «підмінив людину класом», не здатний розв'язати проблему людської свободи, забезпечити її активність і творчість. Цю проблему може розв'язати лише так зване «нове християнство», філософським фундаментом якого є християнський екзистенціалізм (або персоналізм).

Головну ваду марксистської соціальної філософії М. Бердяєв вбачав у зневажливості її до особистості, загальнолюдських традицій та культури. «Ідеологи комунізму, — писав М. Бердяєв, — не помітили радикального протиріччя, яке є засадовим стосовно всіх їхніх помислів. Вони прагнули до звільнення особистості, вони оголосили повстання проти всіх вірувань, усіх норм, усіх абстрактних ідей задля цієї емансипації. В ім'я звільнення особистості вони повалили релігію, філософію, мистецтво, мораль, заперечували дух і духовне життя. Проте цим вони пригнічували її внутрішнє життя, заперечували право особистості на творчість і на духовне збагачення... Емпірична особистість виявилася вилученою із системи прав на творчу повноту життя» (*Бердяєв Н. Истоки и смысл русского коммунизма. — М., 1990. — С. 46–47*).

М. Бердяєв наголошує на цінності марксистського аналізу економічного життя капіталістичного суспільства й водночас говорить про його хибність як такого, що підпорядковує собі (й собою) весь спектр суперечливих людських стосунків та дій. Економічний детермінізм односпрямовано вивів К. Маркса на історичну місію пролетаріату. «Месіанська ідея» марксизму, яка, на думку М. Бердяєва, є виявом «секуляризації давньоєврейської месіанської свідомості», зруйнувала надбання його економічного вчення, адже саме вона постала у вигляді такої домінанти, яка підпорядковує собі все — економіку та культуру,

людину та мораль, мистецтво й навіть релігію. За висновком М. Бердяєва, К. Маркс створив справжній міф про пролетаріат і саме цим зруйнував науку, підмінивши її вірою та ідеологією.

Ще далі у цьому плані пішов В. Ленін. М. Бердяєв наголошував, що саме він завершив справу вихолощення з марксизму об'єктивно-наукового матеріалу, повністю підпорядкував його обґрунтуванню месіанської ролі пролетаріату й перетворив марксизм на теорію революції.

За оцінкою М. Бердяєва, В. Ленін постає як людина, яка поєднує риси М. Чернишевського, П. Нечаєва, М. Ткачова та А. Желябова з рисами великих князів московських, Петра Великого та російських державних діячів деспотичного типу. Це революціонер-максималіст, державна людина, теоретик-марксист і водночас хитрий, підступний політик. Усе це виявилось в ленінізмі, джерела якого М. Бердяєв вбачав не тільки в класичному марксизмі, а й у російській інтелектуальній традиції. У цьому ж криються витоки тоталітаризму сталінського типу, на який перетворився марксизм-ленінізм у 30-ті роки ХХ сторіччя.

В. Ленін, на думку М. Бердяєва, не вірив у людину, але хотів так організувати життя, щоб людям було легше жити, щоб не було пригноблення людини людиною. Засобом досягнення цього він вважав революцію, саме тому він повністю підпорядкував соціальну доктрину марксизму справі революції. В. Ленін в оцінці М. Бердяєва постає не як теоретик марксизму, а як теоретик революції. Для В. Леніна марксизм є насамперед теорія та практика диктатури пролетаріату, робить висновок вчений. Цей висновок відповідає суті ленінізму, хоча й не охоплює його як цілісне та багатоякісне вчення інтелектуального життя людства початку ХХ сторіччя.

Ще критичніше М. Бердяєв оцінював результати еволюції марксизму-ленінізму в «сталінізмі». Сталінізм, писав філософ, тобто комунізм періоду будівництва, перероджується непомітно на своєрідний російський фашизм. Йому властиві всі особливості фашизму: тоталітарна держава, державний капіталізм, націоналізм, вождизм і, як базис, мілітаризована модель. В. Ленін не був ще диктатором у сучасному розумінні слова. Й. Сталін — вже вождь-диктатор.

Марксистська соціально-філософська доктрина, на думку М. Бердяєва, не має майбутнього саме тому, що неспроможна перемогти й викоринити із суспільного життя ненависть. Класова боротьба початково запліднена пошуками образу ворога. Людина, охоплена ненавистю, не може бути спрямованою в май-

бутнє. З таким висновком важко не погодитися. Заперечення викликає лише пропозиція М. Бердяєва замінити марксизм «новим християнством». Чому й навіть одну крайність (абсолютизацію економічно-класових детермінант суспільного розвитку) людство повинно замінювати на іншу (абсолютизацію духовно-моральних засад)? А чи не краще, відмовившись від крайнощів, зберегти їхній раціональний зміст і залучити здобутий в їхньому лоні теоретичний досвід до аналізу нашого суперечливого сьогодення? Адже істина — множинна. Вона потребує різнопланових підходів, що складаються на шляхах поєднання зусиль прибічників різноманітних і суперечливих соціально-філософських напрямків, одним з яких був і залишається марксизм як оригінальне соціально-філософське вчення, особливий поворот суспільної думки, об'єктивну, історично виважену оцінку якому дасть майбутнє.

З 1926 р. і до кінця свого життя М. Бердяєв був незмінним редактором релігійно-філософського журналу «Шлях». 24 березня 1948 року він раптово помер за своїм письмовим столом під час роботи над черговим номером, що побачив світ після смерті редактора. «Люди, подібні Бердяєву, — писав про філософа М. Лоський, — виявляють сильну підтримку справі збереження і розвитку цивілізації, яка захищає абсолютну цінність особистості; за все це — честь і хвала їм!» (*Лосский Н.О. История русской философии.* — М., 1991. — С. 319).

Додаткова література:

Ильин В. Бердяев и судьба русской философии // Звезда. — 1995. — № 11.

Полторацкий Н.П. Бердяев и Россия. — Нью-Йорк, 1967.



Вячеслав Липинський

(1882–1931)

Визначний український вчений, філософ і громадсько-політичний діяч Вячеслав Липинський народився на Волині в сім'ї польського шляхтича. Ґрунтовну початкову освіту він здобув у Житомирській, Луцькій і Київській гімназіях, вищу університетську — у Кракові та Женеві.

Ще в гімназичні часи юнак входить у відомий український салон М.Требінської, де спілкується з такими відомими діячами української культури, як О. Левицький, Є. Чикаленко, М. Василенко, В. Домницький, М. Лисенко. Причетність до «українського Олімпу» сформувала світоглядні позиції майбутнього вченого. Їх центром стала ідея народності й націоналізму, служінню якій В.Липинський присвятив своє життя і творчість.

Доля кидала В.Липинського у вир передреволюційних і революційних тогочасних подій, у середовищі яких відшліфовувались принципи політичного світогляду майбутнього вченого і політика. Він служив у російській армії (Ризький драгунський полк), був причетний до створення Союзу визволення України

(Львів), виступив одним із засновників Української демократично-хліборобської партії, зблизився з гетьманом П. Скоропадським, працював послом України у Відні. Під час Першої світової війни перебував у діючій армії ген. Самсонова, був поранений. Через низку непорозумінь В. Липинський пориває з гетьманом і назавжди виїздить за межі батьківщини.

Очолюючи кафедру української державності в Українському національному університеті (Берлін), вчений здійснив філософське обґрунтування принципів політики українського державотворення, історії державності, сформував ряд соціологічних концепцій. Він був провідником ідей консерватизму та елітизму в соціальній організації суспільства (обґрунтованих у свій час Ж. Сорелем, В. Паретто, Р. Міхельсом), що використовувалися для осмислення проблем українського державотворення, його занепаду та перспектив відродження.

Ключовими поняттями політико-ідеологічної доктрини В. Липинського стали поняття: «традиція», «аристократія», «нація», «демократія», «охлократія», «класократія». За їх допомогою вчений обґрунтовує ідею *принципової незавершеності історії*, відкритості її в майбутнє, значення свідомої волі, спрямованої на державотворення, накреслення орієнтирів та проектів конструювання «української трудової монархії».

В. Липинський висуває ідею класу як формуючої націю (українську) сили, який згуртований не тільки економічними інтересами, а й віковими традиціями, культурою — «клас хліборобів». Цей клас мав бути творцем нової еліти — «селянської аристократії». Концепція державотворення у Липинського, таким чином, має характер свідомого елітаризму: активна меншість «дас провід і править», тоді як пасивна більшість залишається об'єктом керування. Еліти змінюють одна одну під впливом наявних передумов, об'єктивних і суб'єктивних факторів (прав володіння, управлінських здібностей, стихійного прагнення до влади). Ці якості визначають творчий характер еліти, різні типи якої складаються з «войовників», «продуцентів» та «інтелігентів».

Відаючи перевагу класу хліборобів, В. Липинський піддає вищівній критиці інтелігенцію за схильність до саморуйнування, безпринципність тощо. Він наголошував на думці, що для виконання державотворчих функцій найбільш придатна саме «хліборобська аристократія» — перехідний тип між «войовниками» і «продуцентами». Аристократія — найкращі представники своєї верстви, активніша її частина (за терміном Липинського — «класократія»). Класократична організація суспільства

здатна забезпечити поєднання порядку і хаосу, традиції і прогресу, авторитету сильної влади зі свободою економіки і культури, самодіяльності широких верств нації, бути перешкодою на шляху революційного хаосу (охлократії). Проблеми побудови незалежної держави в Україні вирішуються за допомогою формування національної еліти, підвищення політичної активності та культурності мас.

В. Липинський вважав, що здобуття Україною державної незалежності можливе через попереднє спадкове *монархічне правління*. За його думкою, гетьман є своєрідним «національним прапором», живим символом України, навколо якого гуртується все населення, а головним чинником державобудівництва є, на його думку, встановлення *правової монархії* в традиційній гетьманській формі. Але ця монархія, як гадав Липинський, суттєво відрізняється від московської, що спиралася на насилля й необмежену владу царя, а також від польської, де король завжди був маріонеткою шляхти. За Липинським, можливими формами політичної організації українського державотворення є: 1) демократія з республікою; 2) охлократія з диктатурою; 3) класократія з правовою (законом обмеженою) монархією. Найбільш придатною для України, вважав учений, є остання форма. Липинський це пояснює тим, що вибори до демократичної республіки (парламенту) — це політична бутафорія. Для українського руху, гадав він, гасла демократії й громадянського суспільства можуть стати фатальними, оскільки вони спричинять штучне копіювання демократії за взірцями інших країн, а політична культура однієї нації не може бути механічно перейнята іншою.

За переконанням В. Липинського, основною умовою створення української державності є єдність: релігійна, регіональна, політична, організаційна, національна. Справу української державності завжди губила відсутність єдності між українцями (галицько-наддніпрянський антагонізм). Здобуття державності багато в чому залежить від організації провідної верстви, від її згуртованості. Але потрібно спочатку виплекати її. Народ, що не вміє відтворити й виховати власних «панів», тобто провідної верстви, змушений навіки коритися чужим панам. Вчений обстоює ідеї єдності, віри й справедливості, любові до людей і землі, як найбільш фундаментальних цінностей українського духу, що має втілюватись у державність.

Як показують сучасні українські дослідники спадщини В. Липинського, він відштовхувався від елітистських положень щодо біологічних законів нерівності та «асиметрії природного життя,

які виявляються також у житті суспільства. З потреб соціальної взаємодії органічно виростають різні верстви, групи й класи. Аналогічно тому, як із зернинки виростає рослина з корінням, стовбуром, гілками й кроною, так само органічно відбувається й диференціація соціального життя, формуються верстви, які беруть на себе функції організації управління суспільними справами. Тобто міркування українського соціолога аналогічні традиційним тезам елітизму, але «прив'язані» до умов України. Тому вони містять і певні особливості, породжені часом і місцем походження.

Попри очевидні ознаки патріархально-романтичного утопізму, консервативних орієнтацій українського прихильника елітизму, в його соціальних концепціях помітний вплив популярних тоді марксистських витлумачень суспільних відносин, що відбулось, зокрема, в його концепції «класократії», в якій ірраціонально-віталістичні установки його світогляду поєднувалися з частково марксистськими економічно-детерміністськими поглядами на суспільне управління, владу, панування. Недаремно видатний український соціолог М. Шаповал називав його «марксистом-монархістом» (*Шаповал М. Загальна соціологія.* — К., 1996. — С. 156).

І все ж таки специфічний елітизм В. Липинського все одно виступав на перший план. Це стосується, насамперед, його протиставлення елітним масам. Він розрізняє три типи еліт за способом організації управління суспільством: охлократію, класократію і демократію. Організація управління вирізняється, в свою чергу, способом відносин між активними і пасивними елементами в суспільстві. Різні типи еліт можуть перебувати при владі за різних політичних режимів. Зокрема, монархія може правити під час панування і охлократичної, і класократичної, і демократичної еліти.

Симпатії В. Липинського на боці класокритичного типу еліт, коли соціальні групи визначені, сформовані, існують «органічні класи», які склались в результаті розвитку матеріальної культури. Відношення між елітою і масою визначаються їх належністю до певного класу й становищем, яке вони в ньому займають. Для класократичного суспільства характерна спільна для всіх віра в божественні закони, спільна громадська мораль, яка заохочує трудову активність, високий рівень розвитку техніки й духовності, і, що особливо важливо, — високий моральний авторитет «національної аристократії», яка в своїй діяльності керується встановленими законами. В. Липинський всіляко

підкреслює «органічність», «природність» таких форм відносин у суспільстві, коли легітимна еліта керує масами за згодою останніх на ґрунті спільних моральних засад. Такі відносини він хотів бачити в Україні.

Провідна верства, тобто еліта, за В. Липинським, відрізняється від маси здатністю до усвідомлення власних інтересів, до сприйняття державотворчих форм, до перетворення ірраціональних бажань в ідеологію, накреслення національних завдань. Адже «стихийне хотіння даної групи, неусвідомлене нею, поки ця група не має свідомості себе і своїх бажань, то її хотіння дрімає і ніякими проявами руху, проявами сили не дає про себе знати, ... аж поки в певний історичний момент певна частина цієї групи не усвідомить собі свого стихійного, досі неусвідомленого хотіння. З того моменту досі пасивна група стає групою активною, її хотіння, досі не усвідомлене, хотіння стихійне, сліпе стає свідомим хотінням, свідомою волею, здатною творити діла».

Неважко побачити в цьому уривкові переплетення традиційних західноєвропейських елітистських визначень «політичного класу» з марксистським вченням про класову свідомість, про перетворення з «класу-в-собі» в «клас-для-себе». Отже, мав рацію М. Шаповал, коли звинувачував Липинського в тому, що він «виробляє програму українського монархізму на класовій основі». Певний елітизм був притаманний працям Липинського, проте домінували все ж таки ідеї традиційного елітизму, намагання в елітистському дусі представити соціальні суперечності й протистояння тогочасного українського суспільства знайти вихід зі складної історичної ситуації для України.

Отже, теорію еліти Липинський нерозривно пов'язує зі своїм вченням про націю і державу. Він виступає продовжувачем макіавеллівської традиційної європейської соціологічної думки, в якій в особі таких теоретиків, як Моска, Паретто, Сорель відстоювалась ідея, що невід'ємним атрибутом будь-якої соціальної системи є наявність вищої, привілейованої верстви суспільства. Попри той факт, що український соціолог не посилався на праці своїх попередників і однодумців, можна розглядати його в одному ряду з видатними теоретиками елітизму. Тим більше, що навіть понятійно-термінологічний зв'язок вказує на приналежність В. Липинського до прибічників сучасного макіавеллізму.

Додаткова література:

Гришко В., Базилевський М., Ковалів П. Вячеслав Липинський і його творчість. — Нью-Йорк, 1961.

Розділ 7

ЧЕРЕЗ ТЕРЕНИ ДО ЗІРОК

*Тойнбі. Фрейд. Фромм. Арон. Поппер. Сорокін.
Вернадський. Винниченко. Камю. Сартр.
Ясперс. Гайдеггер. Хабермас. Швейцер.
Фуко. Аренд. Рікер. Шинкарук.*

Сучасна філософська картина світу складається з багатьох відносно самостійних, взаємно дотичних ліній — оригінальних вчень, які хоча й претендують на всеосяжне бачення світу, зокрема, соціуму, як цілісної системи, все ж постають лише як характеристики його з того чи іншого боку. Наприклад, марксизм розглядає соціум з боку економічних чинників та політичних перипетій розвитку: технократизм — з боку функціонування техніки та технології; релігійно-містичні вчення — з боку реалізації в соціумі головної, на їхню думку, спонукальної сили його функціонування — ідеї Бога. Прихильники кожної з цих ліній досягли певних успіхів у поясненні суспільного життя людей, проте не відтворили його в гармонійній цілісності.

Системне уявлення про людину, її природний, соціальний і духовний світ може дати лише сукупне соціально-філософське знання, що складається завдяки поєднанню надбань, здобутих у лоні кожного з існуючих напрямків. Оригінальні вчення слід розглядати як волокна, з яких колективний людський інтелект має виткати оригінальне полотно — цілісну соціально-філософську картину соціуму як багатогранної, суперечливої й водночас цілісної системи, що розвивається.

Прямуючи курсом розвитку людського інтелекту й повторюючи його надбання у найзагальнішому вигляді, кожен індивід здійснює власне, індивідуально неповторне теоретичне відтворення соціуму, тобто гантує соціально-філософське полотно власним візерунком. У ньому реалізуються індивідуальний життєвий досвід особистості, суб'єктивне сприйняття об'єктивно існуючих соціальних реалій, суспільних потреб та інтересів, досвіду та культури.

Перед стислим оглядом головних напрямків посткласичної соціальної філософії звернемо увагу на деякі спільні особливості її розвитку. Вони зумовлені специфікою історичного часу, соціально-економічним, політичним та загальнокультурним динамізмом доби, історичними перипетіями, що випали на її долю. Узагальнений огляд ХХ сторіччя з висоти «пташиного льоту»

вирізняє в ньому низку непересічних подій, велич яких не могла не позначитися на світоглядно-філософській інтелектуалістиці людства.

Перша й головна подія, яка, за висловом Дж. Ріда, «пригломшила світ», відбулася в жовтні 1917 року в Росії. Щоправда, перед нею була Перша світова війна. Проте жовтень 1917 року радикальніше змінив світоглядні орієнтири людства й позначився на світовій філософії. Більшовицька влада — диктатура пролетаріату — спочатку в Росії, а згодом і в інших країнах трьох континентів змусила мислячу еліту цивілізації переглянути фундаментальні засади своїх філософських побудов. Згодом — голодомор 1933 року, жорстокі репресії 1937 року, Друга світова війна, бурхливий злет науки, техніки, технології, предметно-практичний дотик людини до Космосу, прогрес західних індустріальних держав, культур та народів, криза соціалістичної ідеї, гонка озброєнь, Чорнобильська катастрофа. І все це впродовж якихось 70–80 років!

Сучасна соціальна філософія стоїть на порозі осмислення тих історичних реалій, які сформувалися внаслідок перелічених та інших метаморфоз. Вона не має готових рішень, однозначної орієнтації, загально визнаного інтелектуального лідера й перебуває радше у пошуках, ніж на стадії завершення концептуальних побудов. Ситуація пошуку диктує стиль ставлення до методологічно різнозасадових (часто зовсім протилежних) концепцій. Підстави його — толерантність, виваженість, спокійно-помірковане сприйняття будь-яких, навіть безглузких, філософських конструкцій. Адже якщо нова реальність не знаходить раціонального пояснення в межах «логічного мислення», людство, за висловом А. Швейцера, вимушене шукати «обхідні шляхи», мобілізувати духовні резерви, залучати будь-які інтелектуальні засоби.

Хоч як це не парадоксально, але факт: осмислюючи реалії суспільного життя, соціальна філософія ХХ сторіччя шукає (і знаходить) нові концептуальні ідеї в інтелектуалістиці другої половини ХІХ та початку ХХ сторіччя, тобто в історичному часі, який Х.Ортега-і-Гассет позначив, як «антифілософський час». Полишаючи інтерпретацію та оцінку цього факту на майбутнє, зазначимо: класиками сучасної соціальної філософії є мислителі, творчість яких визрівала й досягла світового значення у розквіті «антифілософського часу». Найстаршим серед них є Карл Маркс, наймолодшим — Питирим Сорокін, посередині — Макс Вебер та Еміль Дюркгейм.

Кожен із зазначених соціальних філософів розглядав соціум загалом із своєї точки зору, досяг фундаменталізму й майже завжди «потрапляв на слизьке», як тільки «перевищував повноваження» висновків, характерних лише для цієї предметності. Світова філософська думка не заперечує економічне вчення К. Маркса, міркування Е. Дюркгейма про закономірності розвитку та функціонування духовності, соціально-стратифікаційну концепцію П. Сорокіна та вчення М. Вебера про культурно-побутові форми соціальності. Проте світова філософська думка погоджується не з усім, що вийшло з-під пера цих відомих мислителів. Понад те, переосмислюючи класичні вчення, вона йде далі, наближається до соціально-життєвих реалій, пропонує людству обґрунтування нових орієнтацій та цінностей.

Ще однією загальною рисою сучасної соціальної філософії є майже одностайне прагнення кожного напрямку, школи чи мислителя до побудови теорії позакласового, здеполітизованого та здеідеологізованого гатунку. Це прагнення до всезагального, вселюдського. Відкрита чи прихована апологетика того чи іншого соціально-політичного устрою, ідеологічного укладу, культурного надбання поступається неупередженому теоретичному аналізу проблеми. Загроза глобальної світової катастрофи повертає мислячу еліту цивілізації до «благоговіння перед життям» (А. Швейцер), до пошуків всезагально прийнятних рішень, до нового мислення, моралі та культури. Конфронтаційні теоретичні моделі соціокультурної динаміки сьогодні «не в моді». Нарешті, людство глибоко осягнуло гуманістичний, життєдайний сенс ідей «соціальної злагоди» (Конфуцій), «вічного миру» (І. Кант) та «раціоналізації соціуму» (М. Вебер) і, мабуть, унеможливить (принаймні в теорії) соціальну конфронтацію чи конфлікт на класових, національних, релігійних, расових чи будь-яких інших «ідейних» засадах.

Сучасна філософія постає як філософський роздум над історичною долею людства, перспективами розвитку світової цивілізації, її загальнолюдськими засадами. Здавалося б, колективний інтелект людства давно був спроможний створити адекватну теорію функціонування та розвитку соціуму, як наприклад, Платон побудував теорію «ідеальної держави». Проте пошук триває й сьогодні. Понад те, йому не видно краю. Адекватне відтворення тієї соціальної реальності, в якій ми живемо та працюємо, й на сьогодні постає як так само актуальна проблема, як і дві тисячі років тому. Зрозуміло, сьогоденне знання про сус-

пільство є більш обсяговим, глибоким та ґрунтовним, ніж раніше. Воно містить найхарактерніші та найбільш значущі інтелектуальні надбання попередніх епох, збагачені практичним досвідом людської життєдіяльності й розгортається в просторі та часі як множинне знання, позбавлене однобічностей та крайностей, хоча навіть і складається з них.

«У своєму житті суспільство стикається з цілою низкою проблем, і кожна його складова частина розв'язує їх найзручнішим для себе способом»

Арнольд Дж. Тойнбі



Арнольд Джозеф Тойнбі
(1889–1975)

Англійський філософ, соціолог та історик Тойнбі народився у родині землевласників скандинавського походження. Прадід майбутнього філософа мав ферму, володів 600 акрами землі, виховав 15 дітей, які здобули освіту й стали помітними людьми в суспільному житті тогочасної Англії. Його дід був лікарем, а батько — службовцем соціальної опіки. У силу родинних обставин, маленький Тойнбі зростав і виховувався в сім'ї свого дядька — історика і мецената Арнольда Тойнбі, який помер за шість років до його народження. Вдова Арнольда — «тітка Шарлі», що на багато років пережила свого чоловіка, була для хлопчика не лише авторитетним вихователем, але й духовно близькою особою. Вона цікаво розповідала різноманітні історії, коментувала життєві пригоди, поступово вводячи допитливу дитину у світ великої культури. Саме «тітка Шарлі» вперше познайомила Тойнбі з «оксфордським світом», виховала в ньому потяг до освіти, шанобливо-трепетне ставлення до історії, куль-

тури і науки. Однак, Тойнбі вважав, що покликання історика виховала в ньому його мати — Сара Едіт, яка з п'ятирічного віку, щоденно, перед сном читала сину своєрідні лекції з історії.

Цікавим є такий біографічний факт: свою першу книжку, видану у 1915 р., вчений підписав ім'ям «Арнольд Тойнбі». Це викликало страшенне невдоволення родини. «Це не твоє ім'я, — казали вони, — а ім'я твого дядька». Задля заспокоєння родини, Тойнбі додав до свого імені ім'я свого діда — Джона. Так народився всесвітньо відомий вчений з ім'ям «Арнольд Дж. Тойнбі».

Майбутній вчений отримав блискучу освіту. Вінчестерський коледж, куди з другої спроби поступив здібний і наполегливий хлопець, вважався престижним і досить потужним навчальним закладом. Тут домінували класичні науки, серед яких помітно виділялись філологія, історія, латина, філософія. Допитливий юнак цікавився історією, зокрема, грецькою. Він вивчав грецьку літературу, давньогрецьку мову, захоплювався Гомером. В Оксфордському університеті, в якому після закінчення коледжу продовжив навчання Арнольд Тойнбі, він знову ж таки заглиблюється в грецьку історію, літературу, грецьку та латинську філологію. Взнявши відпустку, юнак здійснює подорож до Греції, Франції та Італії, де безпосередньо знайомиться з тим, що було предметом його вивчення протягом 12 років. Хвороба відторгла Тойнбі від служби в армії і участі у Першій світовій війні, яка забрала життя переважної більшості його однокурсників і друзів. Війну він відбув не на фронті, а у відділенні політичної розвідки Міністерства закордонних справ Великобританії.

Деякий час Арнольд Дж. Тойнбі працює в Лондонському університеті, подорожує по Греції, співпрацює з англійською ліберальною газетою «Манчестер Гардіан», де публікує свої враження від побаченого в Греції. Прийнявши запрошення Міністерства закордонних справ щодо редагування видання шеститомної праці з історії Паризької мирної конференції, Арнольд Дж. Тойнбі приступив до справи, яка визначила його місце в історії філософії і культури. З вузького «спеціаліста по Балканах» він перетворився в маститого історика і філософа, який створив унікальну модель всесвітньої історії: у 1934 році в світ вийшли перші три томи його знаменитої 12-томної праці «Дослідження історії», завершеної й переданої для видавництва у США в 1962–1964 рр. Скорочений варіант I–VI томів твору був опублікований у 1946 р., VII–X томи — в 1957 р. Третю ілюстровану версію

«Дослідження історії» в одному томі Арнольд Дж. Тойнбі підготував і опублікував у Лондоні (1974) разом з Джейн Каплан.

Як справедливо зазначає один із дослідників творчості Тойнбі О. Прицак, ці публікації зробили Тойнбі знаменитим. «Дослідження історії» стало бестселлером, а сам Тойнбі — зіркою першої величини, яку університети (переважно американські) запрошували виступати з доповідями.

У чому ж секрет успіху великого філософа і історика? Що нового (у порівнянні, насамперед, із Шпенглером) запропонував він у царині історії розвитку людської цивілізації? Яким увійшов Тойнбі в історію науки, культури і філософії? Зупинимось на цьому більш детально.

Розвиваючи думки М. Данилевського і О. Шпенглера про циклічність історії, А.Дж. Тойнбі розуміє її як послідовну генезу цивілізацій, що проходять у своєму розвитку і падінні однакові фази: народження, зростання, катастрофи, розкладу і загибелі. На відміну від О.Шпенглера, що прогнозує «присмерк Європи», А.Дж. Тойнбі, як і К. Ясперс, обґрунтовує можливість врятування західної цивілізації шляхом посилення ролі релігійно-духовних засад та моральних чинників суспільної життєдіяльності людей.

А.Дж. Тойнбі виходить з розуміння локального соціуму як унікального і неповторного. Загальна історія характеризується множинністю культурних типів, кожен з яких має неповторну систему цінностей, норм, правил суспільного та індивідуального життя людей від найпростіших (побутових) форм його вияву до найвищих злетів творчої фантазії.

Кожна цивілізація, розмірковує вчений, існує в просторі і часі, єдність яких створює своєрідне середовище проживання, провідні характеристики якого зумовлені географічними чинниками. Історія, підкреслює А.Дж. Тойнбі, існує там, де є час. Час — це поле, на якому відбуваються зміни станів людського життя, через яке виявляється дійсний зміст історії. Історик, на думку А.Дж. Тойнбі, постає як передавач часу. Виключна роль у механізмі передачі часу належить пам'яті. Вона упорядковує час і служить своєрідним резервуаром історичного досвіду, механізмом осягнення історії.

Локальні цивілізації А.Дж. Тойнбі позначає як віхи часу на шляху відкритої історії, в основі розвитку якої лежить всесвітній розум, божественний закон — Логос. Істина виявляється через діалог людства з Логосом. Джерело історичного руху розуміється як виклик Логоса. Історія є відповіддю на виклик.

Осягнення історії — це розуміння суті божественного виклику, що реалізується через різноманітні форми людської діяльності. Кожна людина (народ, нація) розуміє виклик по-своєму і тому втілює його у притаманних лише їй формах культури. А. Дж. Тойнбі підкреслює значення вибору народами варіантів втілення виклику в практику, роль раціонального проникнення у виклик, значення творчої еліти і лідера, здатних осягнути його сутність і перенести божественний закон з однієї душі в іншу.

Головним питанням, на якому зосередились наукові пошуки вченого, стало питання про те як виникають цивілізації? Очевидно, з примітивного суспільства у стані Інь (спокою), яке знайшло внутрішню силу до дії, тобто до стадії Ян. Тут Тойнбі недвозначно відкидає біологізм та детермінізм О. Шпенглера і дає людині свободу вибору.

Людина, як така, розмірковує вчений, живе на Землі принаймні триста тисяч років. Але тільки в останні п'ять-шість тисяч років люди знайшли внутрішню силу відгукуватися на виклики. А. Дж. Тойнбі називає п'ять ступенів виклику: 1) суворий клімат; 2) нові землі (заморська колонізація); 3) удар; 4) тиск; 5) гноблення. Ідеальним варіантом є, звісно, «золота середина» — достатньо і незабагато. Не раз потрібно «творчій меншості» відійти, щоб набратися свіжих сил і повернутися. Тойнбі називає цей процес «відхід-і повернення». Цивілізація розвивається доти, поки «творча меншість» ще має «життєвий порив».

Розвиток культури визначається не завоюваннями та зовнішнім блиском, а «витонченістю й досконалістю». Але в людській творчості криється небезпека, яку Тойнбі окреслює як «справедливу помсту» з трьох обожнень: «ефемерного Я», «ефемерної інтуїції» та «ефемерної техніки».

Історія рухається таким чином, що «творча меншість» перетворюється у «панівну меншість». «Нетворча більшість» лишається на узбіччі суспільства, не беручи активної участі в його житті. Вона перероджується у клас, який Тойнбі називає «внутрішнім пролетаріатом». Крім того, на межі даної цивілізації постає «зовнішній пролетаріат». Суспільство надломлюється — починається період розрухи, народжуються розколи. Їх Тойнбі налічує чотири: розкол суспільного організму (головним чином мілітаризм), розкол у душі (брак основи для стимулу), розкол горизонтальний (боротьба класів) і розкол вертикальний (міждержавні війни). За допомогою мілітаризму народжується світова держава, де внутрішній пролетаріат, який тепер має стимул культурно себе виявити, творить вищу вселенську церкву. Че-

рез якийсь час світова держава розпадається; настає «героїчна доба» для зовнішнього пролетаріату, коли твориться епос. За певних обставин може дійти до «відродження», а отже, й до переродження у нове суспільство (цивілізацію).

Історію рухає вперед творча меншість. Саме вона формує нові ідеї і погляди, самовіддано проводить їх в життя, залучає до їх здійснення широкі верстви населення. У період суспільного злету влада перебуває, як правило, в руках людей, що відрізняються проникливістю розуму, широким соціальним досвідом, високими моральними і загальнокультурними якостями. Згодом склад керівної еліти змінюється. До неї проникають користюлюбці, що розглядають владу лише як засіб власного збагачення і панування. Керівна еліта поступово перетворюється на замкнену касту, що гальмує історичний поступ або деформує його.

Саме в цей час, вважає А. Дж. Тойнбі, на історичну арену виходить нова генерація лідерів, яка спирається передусім на матеріальні інструменти влади і силу зброї. Процес усвідомлення несправедливості соціального устрою завершується розколом духу. Нова генерація звертається до «пролетаріату» — пасивної маси людей, здатних лише до руйнування створених раніше форм суспільного життя. Розпочинається процес суспільних змін, спрямованість якого залежить не лише від внутрішніх суперечностей, а й від зовнішніх впливів інших народів і цивілізацій.

Засобами застереження цивілізації від руйнування і падіння А. Дж. Тойнбі вважає духовну злагоду, моральну єдність народу, раціональність мислення правлячих верств населення, здатність лідерів до нового розуміння суті виклику часу. Звичайно, кожна цивілізація врешті-решт прийде до занепаду. Хоча його можна відстрочити або навіть і уникнути. Йдеться про спасіння, джерело якого А. Дж. Тойнбі вбачає в єдності духу народу, що досягається залученням людей до всесвітньої релігії на засадах об'єднання всіх релігійних культів. Саме релігія дає людству той спектр ідей, цінностей, норм і символів, що забезпечує любов і милосердя, єдність і взаємоповагу, глибоку духовність і моральність, тобто той спектр цінностей, що становить внутрішній стрижень історії. Народи за різних часів розуміють і відтворюють його по-своєму. Це виявляється у різноманітності світових культур, які, проте, не розривають історію, а, навпаки, — збагачують вселюдське життя невичерпністю змісту.

XX ст., вважає А. Дж. Тойнбі, зміцнює вселюдську єдність

такими процесами, як співтворчість наук і культур, проникнення технологій та індустріалізму в усі галузі життя. Інтеграція світової цивілізації, за його прогнозом, посилюватиметься. До числа явищ і процесів, що завдають світовій історії руйнаційних впливів, вчений відносить насамперед економічні й політичні проблеми, суперництво наддержав, міжнаціональні проблеми. Він підкреслює гуманітарний обов'язок розвинутих країн надавати допомогу знедоленим народам. А.Дж. Тойнбі гостро відчуває реальну можливість загибелі всіх завоювань розуму і духу і тому закликає людей до милосердного об'єднання на засадах вселюдських пріоритетів і моральних цінностей.

Додаткова література:

Рашковский Е.Б. Востоковедная проблематика в культурно-исторической концепции А.Дж. Тойнби. — М., 1976.

Семенов Ю.Н. Социальная философия А.Дж.Тойнби. — М., 1980.

*«Люди сильні, доки захищають велику ідею.
Вони стають немічними, коли йдуть про-
ти неї»*

Зігмунд Фрейд

(«Я та Воно». Т.1. — М.,1991. — С. 70)



Зігмунд Фрейд

(1856–1939)

Принципово іншу спробу повернення людству втраченого сенсу існування у промислово прогресуючому суспільстві за умов відчуження та культурної дисгармонії здійснив ще один представник соціальної філософії ХХ сторіччя — австрійський невропатолог, психіатр, психолог, професор Віденського університету, фундатор системи психоаналізу Зігмунд Фрейд.

«Фрейдизм» (таку назву отримало вчення З. Фрейда та його послідовників) постає як досить впливова течія філософії ХХ сторіччя, що потребує скрупульозного вивчення. Зазначимо, що вона не має нічого спільного з горезвісним уявленням про неї як про апологію сексу та статевої розбещеності. Це — надзвичайно серйозне та обґрунтоване вчення, в якому чинником сексуального потягу, прихованого за покривом свідомості, пояснюють глибинні закономірності соціальної поведінки людей, їхньої історії та культури.

3. Фрейд здійснив своєрідний переворот у науці: він показав роль неусвідомлених особистістю прагнень, потягів, бажань, що зумовлюють її поведінку та діяльність попри всі вимоги раціональності та норми культури. У країнах Заходу його теорія набула величезної популярності. Багато хто із сучасників переконаний, що «психологія — це і є Фрейд», що немає іншої науки про дух, крім фрейдизму, а проникнення в таємницю підсвідомого є «єдиною стежкою», яка приведе людство до нової соціальної гармонії та злагоди.

Фрейдистську лінію філософських роздумів про сутність людини та суспільства, місце та роль людської індивідуальності та стосунки між людьми розвивали такі відомі послідовники (і певною мірою критики) З. Фрейда, як А. Адлер, К.Г. Юнг, О. Ранк, Е. Фромм, Г. Салліван та К. Хорні.

Зігмунд Фрейд народився у невеличкому моравському містечку Фрайбург (нині — Принібор) у сім'ї небагатого крамаря. З восьми дітей у сім'ї Зігмунд вирізнявся найвитонченішими здібностями та потягом до науки. Батьки створювали йому найсприятливіші умови для навчання. У 17 років юнак на «відмінно» закінчив гімназію і вступив до медичного факультету Віденського університету. Тут під керівництвом відомого європейського фізіолога Ернеста Брюке (одним із його учнів був І. Сеченов) формувалися погляди З. Фрейда відповідно до найновіших надбань європейської та світової науки. Працюючи в клініці Й. Брайєра, З. Фрейд здобув досвід осягнення таких психологічних явищ, як страх, утрата чуттєвості, роздвоєння особистості, галюцинації, судома. Під протегуванням лікаря-практика Й. Брайєра З. Фрейд пестував свою методику психоаналізу на засадах глибоких, неусвідомлених мотивів у регуляції людської поведінки. Висновки учня здивували вчителя, який не міг осягнути сміливого поривання юнацького розуму. Сварки та розрив з Й. Брайєром звітили молодого дослідника, але не зупинили його потяг до істини. У 1900 році з'явилася книга З. Фрейда «Тлумачення сновидінь». Пізніше побачили світ такі його праці, як «Психопатологія буденного життя» (1901 рік), «Три нариси з теорії сексуальності» (1905 рік), «Тотем і табу» (1913 рік), «Я та Воно» (1923 рік) та ін.

До всесвітнього визнання вчення З. Фрейда йшло суперечливо та довго, через полеміку та неприйняття відомих фахівців. Його книгу «Тлумачення сновидінь» (видану накладом усього 600 примірників) не розкупували більш ніж вісім років!

Сьогодні ж таким накладом З. Фрейда видають на Заході щомісяця. Лише у 1909 році до З. Фрейда приходять визнання. Це сталося після поїздки до США, де його лекції слухали багато вчених, відомих діячів науки та культури. Розповідають, що після однієї з лекцій до З. Фрейда підійшов «патріарх» американської психології Вільям Джемс. Обійнявши вченого, він мовив: «За Вами — майбутнє».

Психоаналітичний метод і теорія З. Фрейда потребують спеціального розгляду. Нас же цікавить його філософське вчення. У ньому З. Фрейд виходить із засновку про те, що свідомість людини підпорядкована її підсвідомості, змістом якої є «лібідо» — статевий потяг, доглибно-підсвідома енергія індивіда, коріння якої — в сексуальному інстинкті. Свідомість виникає з конфлікту між «лібідо» та соціальним середовищем — природно-предметним та духовно-нормативним світом культури та суспільства. Цей конфлікт, вважає З. Фрейд, розпочинається ще з раннього дитинства. Він наперед визначає долю людини та у певних випадках може довести її до неврозу або душевного захворювання. За Фрейдом, «лібідо» є першим і головним спонукальним мотивом діяльності людини.

Другим спонукальним мотивом діяльності є специфічний потяг людини до смерті — «танатос», що збуджує людину до знищення себе або інших. Вихідна агресивність, на думку З. Фрейда, закладена в природі людини біологічною спонукою. Потяг до смерті призводить до наслідків, аналогічних лібідо. Від руйнації людину можуть врятувати лише захисні механізми — витіснення, раціоналізація, регресія, сублимація тощо. Завдання суспільства, вважав Фрейд, полягає у формуванні та вдосконаленні цих механізмів, адже лише вони забезпечують переміщення «забороненої сексуальної (та агресивної) енергії» на несексуальні (та незлочинні) об'єкти, розрядження її у вигляді діяльності, прийнятної для індивіда та суспільства.

З. Фрейд обґрунтував оригінальне бачення духовного життя особистості. За його думкою, структура психічного складається з ірраціонального, генетично первинного, біологічно вродженого «Воно» («Ід»), посередника між вродженим та вимогами середовища «Я» («Его») та джерела моральних і релігійних почуттів, контрольного й керівного агента «Над-Я» («Супер-Его»). Якщо «Воно» визначене генетично, а «Я» є продуктом індивідуального досвіду, то «Над-Я» постає у вигляді продукту впливу інших людей. «Воно» виникає у ранньому дитинстві (комплекс Едіпа) й залишається практично незмінним упродовж усього

життя. Дисбаланс між трьома складовими психіки призводить до її руйнації, соціальних конфліктів, дестабілізації суспільних відносин. Отже, для забезпечення психологічно стабільного життя особистості, а водночас і соціально збалансованого стану соціуму, творчого розвитку культури, треба розібратися в таємниці підсвідомого, навести міцні мости між структурними підрозділами психіки, надати генетично вродженій енергії можливість зреалізувати себе у вигляді та формах культуротворчої діяльності.

Як бачимо, З. Фрейд спробував осягнути суспільство (і людину) зовсім з іншого, ніж його попередники, боку: з боку зумовленості її притаманними людині біопсихологічними спонуками — лібідо та танатосом. У марксистській літературі радянського періоду ця спроба розглядалась не інакше, як «сміхотворна», «ідеалістична» й «реакційна». Враховуючи те, що деякі мотиви цього вчення були використані теоретиками фашизму, для Фрейда і його послідовників місця в науковій і навчальній філософській літературі не знаходилося. Їх імена супроводжувала лише їдка критика, яка, на жаль, не могла об'єктивно оцінити вклад Фрейда у розвиток філософської і психологічної думки людства.

Між тим, вчення З. Фрейда має неабиякий позитивний зміст. Цю спробу не слід відкидати як несуттєву або хибну. Адже і сексуальний потяг, і пристрасті агресивності або любові у житті особистості та суспільства відіграють далеко не останню роль. Через палке кохання чи нерозділену пристрасть траплялися важкі психологічні травми, коїлися злочини, велися криваві війни, ламалися людські долі. І все це відбувалося всупереч економічним, політичним та соціокультурним чинникам. А яких творчих висот сягає людина, окрилена палким коханням і щирою відданістю або відторгнута ними! Отже, ці чинники є також життєвими, важливими та істотними як і ті, про які йшлося у марксизмі або екзистенціалізмі, філософії життя або герменевтиці. Інша справа, що детермінуючу роль біопсихологічних (як вроджених, так і набутих) чинників не слід перебільшувати. Вони саме такі, як й інші складові людського життя. З. Фрейд обґрунтував їхню роль у соціумі (в цьому полягає заслуга вченого, оскільки до нього на ці чинники теоретики не звертали належної уваги) й абсолютизував їх, у чому ми вбачаємо суттєву ваду та історичну обмеженість його вчення.

Послідовники З. Фрейда добре розуміли як позитивний зміст, так і обмеженість його вчення у зв'язку з «перебільшенням

повноважень• сексуальності. Так, австрійський психолог і психіатр, фундатор так званої індивідуальної психології Альфред Адлер (1870–1937), який свого часу належав до складу гуртка З.Фрейда й захоплювався його ідеями, критикував знаменитого психіатра за перебільшення ролі сексуального та підсвідомого в детермінації поведінки людей. Індивідуальний потяг (у тому числі і сексуальний), на думку А. Адлера, має не лише біологічну (асоціальну) зумовленість, як вважав З. Фрейд, а радше соціальну.

Подібну вихідну позицію обстоював і швейцарський психолог, культуролог, фундатор аналітичної психології Карл Густав Юнг (1875–1961). Популяризуючи З. Фрейда, К. Юнг водночас виношував зерна власної філософсько-психологічної концепції. Її наріжним каменем стало переосмислення ролі сексуального чинника в психічному житті індивіда та тлумачення підсвідомого не тільки як суб'єктивного та індивідуального, а й як колективного та безособового психічного, коріння якого сягає глибинних шарів архаїчних культур. Колективне підсвідоме (К. Юнг назвав його «архитипом») є підсумком життя роду. Воно притаманне всім людям, успадковується й постає як підвалини, на яких виростає індивідуальна психіка. Архитипні образи, згідно з К. Юнгом, завжди супроводжують людину. Вони є джерелами міфології, релігії, мистецтва, культури й через них впливають на організацію життя та побуту народу. Колективне підсвідоме втручається в життя. Часом це призводить до колективних психозів, масових рухів, війн, що докорінно змінюють вигляд соціуму, плин і спрямованість історичного процесу.

Трансформації у бік надання більш важливого значення соціальним чинникам та обмеження чинників біопсихологічних (сексуальних) фрейдизм зазнав у дослідженнях американських вчених, найвизнанішим серед яких був німецько-американський філософ і соціолог, психолог і культуролог Еріх Фромм (1900–1980). Він переглядає біологізм З. Фрейда, вносить істотні коригування у символіку підсвідомого, зміщує наголоси в розумінні конфліктних ситуацій з придушеної сексуальності на її соціокультурну детермінацію. Е. Фромм уводить поняття соціального характеру як сполучної ланки між психікою індивіда та соціальною структурою суспільства. Ліквідація життєвих конфліктів та соціального відчуження зумовлена соціокультурними, а не лише індивідуально-психологічними чинниками. Водночас він підкреслює роль психофізичного виховання індивідів методами гуманістичної етики та управління, поширення

психодуховних орієнтацій як найефективнішого засобу соціальної стабілізації системи. Найвищою гуманістичною цінністю Е. Фромм вважає властивість любити. Любов в його розумінні є критерієм буття і відповіддю на запитання про сенс людського існування. Опановуючи мистецтво любові, людина поступово змінює життєві орієнтації та характер, трансформує їх у бік альтруїзму, гуманізму, людяності.

Інтерпретація вчення З. Фрейда у працях його послідовників пізнішого часу є відносно самостійним напрямком соціально-філософських роздумів — неофрейдизмом. Е. Фромм, К. Хорні, Г. Салліван, А. Кардінерта інші неофрейдисти обстоювали тенденцію реформи класичного психоаналізу на засадах обмеження біологізму та механіцизму З. Фрейда через «доповнення» його доктрини досягненнями суспільних наук, зокрема, соціальним вченням К. Маркса. «Фрейдомарксизм» — таку назву отримали зазначені концепції — дуже близько підходить до екзистенціалізму, персоналізму, феноменології тощо. У дечому він наближається до релігійно-містичних концепцій соціуму, хоча вони, звичайно, є самостійним напрямком соціально-філософських роздумів.

Додаткова література:

Джонс Э. Жизнь и творчество Зигмунда Фрейда. — М., 1997.

Стоун И. Страсти ума, или Жизнь Фрейда. — М., 1998.

«Людина коли б чи не найбільш ексцентричне створіння універсуму»

Е. Фромм



Еріх Фромм
(1900–1980)

Як і пересічні особистості, Великі філософи народжуються, живуть і помирають. Доля у всіх єдина... Видатний німецько-американський філософ Е. Фромм народився в Німеччині у рік смерті великого Ніцше...

Освіту юнак отримав у Гейдельберзькому університеті, де психоаналізу долучився в Берлінському психоаналітичному інституті. З приходом до влади фашистів молодий вчений емігрував до США, нізніше працював у Мексиці, де створив Інститут тут психоаналізу. В останній період життя Фромм повернувся до Європи, оселився в Швейцарії й повністю віддався науці.

Перу цього видатного мислителя належать такі твори, як «Втеча від свободи», «Людина для самої себе», «Здорове суспільство», «Анатомія людської деструктивності», «Мати чи бути?» та ін.

Мислитель відомий, насамперед, як автор концепцій «гуманістичного психоаналізу» та «демократичного соціалізму». Е. Фромм однаково негативно ставить до «сучасного капіталізму»

лізму» і до «сучасного соціалізму». Він вважає ці способи життя однаково ворожими людині. Істинну модель потрібно відшукати. Джерело ж пошуку — це природа людини. Саме в цій площині вчений обґрунтовує поняття людини як частини природи, яка, між тим, постійно виходить за межі природи. Будучи частиною Всесвіту, людина одночасно відокремлена від нього. Вона намагається реалізувати себе як особистість і одночасно розуміє, що шлях до цього — лише в утвердженні вічних цінностей добра і справедливості.

Розпочавши як активний прибічник психоаналітичної теорії Фрейда, Фромм першим вказав на нездатність ортодоксального фрейдизму вирішити проблему взаємодії особи і суспільства. Фромм не задовольняв біологізм та соціальний песимізм Фрейда, тому він сконцентрував увагу на перетворенні психоаналізу в соціальну філософію. З цією метою він звернувся до попередньої філософської думки, а саме до поглядів Л. Фейєрбаха і особливо до праць К. Маркса, що дало йому змогу критично переосмислити фрейдівську точку зору на природу несвідомих потягів та на роль соціальних факторів у становленні особистості. Проте, вважаючи, що соціальна теорія К. Маркса недостатньо враховує роль психологічного фактора, Фромм поставив за мету доповнити марксизм психоаналізом.

Протягом усієї своєї наукової діяльності Е. Фромм залишається вірним основним теоретичним положенням психоаналізу. Він був твердо переконаний, що критерієм соціального розвитку має бути самопочуття людини — психологічна вдоволеність чи невдоволеність загальною життєвою ситуацією. Фромм прагнув з'ясувати, яку роль відіграють психологічні фактори в соціальному, намагався розкрити психологічний механізм суспільного розвитку. Тому в центр своєї соціально-філософської теорії він поставив психологічну модель людини, аналіз розгортання потенціальних людських якостей у процесі пристосування людини до конкретної соціально-економічної дійсності.

Е. Фромм сконцентрував увагу на суперечливості людського існування, розрізняючи при цьому такі дихотомії: патріархальний та матріархальний принципи організації життя людей; авторитарну та гуманістичну свідомість; протилежні типи характеру; володіння та буття як два способи життєдіяльності індивіда. Його вчення стало синтезом психоаналітичних, екзистенціальних і марксистських ідей, через які він прагнув знайти способи вирішення дихотомій людського існування.

Із суперечності між людиною і природою Фромм виводить фундаментальні психологічні потреби, які підносять до статусу вічних, незмінних, позаісторичних за своїм походженням спонукань. З огляду на це, він обґрунтовує тезу про те, що людська природа як сукупність універсальних потреб у своєму історичному розвитку реалізується різними способами залежно від конкретних соціальних умов. Вона і зберігається, і в той же час постійно модифікується під впливом соціуму.

Переосмислюючи біологізм Фрейда в трактуванні несвідомого, зміщуючи акцент із сексуальності на конфліктні ситуації, зумовлені соціокультурними причинами, Е. Фромм вводить поняття «соціальний характер» як взаємозв'язок індивідуальної психічної сфери і соціоекономічної структури. З його точки зору, соціальний характер слід розглядати як активний психологічний фактор соціального процесу, що зміцнює функціонуюче суспільство.

Таким чином, згідно з концепцією Фромма, не соціальна структура суспільства формує потреби людини, а антропологічна природа потреб визначає способи існування людини. Соціальний характер є результатом динамічної адаптації людської природи до структури суспільства. Фромм виділив такі типи соціальних характерів: рецептивний, експлуататорський, нагромаджувальний, ринковий.

В основі кожного соціального характеру лежить особливий психологічний механізм, через який індивіди вирішують проблеми людського існування: мазохістський, садистський, деструктивістський та конформістський.

За умови дії мазохістського та садистського механізмів, вважає Е. Фромм, людина, добровільно підкоряючись кому-небудь або пануючи над ким-небудь, набуває ілюзії власної ідентичності. Людина змушена шукати шляхи вирішення проблем свого існування. Здебільшого ними стають: 1) деструктивізм як прагнення індивіда знищувати, руйнувати все те, що поза ним, як зовнішню причину свого тривожного внутрішнього стану; 2) конформізм, як відмова людини від свого власного «Я» через розчинення себе в масі, в натовпі. Фромм вважав їх універсальними, тому що соціальні умови, на його думку, завжди викликають панування того чи іншого типу соціальних характерів, властивих більшості членів даного суспільства.

Але єдино правильним способом вирішення цих проблем, на думку Фромма, є любов; саме вона служить критерієм буття як способу життєдіяльності. У процесі оволодіння мистецтвом лю

бові відбувається зміна структури характеру людини, в результаті чого повага до життя, почуття ідентичності, зацікавленість у єднанні зі світом стають пріоритетними, сприяючи переходу до гуманістичного духу.

У книзі «Мати чи бути» Фромм намагається показати дегуманізуючий вплив сучасного західного суспільства на людину. Він аналізує це суспільство крізь призму конфлікту двох орієнтацій характеру (ринкового і продуктивного), а також через суперечність двох способів існування людства — володіння та буття.

Під володінням та буттям Фромм розумів два різні види самоорієнтації та орієнтації у світі, дві різні структури характеру, перевага однієї з яких визначає все, що людина думає, відчуває та здійснює. Коли людина дотримується принципу володіння, ставлення її до світу виражається в прагненні зробити його об'єктом володіння, перетворити все і всіх на свою власність. Стосовно ж буття, як способу існування, то, за Фроммом, слід розрізнати дві його форми: перша характеризується життєлюбством, справжньою причетністю до світу; друга стосується істинної природи, істинної реальності особистості.

Упевнений у тому, що багатство не робить людину щасливою, Фромм закликає до створення нового ідеального суспільства, в якому орієнтація людини на володіння буде замінена орієнтацією на буття. Функція нового суспільства — сприяти виникненню нової людини, структурі характеру якої будуть властиві такі якості: готовність відмовитись від усіх форм володіння заради того, щоб повною мірою бути; відчуття себе на своєму місці в сфері свого буття; визнання всебічного розвитку людини та її близьких вищою метою життя; відчуття свого єднання з життям, відмова від підкорення будь-кому і будь-кого, від експлуатації, руйнування та виснаження природи, прагнення зрозуміти природу, жити в гармонії з нею.

Аналізуючи праці Фромма, можна простежити зв'язок концепції «соціального характеру» з теорією історичного розвитку. Розуміння історичного процесу у Фромма ґрунтується, по-перше, на концепції людської природи, за допомогою якої він пояснює неперервність поступальних історичних змін; по-друге, на концепції «соціального характеру», за допомогою якої він намагається розкрити функціонування того чи іншого суспільства. Історичні зміни, за Фроммом, породжуються суперечностями між потребами людської природи та способом їх задоволення в конкретному суспільстві. Визнаючи позитивну роль соціального характеру в історичному процесі, Е. Фромм вважає, що

соціальну перспективу відкривають люди з продуктивним характером, життєвими принципами яких є гуманістичні норми, орієнтація на буття. Їхня історична роль зводиться до завдань моральної просвіти людей, що є, на думку Фромма, головною умовою істинної революції, яка приведе людину до утвердження справжнього буття.

Постановка Фроммом проблеми «соціального характеру» як певної психологічної структури особистості, спроба з'ясувати роль різних типів соціального характеру в суспільно-історичному розвитку, безумовно, слушні і заслуговують на увагу. Проте важко погодитись із ним у тому, що будь-яке конкретне суспільство формує переважно один соціальний характер, функція якого полягає в зміцненні та стабілізації існуючої соціальної системи.

«Лише ліберали, песимісти і, можливо, мудреці закликають людство брати на себе лише ті завдання, які воно може виконати. Тому вони не роблять історію і задовольняються тим, що коментують її. Вони порівнюють завдання не зі своїми силами, а із своїми мріями»

Р.Арон

Позірний марксизм.



Реймон Арон

(1905–1983)

Французький соціальний філософ, соціолог і публіцист Реймон Арон народився в містечку Рамбервілер. По закінченні вищої нормальної школи в Парижі (де він навчався і товаришував з такими знаковими постатями духовного життя Франції наступних десятиліть, як Ж.-П. Сартр, Ж. Кангем, А. Койре), майбутній філософ переїздить до Німеччини, де продовжує навчання, вивчаючи німецьку філософію. Він захоплюється Кантом і неокантианством, яке у тогочасній Франції було маловідомим, виявляє схильність до соціології Макса Вебера. Працює асистентом спочатку в Кельнському, а згодом — у Берлінському університетах. У 1935 р. вийшла з друку перша книга Арона «Критична філософія історії». У ній автор аналізує погляди таких видатних мислителів, як В. Дільтей, Г. Ріккерт, Г. Зіммель, М. Вебер і, разом з тим, висловлює самостійні, оригінальні ідеї і судження з філософії історії, що розгортають погляди попередників, початкують творення нової філософської доктрини соціуму, з якою Арон увійшов в історію.

З приходом до влади в Німеччині націонал-соціалістів, філософ повертається до Франції, а з початком Другої світової війни — емігрує до Англії. Тут він редагує журнал «Вільна Франція», регулярно публікує «Французьку хроніку», а головне — ще раз наполегливо опрацьовує фундаментальні філософські і політологічні праці від Платона до Канта, від Маркса до Вебера.

Після війни Р. Арон повертається до Франції. Певний час він працює на державницьких посадах (зокрема, на посаді директора канцелярії А. Мальро — міністра інформації у другому уряді Ш. де Голя), згодом — цілком і повністю присвячує своє життя філософії, політичним наукам і соціології. Філософ викладав в Інституті політичних досліджень і Національній школі адміністрації, завідував кафедрою соціології в Сорбонні, працював професором у Школі вищих соціальних досліджень, очолював кафедру соціології сучасної цивілізації в «Коледж де Франс».

Посади, звання, титули... Р. Арон відноситься, мабуть, до найбільш титулованих філософів ХХ століття. Він був дійсним членом Французької академії моральних і політичних наук; почесним доктором Гарвардського, Оксфордського, Базельського, Брюссельського і ін. університетів; почесним член Американської академії мистецтв і наук; віце-президентом Всесвітньої соціологічної асоціації; редактором і членом редколегій декількох впливових філософсько-політологічних і соціологічних часописів; визнаним публіцистом.

Поле філософських роздумів Р. Арона охоплюють проблеми соціокультурних і політичних суперечностей індустріальної епохи, історії філософської і соціологічної думки, епістемології та методології історичного пізнання тощо. В історію Р. Арон увійшов як один з фундаторів «поглинання соціалізму капіталізмом» та «єдиного індустріального суспільства», як виразник ліберальної традиції, яка обстоює вірність принципам демократії, вільної конкуренції, приватного підприємництва.

Основними філософськими роботами Р. Арона є: «Критична філософія історії», «Виміри історичної свідомості», «Зневіра у прогресі», «Есе про вольності», «Від одного святого сімейства до другого. Нарисни про позірні марксизми», «На захист занепадаючої Європи» та ін.

Певний час Арон симпатизував марксизмові. Однак вивчення економіки «радянського типу» і «реального соціалізму в СРСР» обумовили його відхід від марксизму, критику «симпатиків марксизму», зокрема, таких відомих особистостей, як Ж.-П. Сартр та М. Мерло-Понті, виправдання присутності США в Європі як противагу експансії СРСР у Східну Європу.

Марксизм, у розумінні Р. Арона, є теорія, яка зруйнувала наші традиційні уявлення про людину і суспільство й нав'язала люд-

ству особливий погляд — економічний, конфронтаційний, революційно-перетворюючий. Цей погляд є більш ніж впливовий. Після Другої світової війни, зазначав французький філософ, соціолог і публіцист Р. Арон у промові, виголошеній на засіданні ЮНЕСКО (1968 рік), присвяченій 150-річчю з дня народження К. Маркса, принаймні один раз на 10 років на лівому березі Сени з'являється філософ, який пропонує свою інтерпретацію К. Маркса й приписує йому ідею, про яку до нього ні у кого не було жодної підозри. Тотальність і свосвідну моду нинішнього осмислення марксизму, продовжує він, задають філософські праці Ж.-П. Сартра, М. Мерло-Понті та Л. Альтюсера.

Кожне з цих досліджень, точніше — кожен з авторів претендує на «істинне» прочитання та розуміння К. Маркса. Проте марксизм вони викладають, на думку Р. Арона, в екзистенційній (Ж.-П. Сартр), феноменологічній (М. Мерло-Понті) та «неомарксистській» (Л. Альтюсер) інтерпретації. Істинний марксизм є чимось іншим. Зазначені теоретики, користуючись деякими марксистськими сюжетами, викладають переважно власні погляди, а не думки К. Маркса. Дійсний же марксизм, вважає Р. Арон, у всіх можливих варіантах його прочитання залишається за межами належної філософської критики. Про намір здійснення останньої й заявляє Р. Арон серією статей, об'єднаних згодом у монографічному виданні «Позірний марксизм». При цьому вчений аж ніяк не має на меті «захистити марксизм» від його новітніх інтерпретаторів. Навпаки, він прагне дослідити дійсну сутність цього вчення, довести його хибність, показати методолого-світоглядovu безперспективність. Критикуючи критиків марксизму, Р. Арон ще критичніше, ніж вони, заглиблюється в цю теорію й водночас протиставляє їй свої власні соціально-філософські погляди, що відрізняються від марксизму. Усе це й слід мати на увазі, розглядаючи «хибне» та «істинне» розуміння марксизму у варіанті Р. Арона.

Першим серед новітніх «прибічників марксизму», на кого спрямовував свій критичний погляд Р. Арон, був французький філософ, громадський діяч і письменник, один із головних представників екзистенціалізму Жан-Поль Сартр. Простежуючи еволюцію поглядів Ж.-П. Сартра, Р. Арон звертає увагу на прагнення його знайти спільну мову з комуністами, доповнити їхню теорію новими філософськими надбаннями, «підперти марксизм екзистенціалізмом». Загальну спрямованість наміру Ж.-П. Сартра Р. Арон визначає як спробу екзистенціалізму запропонувати себе як філософське підґрунтя марксизму. Ця спроба, між тим, за оцінкою критика, виявилася безуспішною: ортодоксальний марксизм екзистенційної філософії не прийняв; ці філософські течії

постали як якісно різні, синтез між якими може бути лише умовним.

Розглядаючи аргументи Ж.-П. Сартра проти марксизму — невизначеність поняття матерії в світлі теорії відображення, односторонність соціального детермінізму, наївність марксистського розуміння відчуження та шляхів його подолання, архаїчність теорії класової боротьби та революції тощо, Р. Арон доходить висновку, що переосмислення марксизму має йти не лише «від теорії» («Дискусій про поняття матерії або відчуження, — писав він, — увіч не досить» (Там же), а насамперед «від практики» — «необхідно піддати аналізу, — робить висновок критик, — сучасну ситуацію, її парадоксальний характер щодо передбачення К. Маркса». На практиці ця соціальна доктрина виявляється нічим іншим, як фундаментально обґрунтованим міфом про історичний детермінізм, який буцімто з необхідністю веде до безкласового суспільства.

Цей міф, зазначає Р. Арон, має кілька варіантів продовження: сталінський (побудова безкласового суспільства в Росії), троцькістський (перехід до цього суспільства через нову хвилю революційного руху міжнародного пролетаріату), поміркованій (можливість диктатури при однопартійній системі суспільного керівництва) тощо. Екзистенціалізм заявив про свій намір на теоретичне змагання з марксизмом. Це породжує всього лише нове коло спекуляцій і аж ніяк не сприяє поліпшенню реальної ситуації. «У діалозі між екзистенціалізмом та марксизмом, — підкреслює Р. Арон, — перевага надається метафізичній суперечці, а не конкретному вивченню обставин (життя. — Авт.) у Франції або у світі — можливо, тому, що ні той, ні інший не хочуть бачити їхню специфіку й не бажають підкоритися їхнім вимогам» (Там же. — С. 61).

Така ситуація, вважає Р. Арон, виникає у зв'язку з переосмисленням марксизму французьким феноменологом Морісом Мерло-Понті. Об'єктом аналізу є дві праці цього вченого — «Гуманізм та терор» (1947 рік) та «Пригоди діалектики» (1955 рік). У першій праці, зазначає Р. Арон, М. Мерло-Понті переосмислює марксистське вчення про історичну місію пролетаріату, в другій — ідею об'єктивної закономірності історичного поступу. При цьому як перша, так і друга проблема аналізується поза реальним ходом історії. Марксизм у викладі М. Мерло-Понті, підкреслює Р. Арон, постає як формалізоване, вічно істинне вчення, навіть якщо історія не підтверджує його істинність. Характерним є й те, що М. Мерло-Понті, як і Ж.-П. Сартр, намагається замінити філософські засади марксизму своїм власним розумінням.

Головним у такій заміні є проблема діалектики, логіки революції та постреволуційного суспільства. Як зазначає Р. Арон, М. Мерло-Понті відкидає «об'єктивну діалектику», «історичну закономірність» та «революцію», намагається осягнути сенс історії з позицій феноменології Е. Гуссерля, соціології М. Вебера і «омолодженого К. Маркса» за раннім Д. Лукачем. А це, у свою чергу, означає, що, «з точки зору філософії, М. Мерло-Понті не подолав марксизм, а, найімовірніше, повернувся назад... від вчення про революційну ситуацію до праць молодого К. Маркса й від них до сучасності. Проте він не знайшов відповіді на запитання, які ставив перед собою» (Там же. — С. 87–88).

Не знайшов відповіді на запитання, які поставило життя, ще один інтерпретатор К. Маркса — французький філософ-марксист Луї Альтюсер. Р. Арон називає його спробу «нового прочитання» марксизму «псевдоструктуралістською». І ця спроба ґрунтується на поглибленому аналізі системи виробництва, розвиток якого, на думку Л. Альтюсера, з необхідністю приведе до революції, перетворення дійсності, до соціалізму.

Кожен із дослідників К. Маркса, зазначає Р. Арон, бачить і тлумачить марксизм по-своєму. І в цьому немає нічого дивного. Марксизм формувався поза університетськими стінами. Це вчення є надзвичайно обсяговим. Воно має свою історичну еволюцію й тому постає як неоднозначне й невичерпне. Нинішнє розуміння «істинного К. Маркса», продовжує вчений далі, коливається між «Економічно-філософськими рукописами 1844 року» та протоструктуралізмом передмови до «Критики політичної економії» та «Капіталу». Яке з цих розумінь є дійсно істинним, визначити неможливо. «У ХХ сторіччі є так багато протилежних можливостей вважати себе марксистами, — підсумовує Р. Арон, — що К. Маркс відмежувався б від деяких марксистів. Але від яких? Відповідь надається вільному вибору кожного. У мене своя відповідь, і у вас — своя» (Там же. — С. 374). Р. Арон наголошує на необхідності визнання плюральної сутності марксизму, яка потребує в стадії пошуку своєї єдності, інтегрованості, цілісності.

Соціальна філософія аж ніяк не зупиняється на Марксові, писав Р. Арон, вона продовжує свої пошуки, пропонуючи людям нові висновки і обґрунтування. Для того, щоб цей пошук був легітимним, філософи повинні постійно звертатись до історичної еволюції думок і поглядів своїх попередників, переосмислювати їх. На думку Арона, історія філософії і соціології є невичерпною скарбницею ідей, значущість яких для нашого часу постійно підтверджується всім ходом справ у суспільстві. Знаковим у цьому розумінні

є фундаментальні дослідження Р. Арона «Етапи розвитку соціологічної думки». Звертаючись до таких імен, як Монтеस्क'є і Конт, Маркс і Токвіль, Дюркгейм і Паретто, Вебер і ін. мислителі, Р. Арон відстоює думку про те, що ідеї, які, здавалося б, вичерпали себе, в іншому соціальному контексті набувають нової актуальності. Саме тому їх треба вивчати, співставляючи одна з одною, а не оцінювати з точки зору позитивного сенсу чи критики.

Знаковою подією у філософському і політичному світі стала публікація Р. Арона курсу лекцій, прочитаних в Сорбонні (1955–1956 рр.) під назвою «Вісімнадцять лекцій про індустріальне суспільство». У цій роботі філософ здійснив порівняння двох світів — капіталістичного і соціалістичного. Порівняння виявилось не на користь останнього. Однак, думка філософа йде далі: прогнозуючи тенденції, які в майбутньому мають набрати силу, він висловлює ідею «поглинання соціалізму капіталізмом», а не їх злиття (як про це писали теоретики конвергенції), позаяк останній має більш високу економічну, політичну і соціокультурну мобільність і ефективність. У той же час, Р. Арон висловлює вагомі аргументи на користь теорії «єдиного індустріального суспільства». Він приходить до висновку, що розмова про два світи, дві системи й два блоки носить умовний характер, що соціалізм і капіталізм треба розглядати як різновиди одного і того ж індустріального суспільства, що в майбутньому відбудеться об'єднання індустріально розвинених країн. Уже на початку 70-х років Р. Арон прогнозував посилення світових інтеграційних процесів. В їх основі — розум, наука і техніка. Однак техніка несе з собою не лише позитивні, але й суперечливі зміни. Люди всієї Землі мають усвідомити ту просту істину, писав філософ, що лише від них залежить подальша доля людського роду, розквіт або занепад цивілізації.

Цікавим є Р. Арон і в царині історіософських пошуків. Його концепція історії побудована, з одного боку, як продовження роздумів Е. Гуссерля і М. Вебера щодо істинної реконструкції минулого, з другого — як самостійний новаторський теоретичний пошук шляхів осмислення нових історичних реалій, їх саморозвитку.

Вихідним пунктом історичної концепції Р. Арона є категорія розуміння. Дані про минуле є завжди дискретними і неоднозначними, тому їх історичні реконструкції, що поновлюють давнішні зв'язки, потребують солідних теоретичних обґрунтувань з певних філософських позицій. Саме розуміння становить основу цієї філософії. Воно «вмонтовує» в теорію різноманітні поняття про причинність, випадковість, об'єктивність, свободу тощо. Історичне пізнання — це пошук в минулому себе та іншого. Оскільки ж існує безліч варіантів, історія, на думку вченого, ніколи не може бути повністю об'єктивною.

Інтерпретація і розуміння історичних фактів, процесів, подій, підкреслює Р. Арон, залежать від дослідника, перед яким виникає маса труднощів, пов'язаних із відсутністю або численністю першоджерел. І все ж не лише в майстерності відбору для інтерпретації фактів полягає головне завдання історика. Насамперед потрібно зрозуміти психологію дійових осіб і виконавців історичної драми, осягнути, з якими настроями вступали в події безпосередні суб'єкти. У цьому зв'язку історик має відповісти на запитання: що думали глави урядів і президенти, які почуття володіли народними масами, що переживали герої і злочинці? Оскільки це принципово неможливо, історичне пізнання, згідно з Р. Ароном, завжди має релятивістський характер. Історія — це ірраціональний, індетермінантний перебіг подій і хаос, в якому неможливо розібратися.

Р. Арон заперечує існування історичних законів, єдності світової історії, ідею суспільного прогресу як сходження людства ступенями розвитку. Прогрес він визнає лише частково, лише у кількісному розумінні цього історичного явища. Завдяки кількісному підходу до оцінки тих чи інших суспільних етапів і процесів Р. Арон підійшов до формування нової моделі майбутнього: концепції єдиного індустріального суспільства, яка мала значний успіх у західній соціологічній науці. Ідея історичного майбутнього людства у Р. Арона має песимістичний характер, пронизана духом неприйняття соціалізму, міжнародних робітничих рухів, марксизму-ленінізму.

Якою б популярною чи цікавою не була та чи інша концепція, вона завжди має противників та критиків. Не є винятком і історіософські роздуми Р. Арона. Завдяки його дослідженням вчені-історики та філософи, літератори та поети все предметніше «входять» в історичний процес, намагаються зрозуміти його логіку, визначити можливості, чинники і критерії прогресу, роль особистості і народних мас у творенні історії. Проте як до Р. Арона, так і після нього гострими залишалися питання про єдність світової історії та закономірності всесвітньо-історичного процесу, про прогрес і його спрямованість, про свободу волі і визначеність історичної долі людства надприродними силами і чинниками.

Р. Арон обстоює гуманістичні підвалини («людський вимір») соціального знання, який дозволяє заглибитись в структуру людських відносин, виявити зв'язок в системі «засоби-мета», мотивації поведінки, системи цінностей, що спонукає людину до активної діяльності, а також ситуації, з якими діяльний суб'єкт адаптується і в залежності від зміни яких він визначає свої цілі.

*«Майбутнє залежить від нас самих,
а ми незалежні від будь-якої історичної не-
обхідності»*

Карл Поппер
(Відкрите суспільство і його вороги. —
К., 1994. — Т. 1. — С. 15)



Карл Поппер
(1902–1994)

Британський філософ, соціолог і логік, автор і представник школи «критичного раціоналізму», непримиримий критик фашизму і сталінізму як тоталітаризму, Карл Поппер народився у Відні. Його батько був професором права, мама — музикантом. У 16 років він поступив на навчання до Віденського університету, де активно вивчав математику, фізику та історію музики. Довгий час Поппер вчителював у різних навчальних закладах Відня. Напередодні Другої світової війни він переїздить до Нової Зеландії. У 1945 році К. Поппер отримав британське підданство і посаду професора Лондонської школи економіки і політичних наук.

Перу К. Поппера належать такі праці, як «Логіка наукового дослідження», «Відкрите суспільство і його вороги», «Злиденність історизму», «Об'єктивне знання. Еволюційний підхід», «Автобіографія (Пошуку немає кінця)», «Відповідь моїм критикам», «Особистість і її мозок» (спільно з Дж. Екклсом), «Реалізм і мета науки» тощо.

Основна сфера роздумів К. Поппера — філософія науки, яку він розвивав як теорію критичного раціоналізму на противагу емпіризму неологіцистів. Головне завдання філософії К. Поппера вбачав у вивченні розвитку (зростання) наукового знання, особливо наукової космології. Наше пізнання, вважав він, має давню історію, протягом якої реалізується такий метод наближення до істини, як фальсифікація — принципове спростування будь-якого судження. Цей метод реалізується шляхом ведення дискусії з чіткою постановкою питань і критичним аналізом запропонованих рішень. Історія пізнання, вважав філософ, є історією сміливих пропозицій і їх перманентних спростувань. Філософське знання (і пізнання) принципово відрізняється від наукового. Цей «перерозподіл знання» здійснюється методом «демаркації». У ході його реалізації ми відокремлюємо наукове знання від ненаукового, істину від метафізики, евристичне знання від догматичного. Фальсифікація, на думку філософа, мінімізує кількість помилок і одночасно наближає людину до істини.

Світ, в уяві К. Поппера, має складну ієрархію. Він складається зі світу фізичних явищ, світу суб'єктивних (ментальних і психічних) уявлень, світу об'єктивного змісту мислення і предметів людської свідомості, відмежованих від суб'єкта пізнання.

Суспільним ідеалом К. Поппера є «відкрите суспільство» — суспільство влади розуму, свободи, рівності, справедливості. Воно протистоїть «закритому» — тоталітарному суспільству, яке утвердилось в реальній історії і яке теоретично підготували відомі «лжепророки» — Геракліт, Платон, Гегель і Маркс.

К. Поппер називає Г. Гегеля не інакше, як «великим дурисвітом», «інтелектуальним шахраєм», «батьком сучасного тоталітаризму», «диктатором від філософії», «апологетом пруссацтва» тощо. Слідом за А. Шопенгауером, який, як відомо, не сприймав Г. Гегеля взагалі й відкрито (публічно) відмовляв останньому в праві іменуватися філософом, К. Поппер ставить перед собою мету допомогти новим теоретичним положенням «звільнитися від цього (гегелівського. — *Авт.*) інтелектуального шахрайства, мабуть, найбільшого в історії нашої цивілізації» (*Поппер К. Открытое общество и его враги: В 2-х т. — М., 1992. — Т. 2. — С. 95.*)

Які ж аргументи проти Г. Гегеля висуває К. Поппер і що пропонує він на противагу гегелівській соціально-філософській концепції?

По-перше, британський філософ австрійського походження заперечує евристичні можливості гегелівської діалектики та філософії тотожності, показує, що за допомогою цих засобів

Г. Гегель «затмарює» численні соціальні проблеми, використовує їх для перекручення змісту різноманітних філософських вчень, підпорядковує їх виправдовуванню порядку абсолютної монархії Фрідріха Вільгельма III. У головному, на думку К. Поппера, «філософія тотожності є ніщо інше як безсоромна гра слів... У ній немає нічого, крім фантазій, навіть не досить розумних фантазій» (Там же. — С. 51). Це — Лабіринт, в якому заблукали тіні й відгомони минулих філософських систем: Геракліта, Платона та Арістотеля, так само, як і Руссо та Канта, і в якому вони вчиняють щось подібне до шабашу відьом, що у своєму шаленстві намагаються заплутати й одурити наївного спостерігача.

За допомогою діалектики, вважає К. Поппер, Г. Гегель відроджує ідеї перших великих ворогів відкритого суспільства — Геракліта, Платона та Арістотеля, піднімає з історії ті ідеї, які є засадовими для одвічного бунту проти свободи та розуму. Гегельянство він розглядає як відродження «племінного духу», антипод індивідуальної свободи особистості.

По-друге, К. Поппер вважає, що гегелівська соціальна філософія, зокрема його вчення про державу, є не що інше, як теоретична платформа сучасного тоталітаризму. Для обґрунтування цього висновку К. Поппер наводить таку добірку витинків з Г. Гегеля: «Всезагальне існує в державі. Держава є божественна ідея, як вона існує на землі... Через це державу слід шанувати як щось божественне в земному й розуміти, що якщо важко досягнути природу, то ще безконечніше важко досягнути державу... Держава — це хода Бога в світі... Держава є організм... Сутністю визначеності держави є свідомість, мислення... Держава знає, чого вона хоче... Держава дійсна, і... істинна дійсність є необхідність: те, що є дійсним, є необхідним у собі... Держава... існує сама для себе... Держава є наявне, дійсно моральне життя». Ця добірка суджень Г. Гегеля про державу, пише К. Поппер, «досить яскраво демонструє прихильність Г. Гегеля до абсолютного морального авторитету держави, що придушує особистість та будь-яку совість» (Там же. — С. 41).

По-третє, на думку К. Поппера, соціальна філософія Г. Гегеля є теоретичним підґрунтям німецького націоналізму. Розвиваючи Й. Фіхте, Г. Гегель, на думку К. Поппера, не тільки відкрив нову сторінку в історії націоналізму, а й збагатив націоналізм новою теорією. Згідно з нею нація об'єднується духом, що діє в історії. Вона консолідується перед загрозою спільного ворога та почуттям товариськості у тих війнах, які вона веде. Г. Ге-

гель, отже, винайшов історичну теорію нації й (як і у випадку з державою) підпорядкував їй особистість. Німецьку ж націю він оголосив провідником розвитку абсолютного духу, теоретично обґрунтував її право на світове панування.

К. Поппер критикує Г. Гегеля за безпідставне (на його думку) поклоніння історії як чомусь, що подібне до світового духу; за спрощене розуміння долі, прикриті виправдання рабства, перебільшення ролі війни, пихатий (пишномовний, схоластичний) стиль викладу тексту, відсутність оригінальних суджень тощо. Загальну оцінку Г. Гегелю він робить також словами А. Шопенгауера: «Г. Гегель, призначений урядом згори як дипломований Великий філософ, був безглуздим, огидним, безграмотним шарлатаном, який досяг вершин нахабства в напшкрябуванні, вивищуванні безглуздої містифікованої нісенітниці. Ця нісенітниця була галасливо оголошена безсмертною мудрістю користюлюбливими послідовниками і з готовністю прийнята всіма дурниками, які у такий спосіб з'єдналися у такий злагоджений хор захопленості, який навряд чи звучав будь-коли раніше. Широке поле духовного впливу, надане Г. Гегелю владою, надало йому можливість досягти успіху в справі інтелектуального розкладу цілої генерації» (Там же. — С. 42).

Критику Г. Гегеля К. Поппер здійснює ґрунтовно, принципово й по найслабкіших позиціях великого філософа. З нею можна загалом погодитися, хоча, звичайно, остаточне судження про значення інтелектуальної атаки автора «відкритого суспільства» проти Г. Гегеля можна буде скласти після розгорнутого додаткового дослідження. Тут найважливішим є запитання: чи спростовує ця критика універсальну модель соціального, обґрунтовану Г. Гегелем? Гадаємо, що ні. Поза критичним поглядом К. Поппера залишилися фундаментальні складові гегелівської соціально-філософської концепції: 1) про джерело походження людини та суспільства та їхню якісну відмінність від природнотваринного світу; 2) про головні складові суспільного життя як соціальної системи; 3) про характер взаємодії та взаємозв'язку між ними; 4) про механізм функціонування системи. Це дає підстави для висновку про те, що К. Поппер не тільки не заперечує обґрунтованої Г. Гегелем загальної архітектоніки соціального, а й погоджується з нею. Його не влаштовують лише «кон'юнктурні виверти Г. Гегеля» як апологета існуючого соціально-політичного устрою, як теоретика такої моделі соціального, де індивідуальне (особистість) підпорядковане всезагальному (духу, державі, нації). К. Поппер протиставляє гегелівській

(і марксистській) моделі відкритого суспільства, в якому «індивіди змушені приймати особисті рішення» й рухатися вперед — «у незнаність, невизначеність і загрозу, використовуючи розум, який ми маємо, щоб планувати, наскільки це можливо, нашу безпеку й водночас нашу свободу» (Поппер К. Открытое общество и его враги: В 2-х т. — М., 1992. — Т. 1. — С. 218–219).

Попперівське неприйняття Г. Гегеля зумовлене історично тим негативним соціальним досвідом, який нагромадила цивілізація в процесі боротьби з вибудовуваними з використанням теоретичних засад гегельянства (та марксизму) сталінським та нацистським політичними режимами. Сучасники ж Г. Гегеля — як послідовники, так і критики — ставилися до нього врівноваженіше й спокійніше. Вони віддавали філософу належне й водночас викривали слабкі та хибні положення його соціально-філософської концепції.

З такою ж агресивністю К. Поппер критикує й марксизм. Його книгу «Відкрите суспільство та його вороги», що витримала п'ять перевидань (уперше — 1945 року), більшість західних фахівців розглядають як найґрунтовніше теоретичне спростування соціально-філософської доктрини К. Маркса. «Відкрите суспільство» у К. Поппера є суспільством демократичним. Його ж ворогами є ті мислителі, які торують шлях до тоталітаризму. Провідне місце в когорті останніх, на думку К. Поппера, посідає К. Маркс. Саме під цим кутом зору «британський Лев» і накидається на марксизм, руйнує його засади, спростовує як утопічні, а тому — такі, що не можуть бути зреалізовані, ті «гуманістичні імпульси», під прапорами яких сходив марксизм на філософській Олімпі своєї доби.

Тоталітаризм, вважає К. Поппер, укорінюється там, де свобода особистості підпорядковується будь-якому суспільному утворенню — класу, нації, расі, державі, колективу тощо. Марксизм, на його думку, постає у вигляді теоретичного підґрунтя одного з різновидів такого підпорядкування, а саме — заміщення особистості «класом». Як механізм та засоби цього постають обґрунтовані марксизмом «об'єктивні закони суспільного розвитку». Моделюючи історію за відкритими (й пізнаними) об'єктивними законами, марксистки, підкреслює К. Поппер, нав'язують особистості зумовлену ними (законами) певну соціальну поведінку. Втрачаючи автономію, особистість втрачає власну індивідуальність. Вона стає «подібною до всіх». Останнє означає не що інше, як крах демократії, поворот до «племінного (общинного) існування», до чергового типу тоталітаризму.

Критику марксизму К. Поппер здійснює в трьох ґрунтовних взаємопоєднаних колах.

У першому колі філософ аналізує історичні джерела формування марксистської соціально-філософської доктрини. Аналізуючи соціальні вчення Геракліта та Платона, Арістотеля та Г. Гегеля як безпосередніх попередників К. Маркса, К. Поппер підводить читача до висновку, що тоталітаристські джерела, на яких сформувався марксизм, не можуть не зумовити його власну тоталітаристську спрямованість, не можуть не закласти в його зміст принципи, що обмежують свободу особистості, підточують гуманістичні цінності.

Друге коло критики спрямоване на теоретичні та методологічні підвалини марксизму. К. Поппер послідовно й методично виявляє та розвінчує «гегелівське коріння» марксизму, «економічний історизм» К. Маркса, його теорії класів та класової боротьби, держави та права. К. Маркс, зазначає дослідник, любив свободу й вірив у те, що людина може бути вільною як духовна істота. Царство свободи, згідно з К. Марксом, починається там, де закінчується робота, зумовлена природою та зовнішніми потребами, тобто по той бік, власне, матеріального виробництва. Проте, міркує К. Поппер, простежуючи логіку роздумів К. Маркса, згідно з марксизмом, «царство свободи» не може бути встановлене інакше, ніж економічним шляхом, колективними зусиллями, поетапним звільненням певної частини населення засобами класової боротьби та революції. Така логіка створює можливість здобувати свободу одній частині населення за рахунок іншої. Жорстока економічна детермінація, що зумовлює класову боротьбу та революцію, робить висновок К. Поппер, дійсної свободи не забезпечує. Вона призводить до нового кола насильства та конфронтації. Так завжди було в історії. Висновок К. Маркса про класову боротьбу як рушійну силу суспільно-історичного розвитку К. Поппер називає геніальним, але обмеженим рамками традиційного, тобто «докапіталістичного, сучасного вигляду», суспільства. Сучасний капіталізм цього висновку не приймає. Він зовсім інший порівняно з тим, який розвінчував та з яким «теоретично змагався» марксизм. Трансформація капіталізму відбулася в іншому ключі та напрямку, ніж прогнозував К. Маркс. К. Поппер називає К. Маркса псевдопророком і покладає на нього відповідальність за «спустошливий вплив історичного методу мислення на людей, які хотіли захистити принципи відкритого суспільства» (Поппер К. Открытое общество и его враги: В. 2-х т. — М., 1992. — Т. 2. — С. 99).

Центральним та опорним пунктом Марксового пророцтва щодо варіанта революційної зміни капіталізму соціалізмом, згідно з К. Поппером, є положення про те, що всі класи, крім буржуазії та пролетаріату, приречені на зникнення, що у зв'язку із загостренням протиріч класова свідомість та згуртованість пролетаріату зміцнюватимуться, що це, у свою чергу, призведе до соціальної революції, яка й покладе край існуванню капіталістичного суспільства.

К. Поппер послідовно й методично спростовує зазначені положення. Він показує, що поляризації населення «на два класи» капіталістичне суспільство не знає. Реальнішою є багаторівнева структура: буржуазія, великі землевласники, нові середні класи, промислові робітники, люмпен-пролетаріат тощо. Вона, міркує далі британський філософ, може підірвати єдність промислових робітників, а це, у свою чергу, відкриває нові варіанти розвитку, крім революційного, який сповідував К. Маркс.

Революція взагалі, підкреслює К. Поппер, є справою досить непевною, особливо тоді, коли з нею пов'язують можливості радикальної трансформації існуючого соціального устрою. Вона може спонукати нову, ще жорстокішу хвилю насильства, громадянську війну, певні форми тиранії. У революції, особливо якщо на неї покладають інші сподівання, ніж руйнація тиранії, підкреслює К. Поппер, ймовірність того, що результатом революції може стати повна тиранія, аж ніяк не менша, ніж ймовірність того, що вона досягне своїх реальних цілей.

Звідси бере початок третє коло критики К. Маркса К. Поппером. Головними об'єктами критики тут постають: 1) інтерпретація К. Марксом обрисів капіталістичного суспільства; 2) марксистська оцінка його протиріч, тенденцій та перспектив розвитку; 3) обриси майбутнього соціалізму, яким його бачив К. Маркс. На думку К. Поппера, марксизм припустився похибки щодо кожної із зазначених позицій. К. Маркс показав капіталістичне суспільство як таке, що не має майбутнього, руйнує особистість. Згідно з К. Марксом, таке суспільство має рухатися до занепаду. Проте історія та реально існуюче суспільство, зазначає К. Поппер, пішли іншими шляхами. «Суспільство, яке К. Маркс називав капіталістичним, неухильно вдосконалювалося. Завдяки прогресу, — підкреслює К. Поппер, — праця робітників ставала дедалі продуктивнішою, а їхні реальні заробітки постійно зростали... Капіталізм марксистів був усього лише маревом, насправді ж існувало й існує сьогодні суспільство, що стрімко змі-

нюється, помилково назване «капіталістичним», з внутрішнім механізмом самореформування та самовдосконалення. У наших західних відкритих суспільствах у робітників є надія, їм не потрібна ілюзорна надія на те, що комуністична диктатура вивільнить їх від зла — від ненависного закону злидарювання», — пише К. Поппер у «Відкритому суспільстві та його ворогах».

К. Поппер не відмовляє марксизмові в щирості пошуків істини та прагненні до досягнення дійсного звільнення людей від експлуатації та насильства. Навпаки, він підкреслює значення К. Маркса як теоретика, який «відкрив нам очі й загострив наш зір» так, що повернення до домарксистської суспільної науки є справою неможливою. Не може бути сумніву і в гуманістичному імпульсі, на якому ґрунтований марксизм, підкреслює К. Поппер. Проте загалом ця концепція є хибною. К. Маркс в оцінці К. Поппера залишається псевдопророком, геніальним, але трагічним теоретиком, вчення якого позбавлене майбутнього.

Відзначаючи заслуги К. Маркса у розробці суспільних наук, К. Поппер водночас вказує на головну ваду марксизму — історизм, який нав'язує суспільному життю надумані закони й закономірності, призводить до безпідставних пророцтв і шкідливих утопій. Хід історії, вважає К. Поппер, залежить від росту наукового знання. Оскільки він є спонтанним явищем і його неможливо спрогнозувати, то не можна передбачити й майбутнє. Тому будь-які твердження про майбутнє є безпідставними пророцтвами, з яких вилучено будь-який об'єктивний зміст.

Тенденції, що існують у суспільстві, вважає К. Поппер, не є законами. Навіть тисячолітнє існування нічого не доводить. Тенденція може змінюватися за декілька десятків років. На неї не можна спиратися і, тим більше, робити висновки на майбутнє. Оскільки історія суспільства не знає вічних і незмінних законів, наукова теорія історії взагалі неможлива.

Ідеї історичного мислення К. Поппер протиставляє так зване соціальне конструювання (social engineering). Суть його полягає у визнанні того, що практична діяльність людини викликана нагальними потребами моменту, а не історичними тенденціями, традиціями чи звичаями. «Соціальний інженер, — пише К. Поппер, — не ставить ніяких запитань про історичні тенденції чи долю людини. Він вважає, що людина — господар своєї власної долі, що відповідно до наших цілей ми можемо впливати на людську історію таким самим чином, як ми змінюємо вигляд землі» (Цит. за: *Кон И.С. Философский идеализм и кризис буржуазной исторической мысли.* — М., 1959. — С. 184).

За К. Поппером, соціальному інженеру немає діла до історії установ та їх суті; його цікавить тільки одне: як пристосувати ці установи до своїх цілей. Теоретик має прагматичне ставлення до життя, орієнтується на нагальні потреби і остаточно відкидає утопічне планування, яке нібито намагається всі дії людей спрямувати до однієї визначеної мети.

Полемізувати з К. Поппером важко, але можливо, звичайно, не з позицій ортодоксального марксизму. Утопія комуністичного майбутнього, на якій довгий час спекулювали ортодокси, відстоюючи теорію вчорашнього дня, будь-кому відіб'є бажання захищати історизм та історичне мислення. Проте їх наявність і необхідність підтверджує практика, а цей аргумент просто так відкинути неможливо. Концепція історизму міцно ввійшла в сучасну соціальну філософію, і хоч про одностайність вчених говорити ще рано, ми не бачимо підстав для його заперечення. Навіть К. Поппер не наважився безапеляційно заперечувати історизм і вільно чи невільно визнавав не лише існування історичних тенденцій, а й поліваріантність історичного пізнання та мислення.

Додаткова література:

На пути к открытому обществу. Идеи Карла Поппера и современная Россия. — М., 1998.

Садовский В.Н. О Карле Поппере и судьбе его учения в России // Вопросы философии. — 1995. — №10.

Юлина Н.С. К. Поппер: мир предрасположенностей и актуальность самости // Философские исследования. — 1997. — № 4.

«Якою б глибокою не була сучасна криза — а вона є більш глибокою, ніж думає більшість людей, — після важкого перехідного періоду проглядається не безодня смерті, а гірська вершина життя, з якої відкриваються нові горизонти творення і оновлений вигляд небес»

Питирім Сорокін

(Социальная и культурная динамика. — С.-Пб., 2000. — С. 16)



Питирім Сорокін

(1889–1968)

Російсько-американський філософ, соціолог і культуролог Питирім Сорокін народився в с. Тур'я Яренського повіту Вологодської області в простій, але досить забезпеченій сім'ї: його батько мав патент «золотих, срібних і чеканних справ майстра»; мати — зирянка за походженням — померла, коли хлопчику було всього три роки. Горе спонукало батька до пияцтва й побоїв дітей. В одинадцять років Питирім разом зі старшим братом втік з дому. Брати займалися ремеслом, реставрацією церков, різноманітним промислом, який дозволяв вижити і не більше.

Існує легенда про те, що грамоті Питирім навчився на базарі, де один з купців (за карбованець) показав йому букви і той відразу оволодів письмом і читанням. Звичайно, це — плітки: грамоті хлопця навчив батько, про якого у нього назавжди залишились теплі спогади. Майбутній філософ отримав досить пристойну

початкову освіту. Правдою є й те, що з простого селянського хлопця Сорокін зробив швидкий, карколомний стрибок до університетського професора. Останнє говорить про неабиякі здібності і талант цього відомого і шанованого світом вченого.

П. Сорокін поступає до Психоневрологічного інституту в Петербурзі; через рік переходить на навчання до юридичного факультету Петербурзького університету. Він слухав лекції вчених зі світовим ім'ям, зокрема, М.М. Ковалевського і Е.В. де-Роберті. Помітивши неабиякі здібності юнака, М.М. Ковалевський запропонував йому посаду свого секретаря. Декілька років П. Сорокін працював під безпосереднім керівництвом видатного соціолога. Прихильність М.М. Ковалевського, який до того ж був керівником впливової масонської організації, забезпечила Сорокіну швидке зростання в науці і політиці. Після Лютневої революції 1917 р. Сорокін стає секретарем О. Керенського (який також був масоном); працює редактором есерівської газети «Воля народу»; веде боротьбу проти революціонерів більшовицького типу.

Характерно, що П. Сорокін один із перших помітив, розпізнав ті соціальні загрози, які ніс більшовизм російській революції: 1) розуміння народом революції як всездозволеності; 2) руйнівна діяльність більшовиків; 3) нерішучість, бездіяльність Тимчасового уряду. «Ці люди, я переконаний, — писав він про більшовиків, — передвіщають жахливі речі. Якби я був урядом, я б заарештував їх без коливань. Якщо це необхідно — я б стратив їх, щоби зупинити жахливу катастрофу, в яку вони планують опустити країну».

Перемога більшовизму призводить до арешту П. Сорокіна. 57 днів він провів у Петропавлівській фортеці разом з колишніми міністрами Тимчасового уряду. Звільнення не зломило характеру молодого есера. Він продовжує боротьбу, й знову попадає до в'язниці. Як засвідчують документи, від страти він був врятований завдяки зреченню щодо своєї партійної належності, відмовою від боротьби за сприянням М.М. Ковалевського і за особистою згодою В. Леніна.

З 1920 р. П. Сорокін працював професором Петербурзького університету, вільнодумствує, публікує в'їдливі стосовно існуючого режиму замітки соціолога. Вільнодумство в ті часи каралось. Саме тому у 1922 р. П. Сорокін разом з когортою вільнодумців (М. Бердяєвим, С. Булгаковим, М. Кондратьєвим і ін.) був висланий з Росії й емігрував до США, де заснував соціологічну школу. Він написав декілька десятків книг, які відомі всьому

світу, але в колишньому СРСР не публікувались. Серед праць П. Сорокіна дореволюційного періоду можна назвати такі, як «Злочин та кара, подвиг та нагорода»; «Проблема соціальної рівності»; «Л.М. Толстой як філософ». Після висилки П. Сорокін написав: «The sociology of revolution»; «Social mobility»; «Society, culture and personality»; «Social and cultural dynamics»; «Sociological theories of today» та ін.

У Росії у 1920 р. в Петербурзі вийшов двотомник під назвою «Система соціології», в 1992 р. у Москві — «Людина. Цивілізація. Суспільство».

Вклад П. Сорокіна в розвиток філософської думки визначається введенням та інтерпретацією як певної історичної реальності поняття «типу культури» — цілісної системи, що змінюється еволюційним шляхом, поступово вичерпуючи власні життєві потенції; створенням оригінальної концепції «флуктуації культур» — соціодинаміки культури як закономірного діалектичного процесу; дослідженнями таких соціальних явищ, як «соціальна стратифікація» і «соціальна мобільність», багатьма іншими сюжетами, ще недостатньо вивченими й оціненими сучасниками.

Розповідають, що у семидесятирічному віці П. Сорокіна (як президента Американської асоціації соціологів) відвідала делегація вчених-соціологів колишнього СРСР. Керівник делегації звернувся до нього зі словами: «...ми в Росії пам'ятаємо і знаємо вас як крупного соціолога...» На це звернення П. Сорокін з притаманним йому гумором відповів: «помиляєтесь, шановний, я — не «крупний» соціолог, — а найкрупніший; таких у світі лише двоє: я і Тойнбі...»

П. Сорокін розглядає історичні закони як прояв людської природи, а людину — як головну й необхідну передумову історії. Будь-яка зміна історичного процесу, будь-який крок вперед чи назад, пише П. Сорокін, є справою честі людини і без неї не здійснюється. Людина завжди була єдиним творцем своєї історії.

В основі історичної концепції П. Сорокіна — теза про пріоритет системи цінностей, значущостей, чистих культурних систем, носіями яких є індивіди та соціальні інститути. Історичний процес є циклічною флуктуацією типів культури, кожна з яких індивідуально неповторна система цінностей. Дослідник вирізняє три типи культури: чуттєвий (sensate) — домінує безпосереднє чуттєве сприйняття дійсності; ідеаціональний (ideacional), де домінує раціональне мислення; ідеалістичний (idealistic), що базується на інтуїтивному пізнанні (й діяльності). Кожна

система культури втілюється в право, філософію, мистецтво, мораль, структуру суспільних відносин, які змінюються шляхом криз, революцій, війн, соціальних катастроф.

У вченні П. Сорокіна про флуктуацію типів культури є дещо містичне, надумане, занадто затеоретизоване. У поясненні конкретного типу культури як системи взаємодії індивідів та соціальних груп на засадах певних соціокультурних цінностей, а також в обґрунтуванні теорій соціальної мобільності та соціальної стратифікації реалізму науковості значно більше.

«З Богом ніхто не поступає гірше, ніж віруючі в нього природодослідники... Чого лишень не прийшлося витерпіти Богу від Його захисників»

Тейяр де Шарден



Тейяр де Шарден
(1881–1955)

Видатний французький палеонтолог, антрополог (один із відкривачів синантропа поблизу Пекіна), а також впливовий теолог, член ордена єзуїтів, Тейяр де Шарден народився в замку Арсена, близько Клермон-Феррана (Франція), прожив довге, наповнене подорожами, науковими відкриттями і глибокими метафізичними роздумами життя, за релігійне іншомислення будучи вигнаним з Франції й у розквіті духу і міжнародного визнання помер у Нью-Йорку (США) — далеко від батьківщини, без родичів і учнів.

Юнак виховувався в єзуїтському коледжі, захоплювався природничими дисциплінами. З дозволу батьків церкви він поринув у науку, зокрема, в геологію і палеонтологію й уже через декілька років став відомим і визнаним природодослідником Європи і світу.

Між тим, наукові знання Тейяр розглядав не як самоціль, а як засіб модернізації світоглядної концепції християнства. Непорозуміння з офіційними церковними властями зробили молодого вченого поміркованим. Його філософські праці були заборо́неними й побачили світ лише після смерті автора.

І все ж, перші твори Тейяра не залишилися непомітними. Захоплено їх зустріли представники модернізаційного католицизму. Вони побачили у вченому нового Фому Аквінського, «пророка ХХ століття». Побачили... і не помилились: «тейярдизм» — таку назву отримало вчення цього мислителя — став найбільш впливовою теологією, яка протистояла новітнім послідовникам Фоми Аквінського — неотомізму. Широке розповсюдження тейярдизм набув у всьому світі. Пишаються ним, вважають національним надбанням і сьогодні інтелектуальні кола Франції.

Мислитель претендував на створення наукової феноменології, яка б синтезувала дані науки та релігійного досвіду для розкриття смислу Всесвіту, породженням якого є Людина. Він писав, що релігія і наука — дві нерозривно пов'язані сторони чи фази одного й того самого повного акту пізнання, який зміг би охопити минуле й майбутнє еволюції.

Сучасна наука, вважав Тейяр де Шарден, істотно скоригувала середньовічну конструкцію світобудови, довела, що світ перебуває в постійному русі та розвитку. Тому необхідно докорінно переосмислити християнське світорозуміння. Центральним методологічним принципом сучасного мислення Тейяр де Шарден проголосив еволюціонізм. На його думку, принцип еволюції вкорінений у самій дійсності і притаманний усім явищам природи. Основними критичними точками процесу розвитку світу, космогенезу виступають у Тейяра де Шардена такі етапи: «переджиття» (неорганічна природа), «життя» (органічна матерія), «мислення», «ноосфера» і «наджиття». Особливу увагу Тейяр де Шарден приділяв третьому етапу еволюції, пов'язаному зі становленням та розвитком людства.

На етапі мислення, на його думку, з'являється Людина, яка концентрує в собі психічну енергію, творить ноосферу, персоналізує світ. Вона є ланкою в біологічній еволюції. До появи Людини з її унікальними здібностями до мислення все у світі було роз'єднаним, відокремленим. Людина ж своєю діяльністю постійно здійснює вищий синтез всього існуючого, створює нову сферу — сферу духу. На цьому рівні виникає вища форма в розвитку світу — думка, свідомість, духовність.

Для вчення Тейяра де Шардена характерним є панпсихізм, тобто визнання присутності в універсумі духовного начала, яке спрямовує його розвиток. Для доведення існування психічного змісту всіх феноменів матеріального світу він використовував поняття «енергія». Духовний пласт буття, таким чином, розглядався як особлива енергія — радіальна. Вона трактувалась ним як невід'ємна властивість самої матерії, яка одночасно є і духовною рушійною силою, що задає імпульс еволюції Космосу.

Радіальна енергія призводить до ускладнення матеріальних явищ, а сама виявляється природною формою божественної благодаті. Процес еволюції, за поглядами Тейяра де Шардена, під-

коряється своєму власному регулятору і фінальній меті — досягненню сфери «наджиття», а в ній — «пункту Омега».

У «пункті Омега» підсумовується і збирається у своїй довершеності та цілісності велика кількість свідомості, яка поступово перетворюється на Землі на ноогенез. «Наджиття», таким чином, знаменує стан сднання душ людей після завершення історії в космічному Христі. «Пункт Омега» є центром Всесвіту і символізує собою Христа, співпричетного до Всесвіту і одночасно трансцендентного до нього.

Тейяр де Шарден намагався обґрунтувати положення, що боголюдина Ісус Христос завдяки механізмові втілення володіє універсальними космічними атрибутами. Саме тому він є особистісним центром усього універсуму, від якого починаються і до якого сходяться всі шляхи еволюції. Космогенез у Тейяра ототожнюється з «христорогенезом».

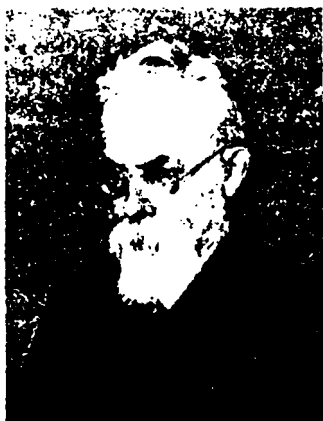
Ідеї Тейяра де Шардена значним чином вплинули на соціально-етичне вчення католицизму, зокрема, на його модель майбутнього людського суспільства. Суспільство, на думку Шардена, має свою історію, де взаєморозчинені «град земний» і «град Божий» (церковна спільність). У своєму розвитку воно рухається по шляху універсалізації зв'язків між країнами та народами до стапу «великої монади». Суспільний еволюціонізм Тейяра де Шардена передбачає конвергенцію та уніфікацію, означає падіння всіх інтелектуальних, політичних, національних та мовних бар'єрів. Спочатку, на його думку, виникнуть єдина загальнолюдська культура, наука, релігія, мораль, які стануть певними засобами захисту від усіх бід сучасності. Фактором, котрий обумовлює об'єднання людства в єдине ціле, вважає Тейяр де Шарден, є християнська любов. Саме вона є рушієм еволюції суспільства, дає змогу людині об'єднатися з людиною, а через ноосферу — з «точкою Омега» без втрати особистої індивідуальності.

Проте історія людства у Тейяра де Шардена врешті-решт переростає в есхатологію (релігійне вчення про кінцеву долю світу і людства), а саме життя суспільства еволюціонує від матерії до вищих форм психізму.

Католицький еволюціонізм Тейяра де Шардена виявився нездатним сприйняти ідею саморозвитку і самоорганізації матерії. Процес еволюції в його концепції має обмежений характер, він починається з певної точки («переджиття») і закінчується в «точці Омега». Розробка в рамках офіційної доктрини єдиного вчення про людину та суспільство для соціально різномірної пастви стає все важчою. Тому частина католицьких філософів для пояснення діяльності людини та функціонування суспільства намагаються трансформувати соціальну філософію католицизму в своєрідну соціальну теологію, або «теологію земних реальностей». Остання містить в собі: «теологію праці», «теологію культури», «теологію політики», «теологію миру», «теологію визволення».

«Досить часто доводиться чути, що те, що науково — те вірно, правильне, служить вираженням чистої і незмінної Істини. У дійсності це не так. Незмінна наукова Істина складає той далекий ідеал, до якого прагне наука».

Володимир Вернадський



Володимир Вернадський (1863–1945)

Видатний україно-російський природодослідник і філософ Володимир Вернадський народився в сім'ї професора економіки і статистики в м. Санкт-Петербург. Дитячі та юнацькі роки майбутнього філософа пройшли в Харкові, де батько обіймав посаду керуючого Державного банку. Високоінтелігентна родина дала хлопцю чудову початкову освіту, забезпечила вступ і навчання в Петербурзькому університеті. Юнак захоплено слухав лекції Д. Менделєєва, В. Докучаєва, І. Сеченова, А. Бутлерова, вбирав у себе все те, що злітало з вуст цих блискучих природодослідників. Він захоплювався математикою, економічною теорією, мінералогією, біологією. Разом з тим, внутрішньою симпатією майбутнього мислителя була філософська мудрість. Вернадський вивчає твори античних мислителів, німецьку класичну філософію, теологію, висловлює щодо них свої власні, а головне — оригінальні судження. Пізніше це виллється у створення

концепції ноосфери — сфери людського розуму, яка принесе В. Вернадському світове визнання як великого і неповторного філософа, що збагатив цю древню науку новими досягненнями.

Кар'єра В. Вернадського складалась майже блискуче. Він розпочав із досить скромної посади хранителя Мінералогічного музею Петербурзького університету. Талановитий юнак заглиблюється в науку, бере участь у геологорозвідувальних експедиціях, стажується за кордоном (Німеччина, Франція). Досить швидко В. Вернадський отримує посаду приват-доцента Московського університету, захищає докторську дисертацію, стає професором цього ж університету, обирається до Петербурзької академії наук.

В. Вернадський приймає активну участь не лише у науковому, але й у громадсько-політичному житті держави. Він обстоює ідеї гуманізму, прав людини, самовизначення народів, політичних свобод особистості. Показовим є факт подачі В. Вернадського у відставку з посади професора Московського університету. Причиною цього рішення слугували реакційні заходи тодішнього міністра народної освіти Л. Кассо. Вчений не міг змиритись з цими приниженнями студента і професора, попрапням академічних свобод і фактичної зневаги до науки і освіти, яку сповідував тогочасний уряд.

Револьюційні події також не залишилися поза увагою В. Вернадського. Він стає членом ЦК партії кадетів, керує газетою «Русские ведомости», а після Лютневої революції входить до складу Тимчасового уряду.

Після 1917 р. В. Вернадський безроздільно віддає себе науці. У цей період його життя тісно пов'язується з Україною (Полтава, Київ, Сімферополь). Вчений обирається першим президентом створеної Всеукраїнської академії наук, а трохи пізніше — також професором Таврійського університету.

Повернувшись до Москви, вчений організував біогеохімічну лабораторію АН СРСР, директором якої був до дня своєї смерті. В. Вернадський стає лауреатом Державної премії в 1943 р., організатором багатьох наукових напрямів: генетична мінералогія, геохімія і біогеохімія, геохімічна еволюція, геохімія ландшафтів, радіологія, гідрогеологія, наукознавство, творцем вчення про живу речовину, теорію біосфери.

Новаторські наукові розвідки В. Вернадського внесли суттєвий доробок у формування становлення сучасної наукової картини світу та наукового світогляду. Учений розглядав Всесвіт як цілісну систему «організованої живої речовини» — біосфери

і людства. Він зазначав, що з появою людини і цивілізації починається якісно новий етап розвитку Всесвіту, де розвитку планетарного характеру сприятимуть розум і людина, а їх результатом стане перетворення біосфери в нове середовище життя — ноосферу (сферу розуму).

Вагомий вклад здійснив вчений стосовно питань про наукову регуляцію обміну речовин, системність та цілісність вивчення всієї біосфери. Одним з перших він проаналізував структуру та властивості простору і часу, підкресливши їх особливу роль у формуванні наукового світогляду і практичної діяльності людини, поставив питання про самостійний статус біологічного часу і простору, вказав на їх специфіку, головні особливості, зокрема, симетрії та асиметрії.

Значну увагу В. Вернадський приділяв дослідженням різних філософських і методологічних проблем; логіки дослідної науки, співвідношення емпіричного та раціонального в науковому пізнанні, етики наукової творчості, природи наукового світогляду, взаємозв'язку філософії й природознавства. Суттєво й те, що при обстоюванні наукового світогляду він не абсолютизував роль і значення науки, як і не виключав участі в його формуванні інших форм духовного освоєння людиною світу, переживань самої людини.

Світогляд, який ґрунтується на самій науці, підкреслював В. Вернадський, не може не бути обмеженим, оскільки наше загальне враження про явища у світі має мозаїчний характер. Загалом, науковий світогляд у В. Вернадського постає творенням і вираженням людського духу, нарівні з яким постають релігійний світогляд, мистецтво, суспільна та особова етика, філософська думка. Знищення або припинення будь-якої діяльності людської свідомості проявиться пригніченням іншої.

Важливого значення вчений надавав релігії. Саме релігія спроможна підняти людську гідність і моральність, забезпечити своєрідне очищення від гріховності, підняти почуття спільності, думку про загальнолюдські основи життя, духовну єдність і любов.

Розглядаючи людство як планетарно-геологічну силу, В.І. Вернадський обґрунтував потребу раціональної регуляції системи «природа-суспільство», теорію дбайливого планомірного природокористування, збереження та примноження природних ресурсів планети, контролю за їх використанням, екологічного виховання молоді.

Він був одним із творців антропокосмізму — системи, в якій природно-історична, природна (в широкому розумінні — космічна) і соціально-гуманістична традиції розвитку науки зливаються в єдине ціле, створюють нову парадигму світосприйняття і практики. Ця парадигма дала змогу вченому відтворити цілісну наукову картину світу, обґрунтувати концепції ноосфери, ідеї якої запроваджено в науку на початку ХХ ст. французькими природодослідниками й філософами П. Тейяр де Шарденом і Г. Леруа.

За В.І. Вернадським, який опрацював концепцію активної геологічної ролі людства, біосфера Землі еволюціонує в нову фазу — ноосферу — сферу, перебудовану колективним розумом та працею людства для задоволення його потреб. Цей процес вчений вважав за об'єктивне явище й закономірність взаємопов'язаної еволюції природи і суспільства. Перемога наукового розуму є неминучою, але лише через важку й наполегливу працю, повне фізичне та інтелектуальне самовичерпання людини й природи.

Біосфера є сферою життя, тобто частиною Землі, заповненої життям або продуктами життєдіяльності. З появою людини й суспільства виникає своєрідне прискорення еволюційних процесів. Розум людини вносить якісні зміни в характер земної еволюції. Людина створює нові технології, залучає до життєдіяльності нові ресурси планети і водночас вилучає із кругообігу хімічних елементів в природі все більшу кількість речовини. Таким чином, людина постає як геологоутворювальна сила, могутній чинник подальшого розвитку планети. З появою людини й її розумово-технологічної діяльності біосфера набуває нової якості — ноосфери, де життєві процеси відбуваються як розумні, технологічно обґрунтовані, морально вивірені.

До формування ноосфери, вважав В.І. Вернадський, приводять два відносно самостійні й водночас взаємопов'язані процеси: еволюція біосфери й еволюція соціуму. У теоретичному вимірі ноосфера постає як поєднання наук про природу з науками про людину; у практичному вимірі — це сфера людського — морального, гуманістичного, соціально-справедливого — буття природи та людини. Ці два процеси збігаються. В.І. Вернадський підкреслював: «Важливим для нас є факт, що ідеали нашої демократії йдуть в унісон зі стихійним геологічним процесом, з законами природи, відповідають ноосфері. Можна тому дивитись у майбутнє з упевненістю. Воно в наших руках. Ми його не випустимо» (Див. *Вернадский В.И.* Несколько слов о ноосфере // *Успехи современной биологии.* — 1944. — Т. 18, вып. 2. — С. 119).

Вчений зазначав необхідність глибокого вивчення природної еволюції біосфери з метою контролю за її станом і спрямованістю розвитку. Геологічна сила людства потребує всебічного контролю. Безконтрольність посилює її руйнівні аспекти, що можуть призвести до біфуркації біосфери, її розладу й знищення. Поки біосфера витримує антропогенний тиск. Проте в будь-який момент може статися криза або катастрофа. Перевершивши навантаження на атмосферу й біосферу, людина може викликати незворотний процес її розкладу, негативні наслідки якого передбачити неможливо.

Паралельно з програмою визначення меж дозволеного щодо біосфери людство повинно працювати над програмою вивчення, організації й контролю процесів у суспільстві. Його розвиток, підкреслював учений, є безперервним ланцюгом виникнення й вирішення суперечностей. Одна з них — суперечність поєднання еволюції розуму, технології, практичної діяльності й біосфери. Природні науки мають визначити межі втручання в життя природи; суспільні (гуманітарні) — знайти шляхи досягнення відповідності діяльності жителів планети об'єктивним обмеженням. Загальні (цивілізаційні, загальнолюдські) інтереси створюють умови подолання класових, національних, міждержавних протиріч, пошуку компромісних рішень. Усе це, на думку В.І. Вернадського, і є ноосферою — сферою людського існування, розумного регулювання біосоціальних процесів, морально-гуманістичної єдності людини й природи.

Противник будь-якого насильства, В. Вернадський виступав за розвиток демократії, громадських свобод і свободи мислення, постійно наголошуючи, що боротьбу можна вести лише в ім'я свободи, вічних, життєвих і безумовних істин та основних прав людини. Вчений органічно не сприймав насильство, а разом з ним — більшовизм як провідника насильства в систему соціальних перетворень. Він боляче переживав події революції та громадянської війни з їх руйнаціями, пограбуванням, зверхністю озброєного над беззбройним. Негативно ставився до більшовицької ідеології та більшовизму не тільки в пожовтневий, а й у радянський період.

Українець за походженням, В. Вернадський був тісно пов'язаний своїми родинними зв'язками із сім'ями кращих українських інтелігентів (Короленки, Старицькі), завжди усвідомлював свою належність до українського народу, підтримував постійні зв'язки з ним. Ще в дореволюційний період В. Вернадський зазначав, що з моменту приєднання України до Росії

політика останньої полягала в тому, щоб повністю розчинити українців в пануючому народіві, знищити в їх свідомості всі національні особливості. Коли Росія потрапляла в скрутне становище, то завжди нехтувала інтересами українського народу на користь потрібних для неї в даний момент сусідів. Учений критикував нейтралістські прагнення російських властей, де російська адміністрація, особливо нижча, під виглядом боротьби з українським «сепаратизмом» переслідувала невинні і природні права української національної стихії, упереджено витлумачуючи їх як шкідливі.

В. Вернадський виступав також за збереження української культури та культурної самобутності українського народу. На відміну від своїх політичних однодумців (більшості членів партії кадетів) він вважав відродження української мови значним позитивним явищем, хоча з оголошенням Української Народної Республіки побоювався можливості насильницької «українізації». Майбутнє України вчений вбачав у союзі з Росією в межах єдиної федеративної держави.

Додаткова література:

Мочалов И.И. Владимир Иванович Вернадский (1863–1945). — М., 1982.

Яншина Н.Т. Эволюция взглядов В.И.Вернадского на биосферу и развитие учения о ноосфере. — М., 1996.

«Я беру на себе трудну річ: дати повну, правдиву картину боротьби українства за визволення своєї нації під час і після Великої Російської Революції»

Володимир Винниченко

(«Відродження нації». Кн. 1. Київ-Відень, 1920. — С. 9)



Володимир Винниченко

(1888–1951)

Видатний український письменник, філософ, політолог та політичний діяч Володимир Винниченко народився в селі Великий Кут на Херсонщині в сім'ї малоземельних селян. З ранніх літ він пізнав нужду, бачив страждання селянського люду, виховав у собі гостре почуття соціальної справедливості, досягненню якої присвятив все своє життя. Хлопець навчався в сільській народній школі, згодом у Єлисаветградській гімназії, з якої був виключений за «мазепинські» погляди і переконання. Юнак іде в народ, наймитує, працює на заводах та залізниці, постійно займається самоосвітою. Аттестат зрілості він отримує в Златопільській гімназії (на Київщині), успішно склавши іспити екстерном. Допитливий юнак тягнувся до знань і згодом вступає на правничий факультет Київського університету Св. Володимира. Навчання, на жаль, не склалось. Юнак виявився втягнутим у вир першої російської революції, за що був вилучений з університету й прикомандирований «для перевиховання» до саперного батальйону м. Києва.

Революція підняла або зламала долю десяткам і сотням тисяч майбутніх вчених, діячів науки і культури, які йшли в неї частково свідомо й перекоцано, але здебільшого захоплені популістською фразеологією або якоюсь непереборною внутрішньою надією на покращення життя знедоленого трудового люду. Одним із них виявився й В. Винниченко. Письменник, літературний діяч, філософ і політолог став активним політичним діячем революції. Він неодноразово арештовувався, виїздив за кордон, повертався і знову тікав за межу власної держави і власної культури.

У 1917 р. В. Винниченко стає головою Генерального секретаріату — першого уряду незалежної України. Був заступником Голови Центральної Ради, провідним і активним учасником всіх українських військових, селянських і робітничих з'їздів, одним з організаторів і провідників Акту злуки всіх українських земель в єдину соборну і незалежну державу — Українську Народну Республіку.

Більшовизація України витіснила В. Винниченка за кордон. Проживаючи в Німеччині, а пізніше у Франції, він гостро критикував систему більшовизму, але з часом відійшов від політики й зайнявся літературною справою.

Однією з центральних філософсько-політологічних праць В. Винниченка стало написане у Києві в період революційних змагань і видане у Відні у 1920 р. знамените дослідження «Відродження нації».

Провідною темою у філософських та в політико-ідеологічних пошуках В. Винниченка була ідея української державності. «Поки що людство розбите на окремі національні колективи, які переважно зветься державними, то очевидно, що найкращим засобом збереження його життя і розвитку кожної нації є державність, себто комплекс тих інститутів економіки, політики, культури, які діють на території, населеній національними колективами, які зв'язують його в компактну цілісність, які забезпечують його розвиток у сучасному і майбутньому. Нація без державності є покалічений людський колективний організм. Через те так жагуче всі так звані «недержавні нації» прагнуть своєї держави, через те так самовіддано окремі члени її віддають сили свої на здобуття її й тому з такою ненавистю ставляться до тих, хто стоїть на заваді цьому, себто які тримають їхній колектив у покаліченому стані», — писав учений.

Будучи справжнім соціалістом, тобто людиною, яка сформувала свою політичну доктрину на ідеології гуманізму і людяності — хоч багато в чому й утопічного, але не авантюрного, В. Винниченко цілком відкидає советсько-більшовицький соціалізм, називаючи його тупим, диким, повним терору, крові,

наси́льства, неймовірного страждання, бо творці його не про соціалізм думали, а про виборчу боротьбу, дисципліну, престиж, захоплення влади.

На його думку, доба справжнього соціалізму, соціалізму свободи, веселості, радості ще не настала. В. Винниченко пропонує свій варіант творення соціалізму, який він назвав «колектократацією». Його суть в об'єднанні, «себто: негайно, але без зброї, почати переводити приватну власність на засоби продукції на колективну. Не державну, а колективну, це різниця... Не націоналізація, а соціалізація. Краще сказати: колектократія, себто влада колективна. Ще простіше... організація кооператорів, продукційних, торговельних, фінансових, аграрних і таких інших, колектократація всього національного господарства...».

Філософ і державотворець закликає соціалістів, комуністів і радикалів погодитися на ідеї «інтенсивної кооперації господарства» й законодавчим, безкровним шляхом за кілька років перейти на колектократацію. За його думкою, остання має цілий ряд переваг, найголовніша з яких полягає в тому, що кожен робітник знатиме, що він працює не на хазяїна, приватного чи державного, а на самого себе, а отже продуктивність праці в колектократії повинна бути настільки більша, наскільки більше є ціле за частини. Він пропонує прийняти низку законів, які сприяли б цьому заходові. Наприклад, закон про обкладання великих підприємств спеціальним податком на розвиток кооперативних майстерень і фабрик. Закон про передачу в колектократичну власність деяких націоналізованих підприємств. Закон про участь робітників у прибутках підприємств. І т.д., і т.д. Його «соціалізм» бачився сонячним, радісним і щасливим, але беручи безпосередньо участь у його побудові в Україні (як один з керівників держави), В. Винниченко припустився ряду фатальних для держави помилок, спричинених не лише певними теоретичними неузгодженостями, але й романтичною вдачею і безмежною довірливістю.

Письменник і політичний діяч, політолог і практичний політик, голова Генерального секретаріату першого уряду суверенної України, заступник Голови Центральної Ради, голова Директорії, В. Винниченко у 1919 р. емігрував, а у 1920 повернувся в Україну, вступив до КП(б)У і був введений до складу її ЦК. Згодом В. Винниченко вийшов із складу компартії та радянського уряду. Далі — еміграція.

Літературні та драматичні твори В. Винниченка висвітлюють життєві проблеми творчої людини в революції, національні особливості українців, їх життєві орієнтації. В. Винниченко — активний прихильник незалежної суверенної України. Гостро кри-

тикував систему більшовизму, особливо сталінізм. Не сприймав він і політику, яку проводили більшовики в Україні.

«Проводирі більшовицького руху на Україні, — писав В. Винниченко, — занадто недооцінили сили національної свідомості в українських масах і занадто перецінили... своє національне чуття. От тут і виявився отой самий «мозговик», що й у меншовиків, у есерів, у кадетів. На папері й у заявах «право самоозначення», «вплоть до отделения», а в емоції — самий примітивний, брутальний, погордливий і нахабний націоналіст. І націоналіст, ображений у своєму націоналізмові, розлючений, мстливий. Спочатку він ніби ховався за «мозговика», за «право самоопределения вплоть до отделения», він побоювався національної свідомості українців. І через те в початках було підробляння під українську державність.... Але це все, як і все те, що й раніше говорилося великими й малими руськими більшовиками, було тільки тактикою, а найбільше (сухим, інтелектуальним принципом). Ніколи в цих тактичних чи принципових виступах більшовизму в національному питанні не видно було живого, активного, гарячого чуття, яке б робило ці принципи дієвими, втіленими в живу плоть і кров, як це було в них у соціальних питаннях. Руський більшовизм, як і руський демократизм, не мав сильних, болючих, життєвих імпульсів для глибокого аналізу суті національного питання й дійсного його розв'язання. У всій більшовицькій літературі, як до революції, так і під час неї, національне питання трактувалось або з нехиттю, з деякою зневажливою вибачливістю, а то й гидливістю, або ж немов і прихильно й справедливо, але сухо, холодно, казенно. Під час революції з'явилась ніби деяка гарячість у тій прихильності. Але це була гарячість тактичного характеру, гарячість полеміки. Більшовикам треба було схилити до себе симпатії національних груп. Отже, як тактичний хід проти своїх ворогів — меншовиків, есерів, Тимчасового правительства — вони вживали гострої критики позицій цих течій у національному питанні й тим самим самі себе підпихали дуже вліво, «вплоть до отделения» (Винниченко В. Відродження нації. — Ч. II. — Київ-Відень, 1920. — С. 262-264).

Згодом В. Винниченко поступово відійшов від політики й займався переважно письменництвом. З 1937 р. він розгорнув дипломатичну акцію за проголошення України суверенною державою під протекторатом Ліги націй.

Політико-ідеологічна спадщина В. Винниченка, як і М. Грушевського, має непересічне значення і поза всяким сумнівом, в переосмисленому, модернізованому вигляді є глибоким джерелом формування сучасної ідеологічної доктрини України.

*«Немає такої долі, над якою не можна
було б постати за допомогою зневаги»*

Альберт Камю

(Творчество и свобода. -- М., 1990. -- С. 107)



Альберт Камю

(1913–1960)

Французький письменник і філософ, лауреат Нобелівської премії, Альберт Камю народився в сім'ї сільськогосподарського робітника в Алжирі. Дитинство Камю було нелегким. Однак хлопець прагнув до знань, отримав непогану початкову освіту й поступив на філософський факультет Алжирського університету. У 1938 р. він переїхав до Парижа. Військові події Другої світової війни втягнули його до руху Опору, сприяли формуванню людинолюбних, гуманістичних переконань, неприйняття фашизму і будь-якого насильства людини над людиною. «Совість ліберального Заходу» — так називали А. Камю сучасники.

Об'єктивно А. Камю належав до такого філософського напрямку, як екзистенціалізм, поділяв основні принципи цього вчення, особливо в інтерпретації Ж.-П. Сартра, хоча сам не вважав себе його прибічником. Його світогляд формувався під впливом ідей К'єркегора, Ніцше, Гайдеггера, Шестова, Достоевського і Кафки. За стилем мислення (філософствування) А. Камю чимось схожий з такими постатями, як Вольтер, Дідро, Монтень, Ларошфуко.

Зосереджуючись на аналізі проблем буття, існування, випадковості і свободи, А. Камю приходять до висновку, що реальне їх співвідношення створює ситуацію абсурду. Філософ намагається знайти відповідь: чому виникає абсурд, чи можна його подолати, а якщо ні, то як жити людині в цій ситуації? А. Камю розглядає різні моделі поведінки героя в абсурді — Дон Жуана, актора, творця, інтерпретує їх поведінку і самопочуття, а також громадянський сенс їх діяльності.

Абсурд виникає як наслідок недосконалого пізнання, в результаті чого завжди залишається «шматочок» невідомого, непередбаченого. Діяльність у цьому випадку носить вірогідний характер, що й породжує абсурд, який охоплює людину своєю невизначеністю й непрогнозованістю. Здавалося б, є різні способи «виходу за межі» абсурду, своєрідної «втечі від абсурду» — самовбивство, створення ілюзії добробуту і комфорту (філософське самовбивство), наркотики, алкоголь тощо. Однак все це — велика ілюзія: абсурд залишається! А це означає, пише А. Камю, що людина має «навчитись жити і бути собою» в ситуації абсурду. Опорою цьому слугують загальнолюдські цінності, дотримуючись яких, людина завжди залишиться Людиною.

Яскравим прикладом утвердження «життя в абсурді» є роздуми А. Камю в праці «Міф про Сізіфа». Відомо, що боги прирекли Сізіфа на тяжку працю: піднімати важкий камінь на високу гору за те, що він виявив свавілля щодо волі богів. Ця робота потребувала надлюдського напруження фізичних сил, але сенс покарання полягав в іншому: піднятий камінь зривався вниз, і змучений Сізіф повинен був знову й знову розпочинати важку, виснажливу роботу.

«Нам невідомі подробиці перебування Сізіфа у пеклі, — писав А. Камю. — Ми можемо уявити лише напружене тіло, що прагне підняти величезний камінь, покотити його, піднятися з ним схилом; бачимо спотворене судомою обличчя, притиснуту до каменя щоку, плече, що стримує вкриту глиною вагу... рук з вимащеними землею долонями, що піднімають камінь. У результаті довгих і розмірених зусиль, у просторі без неба, у часі без початку та кінця, мети досягнуто. Сізіф дивиться, як за мить камінь скочується до підніжжя гори, звідки його потрібно піднімати до вершини. Він спускається донизу.

Він цікавить мене під час цієї паузи. Його змучене обличчя майже не відрізняється від каменя! Я бачу цю людину, що спускається важким, але рівним кроком до страждань, які не мають кінця. У цей час разом з диханням до нього повертається свідомість, невідворотна, як і його біди. І в кожному мить, спускаючись

з вершини до лігвища богів, він вище своєї долі. Він твердіше свого каменя».

А. Камю, як і екзистенціалізм загалом, аналізує ситуацію: «Сізіф цікавить мене під час цієї паузи!». В описі ситуації багатогранного людського існування в контексті екзистенції надії, сподівань, рішучості, напруження, пошуку, діяльності тощо він досяг того, чого немає у жодній іншій соціально-філософській системі. Як зазначає Т. Ярошевський, цей напрямок у своєрідній формі висуває шерех важливих проблем сучасної культури та сучасної людини, які, генетично розглядаючи питання, були предметом марксистських роздумів, але в працях марксистів останні роки опускалися чи відсувалися на другий план.

Необхідність вибору в непересічній ситуації, надія тільки на себе, на свою совість зумовлюють повсякденний страх. Адже, на думку екзистенціалістів, ніхто не може бути до кінця впевненим, що зроблений вибір є правильним. Страх, згідно з Камю (вслід за М. Гайдеггером), є фундаментальним узагальненням людського буття, відкриттям людині того, що вона є «буттям, кинутим до її власного скоу». Оскільки кінцевим пунктом людського існування є смерть, людина завжди повинна пам'ятати про це й керуватися цим у своїх вчинках. Життя людини — це «буття-до-смерті». Перед лицем смерті втрачають традиційний сенс усі цінності. Істинність або ілюзорність життя відкриваються самі по собі. Звідси висновок: треба жити, пам'ятаючи про смерть, тобто так, щоб після смерті добра пам'ять про твої вчинки залишилася вічною згадкою про тебе як про людину, яка знайшла й зреалізувала себе в хаосі абсурдного світу.

Саме так живе герой твору А. Камю «Чума». Він розуміє, що помре, адже в місті лютує чума. Він може втекти, але як лікар бореться з пошестю, допомагаючи людям, які також, мабуть, помруть. Звичайно, все це абсурдно, позбавлене сенсу! Проте жити й боротися треба, хоча ця боротьба є не що інше, як порух назустріч смерті. Саме виходячи з цих роздумів, А. Камю робить фундаментальний висновок: є сенс вмирати тільки за свободу, адже тільки тоді людина виевнена, що вона вмирас не повністю.

Як і у багатьох французьких екзистенціалістів, світогляд А. Камю еволюціонував «від горизонту одного до горизонту всіх». У роботі «Людина, що бунтує» наголос робиться вже не на діяннях «людини абсурду», а на поведінці «повстанця», який своїм індивідуальним протестом проти існуючого світу не лише утверджує свою власну свободу, але й наповнює своє існування

«колективним сенсом». «Я бунтую, — пише А. Камю, — відповідно ми існуємо!»

Філософ детально аналізує історичні форми «метафізичного бунтарства» — ранньохристиянські єресі, імморалізм маркіза де Сада, романтичний дендизм, богоборство героїв Достоевського, пафос сюрреалістів тощо. Особливу увагу він приділяє таким формам революційного насильства, як французьке якобінство, терор російських народовольців, революційна практика марксистів. А. Камю віддає належне моральній чистоті революціонерів, намагається осмислити взаємозв'язок їх екзистенційного проекту з одвічною нуждою людини в свободі. Останнє, за думкою А. Камю, досягається через бунт, і, разом з тим, у ньому ж (особливо в політичній боротьбі) завжди спотворюється, в результаті чого «революція впадає в безумство» аморалізму і дає прагматичну перевагу миттєвим цінностям.

Особливу сферу бунтарства, за Камю, складає художня творчість і художня критика. Відтворюючи реальний світ, художник одночасно заперечує його. При умові, якщо це заперечення здійснюється з позицій ідеалу (краси, добра, справедливості), робить висновок філософ, людина не впаде в нігілізм, а, навпаки, — утверджує оптимістичний світогляд і високу моральність.

Роздумами про бунтарство філософ немовби підводив теоретичну базу під всі форми протесту проти несправедливостей існуючого світу — як історичного, так і сучасного, стверджував гуманістичний зміст буття, відкривав сенс колективного історичного дійства.

Додаткова література:

Великовский С.И. Грани «несчастливого сознания». Театр, проза, философская эстетика А. Камю. — М., 1973.

Фокин С. Альберт Камю. Роман. Философия. Жизнь. — С.-Пб., 1999.

*«Можливості приходять у світ
через людську реальність»*

Ж.-П. Сартр



Жан-Поль Сартр
(1905–1980)

Видатний французький філософ, письменник і драматург Ж.-П. Сартр увійшов в історію філософської думки як фундатор атеїстичного екзистенціалізму — філософського напрямку, що заперечував буття Бога й покладав відповідальність за процеси, що здійснюються, на саму людину.

Як відомо, екзистенціалісти формували новий світогляд через узагальнення ідей філософії життя, феноменології, релігійно-містичних роздумів С. К'єркегора та художніх сумнівів Ф. Достоевського. Головні питання філософії вони вбачали в тому, як жити людині, що втратила прогресивістські ілюзії перед загрозою історичних катастроф.

Людина, згідно з постулатами екзистенціалізму, є зовсім самотньою у цьому суперечливому світі. Вона поставлена в ситуацію «один на один» з проблемами, які мають випадковий характер. Ніхто не може їй допомогти. Навіть Бог, адже він помер. Ідея смерті Бога — а вона була вихідною у філософських міркуваннях Л. Фейєрбаха, Ф. Ніцше, Ф. Достоевського та деяких

інших мислителів — є визначальною і у екзистенціалістів. Оскільки Бог помер, то відповідальність за життя має перебрати на себе надлюдина. Це — філософське кредо Ф. Ніцше. Екзистенціалісти пропонують інший варіант. Смерть Бога, згідно з їхнім переконанням, перекладає відповідальність за своє життя на кожну окрему людину: кожен повинен перебрати на себе відповідальність за власну долю, за свій автономний вибір. Критерієм же такого вибору може бути власна совість, а не релігійні настанови, не традиційні моральні норми, не категоричний імператив чи будь-які інші надособові чинники.

Цю загальну установку екзистенційної філософії поділяв і розвивав один з її найбільш яскравих представників Ж.-П. Сартр.

Майбутній філософ навчався у Вищій нормальній школі в Парижі; викладав філософію у Гаврі, пізніше — в лицей Пастера в Парижі. У період 2-ї світової війни Сартр виявився у складі діючої армії, був полоненим, а після звільнення повернувся до викладацької діяльності й одночасно вступив до руху Опору. Він поділяв ліві погляди й згодом став одним із визнаних лідерів цього прогресивістського руху.

Ж.-П. Сартр розпочинає як феноменолог, який базує своє філософствування на головних працях Гуссерля.

Пізніше він робить поворот до онтологічної, а ще пізніше — до власне екзистенційної проблематики. Основною працею філософа стала книга «Буття і ніщо».

«Буття» не створене ніким і нічим, воно просто є, розмірковує Сартр. Воно не активне, не пасивне, не іманентне (не передбачає відношення — відмінності — до самого себе), воно не відрізняється від самого себе, воно «прислало до самого себе». Буття є те, що воно є. Буття є абсолютна позитивність, «вислизає» з часовості (яка пов'язана зі зміною), позбавлене основи (не створене з чогось іншого). Це — буття в-собі і тому абсолютно випадкове. Отже, буття є, є в-собі, є те, що воно є. Свідомість як буття — специфікою її способу існування в-собі є буття для-себе. «Існувати для свідомості означає мати свідомість про своє існування. Вона з'являється як чиста спонтанність перед світом речей, які є чистою інертністю».

Носієм, унікальним представником буття свідомості є специфічно людське буття — єдине буття в світі, здатне ставити питання про себе і, отже, відрізнити себе від самого себе. Проте питання може бути поставлене не тільки про буття, а й про не-буття, тобто про ніщо. Це питання передбачає, в свою чергу, можливість трансцендентального (онтологічного) існування

небуття принаймні у трьох його формах: небуття предмета; небуття іншої визначеності предмета, ніж дане; небуття знання про предмет.

За думкою Сартра, небуття існує «на рівних» з буттям. Але небуття є не просто відсутність усякого буття, а заперечне (негативне) буття. Тому небуття (ніщо) є вторинним, похідним від буття. Джерелом небуття є людина — «людина є буття, через яке небуття приходить у світ». Але заперечення (заперечне твердження) не породжує небуття (ніщо). Воно саме базується на ніщо, яке має онтологічний статус. Негативне твердження лише виявляє факт існування негативного буття — ніщо.

Але як приходить ніщо в буття? — ставить питання філософ. У світі саме по собі нічого не трапляється. Він просто існує. С бурі, землетруси, катастрофи, але після них буття не стає більше або менше, ніж було. Воно просто по-іншому розташувалося (але і це не зовсім точно, оскільки, щоб зафіксувати іншість, потрібен свідок, який «утримує» минуле, щоб порівняти його з теперішнім і зафіксувати цю іншість). Приносячи у світ ніщо, людина приносить визначеність, тому нищення можливе лише у людському світі. У цьому його принципова відмінність від світу природного. Людина осмислює своє буття і переживає його. Вона постійно долає власну буттєву ситуацію і створює нову. «переходить» в неї. Означений перехід і є свободою, яку людина переживає — виявляє страх, нудоту і ін. Переживання. Цей феномен Сартр називає екзистенцією, своєрідною «цеглинкою» буття, з якої (вірніше, з яких) формується людське буття як таке. У цій переживанні, продовжує далі філософ, людині ні на кого покластись. Адже Бог помер! Саме тому вона має покладатись лише на себе і таким чином наближати своє майбутнє.

Ось характерний вислів Ж.-П. Сартра з цього приводу: «Я благав, випрошував знамення, посилав до неба заклики, — промовляє герой п'єси Ж.-П. Сартра «Диявол та Господь Бог», — але не отримав відповіді! Небо не знає нічого, не знає навіть мого імені. Кожну хвилину я запитував себе: що я таке в очах Бога? Тепер я знаю відповідь: ніщо. Бог мене не бачить. Бог мене не чує. Бог мене не знає. Чи бачиш ти цю безодню над нашими головами? Чи бачиш ти цей пролом у дверях? Це Бог. Чи бачиш ти цю прірву у землі? Це Бог. Це також Бог. Мовчання — це Бог. Відсутність — це Бог. Бог — це самотність у натовпі» (Сартр Ж.-П. Стена. — М., 1992. — С. 358).

Людина сама повинна вирішувати, як їй бути, як поводити себе в тій чи іншій ситуації. Вона сама для себе джерело всіх

цінностей та моральних принципів: «Я був наодинці із собою, сам приймав рішення, вибрав те зло, сам робив добро, сам шахраював, сам творив дива, сам себе тепер засудив і сам собі можу дати відпущення гріхів — я людина» (Там же).

І, нарешті, головний висновок екзистенціалізму: якщо є людина, то не може бути Бога, але якщо існує Бог, то людина — це ніщо!

Екзистенціалістів цікавить передусім конкретна ситуація, в якій перебуває людина. Понад те, вони розмірковують про стан людини в ситуації. Вона зумовлює той стан, який, у свою чергу, зумовлює конкретну дію людини в тій чи іншій ситуації. «Екзистенція» буквально означає «існування». Філософія екзистенціалістів — це опис надзвичайно суперечливого людського існування, його модусів. Оскільки ж модусами є стани людини — піклування, страх, рішучість, совість тощо, то аналіз їх у контексті природи людської особистості та її реалізації в суперечливих реаліях життя є головною лінією філософських роздумів екзистенціалістів.

Оригінальними є роздуми Ж.-П. Сартра стосовно індивідуальної свободи особистості як єдиного фундаменту суспільних цінностей. На його думку, сутність людини — це задум, проект, майбутнє. Людина є тим, ким намагається бути, вона сама визначає своє майбутнє, проектує долю. Речі, що оточують людину, в принципі не мають суттєвого значення для того, що станеться з людиною пізніше, бо її дії детермінуються не речами (суспільними відносинами, інститутами, ідеями), а ставленням людини до речей. Людина — вільна істота. Усе залежить від того, ким (чим) вона захоче бути. Немає такої умови, яка б завадила людині здійснити свій вибір. Склея, яку я бачу перед собою, міркує Ж.-П. Сартр, буде моїм ворогом, чинитиме опір, якщо я захочу перенести її з місця на місце. Проте та сама скеля стане моїм співучасником, якщо я захочу використати її як підвищення для огляду ландшафту. Усе залежить від того, який сенс, значення людина надає речам.

Свобода, за Ж.-П. Сартром, — єдиний фундамент суспільних цінностей. Люди посилаються на детермінізм, щоб виправдати свої вчинки, зняти свої гріхи, звільнитися від страху ризику за свій вибір, від тягаря відповідальності. У людини завжди є вибір, тому вона завжди вільна. Воля людини визначає її ставлення до ситуації. Людина — вільна істота, бо вона обдарована розумом. Проте свобода є не тільки благом для людини, але й важким знаменням долі. Людина не може позбавитися свободи, бо

завжди мусить відповідати за свої дії і не може перекласти відповідальність на природу, на історію або на Бога. Людина приречена на свободу, робить висновок Ж.-П. Сартр. «Буття-в-свободі» викликає тривогу й почуття самотності, залишеності. Людина хоче втекти від своєї свободи. Існує лише один шлях втечі — смерть.

Філософія свободи Ж.-П. Сартра трагедійна. І це не випадково. Абсолютна свобода «пожирає сама себе». Вона встановлює норми життя, які сама ж повинна подолати! Вона детермінує себе і водночас не визнає будь-якої детермінації. Вона обмежує себе кордонами і водночас руйнує їх. Тому смерть — єдиний вихід, що може подолати зазначену суперечність свободи. Ж.-П. Сартр у цьому висновку, мабуть, правий. Помиляється він в іншому — в уяві про незалежне (від речей) буття людини у світі. Такого буття немає. Усе в нашому житті пов'язане одне з одним. Людина існує в оточенні подібних до себе істот, в географічному і соціальному просторі, її оточують її ж історія, традиції, культура. Вона не вільна у виборі об'єктивних умов життєдіяльності, які (хоче того людина чи ні) впливають на неї. Хіба залежить від людини те, що її народили ті, а не інші батьки, у тій, а не в іншій країні, у той, а не в інший час тощо? Хіба можна змінити ці обставини свідомістю? Звичайно, людина має вибір, але ж і він певним чином обмежений. Можна відмовитися від батьків, зрадити батьківщину, кинути дітей. Але чи залишається тоді людина людиною?

Отже, свобода людини — не абсолютна, вона історично, соціально, природно, антропологічно зумовлена. Вона відносна, як і все у світі. Вона існує у певній системі координат і йде «в одній упряжці» з необхідністю, що має таку саму детермінантну силу, як і свобода.

Можна по-різному оцінювати філософію екзистенціалізму, наприклад, наголошувати на її заплутаному характері, невиразності категорійних форм, хитаннях між альтернативними методологічними домінантами тощо. Проте не можна не визнати, що філософія екзистенціалізму спробувала розібратися у суспільному житті людей через індивідуальне буття кожної людини. Ця спроба — історично перша в історії суспільної думки людства. І хоча сучасні історики та деякі критики екзистенціалізму намагаються відшукати (й не без підстав) засади цього напрямку в дослідженнях майже всіх відомих філософів минулого — від Ф. Ніцше, М. Штірнера, Г. Гегеля, І. Канта до Дж.Ст. Мілля, Й. Бенґама, Ж.-Ж. Руссо, Б. Паскаля, навіть Сократа та Гера-

кліта, — не можна не визнати пріоритетність екзистенціалістів в обґрунтуванні філософії індивідуального буття людини у світі, детермінованості вчинків та вибору власною совістю, гарантом якої є пам'ять смерті — вічна константа людського існування, подолати чи переступити яку не може ніхто.

Екзистенціалізм не є «традиційно-вчена» філософія. Це — роздуми, сумніви, сподівання мислителя-художника, що бачить світ не лише в категорійному, а й у образному вигляді. Саме тому екзистенціалізм набув високої популярності у світі, проник у глибинні пласти художнього мислення, знайшов соціальний фундамент в інтелігенції й продовжує впливати на різноманітні напрямки соціально-філософських пошуків.

Додаткова література:

Кузнецов В.Н. Сартр и экзистенциализм. — М., 1970.

Стрельцова Г.Я. Критика экзистенциалистской концепции диалектики. — М., 1974.

Филиппов Л.И. Философская антропология Ж.-П. Сартра. — М., 1977.

«Ми суть того, що ми є, тільки завдяки спільності взаємного свідомого розуміння»

Карл Ясперс



Карл Ясперс
(1883–1969)

Видатний німецький філософ-екзистенціаліст Карл Ясперс розпочинав свою наукову діяльність як доктор психології і професор медицини роботою «Загальна психопатологія». Першою ж філософською працею стала його книга «Філософія світоглядів». Саме вона зробила К. Ясперса помітним і впливовим філософом першої половини ХХ століття.

Широке визнання К. Ясперсу приніс тритомник «Філософія» (1931–1932), над яким він працював понад десять років. У період фашизму філософ «писав у стіл». І лише в 1945 р. після розгрому нацизму вчений повертається до викладацької діяльності й публікує свої праці «Про істину», «Питання про провину», «Нація і християнство», «Про європейський дух», «Джерела історії та її мета», «Філософська віра», «Наше майбутнє і Гете», «Розум і антирозум у нашу епоху» та ін. Центральною темою його соціально-філософських роздумів стала проблема людини та історії.

На противагу позитивізму та ідеалізму К. Ясперс робить спробу нової постановки проблеми буття, пізнання і людини. За його думкою, буття не можна уявляти собі ні завершеним, ні як не-

скінченно розчинений у собі Космос. Пізнання ніколи не може охопити це буття. А людину не можна розглядати об'єктивно. Усе це — складові єдиної проблеми, яку можна зрозуміти лише екзистенційно, тобто як миттєвість, що осмислюється через переживання.

Екзистенція, вважає К. Ясперс, безпосередньо пов'язана з Богом, який перетворює її у «носія буття, більш високого, ніж все, що визнається у якості найвищого розсудком і розумом». «Філософствування» Ясперса, таким чином, розгортається як систематизоване вчення про світ («орієнтацію в світі»), про душу («екзистенційне прозріння») та Бога («метафізика»). Опорними категоріями цього вчення є «екзистенція», «трансценденція», «душа» і «Бог». Осмислення цих категорій можливо лише в історичному контексті, де проблема людини розгортається як проблема її свободи.

Суспільство й історія, вважав К. Ясперс, розпочинаються з людини, яка поступово усвідомлює себе як особливу істоту й намагається виразити цю особливість у різноманітних формотвореннях культури. Історія людства має єдину основу — духовну, яка ґрунтується на вірі. Вона трактується К. Ясперсом не лише в релігійному, а й в широкому філософському розумінні, тобто як властивість ставити й осмислювати найбільш загальні питання. Саме тут спілкування людей виходить на екзистенціальний рівень, люди розпочинають рух до свободи.

Вибудовуючи концепцію історії, К. Ясперс заперечує теорію культурних циклів О. Шпенглера й А. Тойнбі, з одного боку, і матеріалістичне розуміння історії К. Маркса, з другого. Перша, на думку філософа, роз'єднує світову історію, не дає змоги виявити в ній закономірностей; друга — перебільшує роль матеріальних (економічних) чинників, тоді як пріоритет в історії завжди належав духовному.

Людство, вважає К. Ясперс, має спільні джерела виникнення та існування. Проте доісторичні часи, тобто період життя людей, про який до наших часів не дійшло ніяких писемних свідчень, залишаються для науки таємницею. Про них можна лише гадати, на їхньому тлі можна фантазувати — і не більше. «Доісторія, — пише К. Ясперс, — це час, коли відбулося становлення людської природи. Коли б ми могли проникнути в доісторію, нашому розумінню відкрилася б субстанційна основа людської природи саме тому, що ми побачили б її становлення, умови і ситуацію, які створили людину такою, якою вона є» (Ясперс К. Смысл и назначение истории. — М., 1991. — С. 57).

Зовсім мало відомо людству й про характер життєдіяльності людей у колі так званих великих культур давнини. Історія ж, за К. Ясперсом, починається зі своєрідного осьового часу з моменту формування світових філософій і релігій, що підняли дух людини до осмислення загального, забезпечили їй духовну самостійність. Протягом досить довгого періоду, від 800 до 200 рр. до н.е., міркує філософ, паралельно в декількох світових регіонах виникають світові релігії, що заступають язичництво, і філософські системи, які йдуть на зміну міфології. Складаються своєрідні духовні центри людства. Вони еднають різні регіони і народи. Пробудження духу, формування філософської віри знаменують початок загальної історії людства, яка до того була поділена на локальні, не пов'язані між собою культури.

Ідея К. Ясперса є простою і зрозумілою: дійсну основу єднання людей становить дух, а не родова, природна чи економічна спільність. Саме він забезпечує цілісність цивілізації, еднає людей у спільному прагненні до свободи, застерігає від раціоналістичних утопій, що претендують на створення земного раю, але лише руйнують моральні і культурні засади існування, втягують людей у пекло братовбивчих воєн.

Від осьового часу (близько 500 р. до н.е.), міркує вчений, історія рухається вперед семимильними кроками. У наш час піднімається чинність нового фактора науки і техніки, а разом з ним — вагомість таких життєвих центрів, як Європа, Америка і Росія. Традиційні центри світових культур — Індія, Китай — втягуються в процеси оновлення. Перед людством постає сітка глобальних проблем, актуалізується проблема майбутнього, змінюються цілі і сенс історичного процесу. Традиційно пріоритетними вважали такі цілі історії, як цивілізація і гуманізація людини; свобода й усвідомлення свободи; велич творчого духу людини; злет релігійної віри тощо. Новий час їх принципово не заперечує, хоча поряд з ними започатковує нові цілі і сенс історичного буття. Вони концентруються навколо поняття єдності в тотальній концепції історії. К. Ясперс обґрунтовує ідею духовної єдності людства як стрижня історичного процесу, як головного чинника, що спрямовує історичний поступ до свободи.

Додаткова література:

Габитова Р.М. Человек и общество в немецком экзистенциализме. — М., 1972.

Тупсина А.М. Философия религии К. Ясперса. — Л., 1982.

«Жодна істота, крім людини, не знає про свою кінечність, смертність, і тільки тому вона розуміє час, а з ним і саме буття»

Мартін Гайдеггер



Мартін Гайдеггер
(1889–1976)

Видатний німецький філософ Мартін Гайдеггер народився в Мескірхі поблизу Шварцвальда в сім'ї ремісника, що сповідувала католицьку віру, ідеї порядку і справедливості. Декілька років Мартін навчався в ієзуїтському коледжі, пізніше — в католицькій гімназії м. Фрайбург. Тут же він поступає до університету. Молодий і допитливий юнак захоплюється філософією і одночасно відвідує лекції з математики, історії, природознавства. Він знайомиться з найновішими досягненнями фізики, зокрема, з теорією відносності А. Ейнштейна.

Життєвий шлях філософа визначають такі віхи: захист дисертації; доцентура у Е. Гуссерля; посада професора у Марбурзі, пізніше — у Фрайбурзі; заборона викладацької діяльності в роки Другої світової війни; утвердження у якості мислителя, за роздумами якого вибудовують світогляд післявоєнна Європа і практично весь цивілізований світ.

Світогляд М. Гайдеггера формувався під впливом філософії Фіхте і Гегеля, Ріккєрта і Дільтея, Гуссерля і Шеллера. Майбутній великий філософ захоплювався працями античних мислителів, особливо Платона, віддавав належне Канту.

Серед головних праць М. Гайдеггера слід назвати: «Буття і час», «Основні проблеми феноменології», «Що таке метафізика?», «Про сутність істини», «Ніцше», «Лист про гуманізм», «З досвіду мислення», «Гегель і греки», «Сутність мови» та ін.

Головне питання філософії М. Гайдеггера визначав як питання про «сєнс буття». Цій темі філософ присвячує свій основний твір «Буття і час». Осмислення й розуміння буття, на думку філософа, можливе лише через проникнення у «час», який, у свою чергу, осмислюється через призму кінцевої, екзистенційно-часової, індивідуально-особистісної історичності. Означеною історичністю постає людина, для буття-в-світі постає не дурна нескінченність однакових моментів «тепер», а засаднича щодо часу екзистенційна самоцентрованість людського існування, або тут-тепер-буття (ось-буття — Dasein).

У працях «Буття і час», «Основні проблеми феноменології», «Кант і проблема метафізики», «Про сутність людської свободи», «Буття й істина» та ін. М. Гайдеггер відмежовується від традиційного розуміння історії, що, на думку вченого, ґрунтувалося на пріоритетах категорій «суб'єкт і об'єкт», «матерія», «дух», «пізнання», «практика», водночас пропонуючи новий підхід до розгляду історичного процесу — аналіз його як «інститування людини» у царині свободи, як безпосереднього існування людства, його істинного буття.

Життєвий і творчий шлях М. Гайдеггера тісно пов'язаний з історичними подіями, що випали на долю його покоління. Філософ наполегливо вивчав природничі науки та філософію, математику і теологію. Він захоплювався працями Г. Гегеля і Ф. Ніцше. Полемізував з В. Дільтеєм і Ф. Достоевським; захистив докторат під керівництвом Г. Ріккєрта; очолив кафедру філософії Фрейбурзького університету після Е. Гуссерля; був ректором цього ж університету. Під час «масового призову» 1944 р. М. Гайдеггер будував укріплення для захисту Рейху, а з приходом французьких окупаційних військ зазнав гонінь й заборони викладацької діяльності. Усе це, безумовно, відбилося на його філософських поглядах: філософія історії М. Гайдеггера — пошук істинного буття і свободи. Саме цей пошук робить її надзвичайно цінною і конструктивною в наш час.

Світова історія, за М. Гайдеггером, є історією, суб'єктом якої є не клас, не нація, не соціальна група, а народ. Диференціація народу на соціальні групи і конфронтаційне протистояння між цими групами (наприклад, класове чи національне, етнічне чи релігійне) руйнує цілісність суб'єкта, а разом з цим започатковує занепад його історії.

Цікавим і надзвичайно глибоким є твердження М. Гайдеггера про світову історію як історію буття народу у світі. Центральним поняттям є поняття світу -- своєрідна система символів, цінностей, принципів, в якій розгортається людська життєдіяльність. Це феноменальна сфера смислів як можливих способів розуміння і тлумачення речей. Сенси зафіксовані в мові. Вони передаються від покоління до покоління через традиційні фундаментальні уявлення і звичаї, визначають спрямованість і стиль життя, зумовлюють його якісні характеристики. Первинну історичну основу буття народу у світі становить міф. Саме через залучення нових поколінь до розуміння міфу формується і забезпечується цілісність народу, зберігається історичність як буття у світі успадкованих новими поколіннями життєвих програм і проєктів.

Вдумливе осягнення його підходу свідчить про глибоке розуміння вченим суті історизму як ідейно-моральної й духовно-світоглядної єдності поколінь, що через віки і соціальні перипетії несуть, захищаючи і втілюючи у предметно-практичні форми культури свою однаковість — ментальність, яка відрізняє їх від інших народів світу й забезпечує рівноправне співбуття з ними в лоні всесвітньої історії. Без визнання цього факту практично неможливо пояснити з наукової точки зору питання про те, чому й досі, у вік комп'ютерної революції і космічних перельотів, бабусі й дідуся продовжують розповідати онукам, здавалося б, примітивно-сюжетні казки й оповідання, чому шановні і серйозні видавці друкують народні казки, чому, врешті-решт, людина тягнеться до периподжерела своєї свідомості — до міфу, і чому він і досі не втратив конструктивно-інтегруючої функції.

Світ, за М. Гайдеггером, — це міфологічно обґрунтований спосіб життя, буття народу, що розгортається в систему повсякденно практичного ставлення до землі, неба, до батьків і богів, — тобто до того, що вчений називає внутрішньосвітовим суцям, без чого світ, як міфологічний проєкт буття, не існує. СENS світової історії народу полягає у збереженні заданих первинним світоглядним полем свідомості фундаментальної єдності чотирьох начал (землі, неба, смертних і богів). Якщо якийсь з елементів

першосвідомості випадає з орбіти мислення наступних поколінь, відбувається руйнація цілісності буття у світі. Перед народом постає проблема виживання: єдиний історичний суб'єкт перетворюється на безформну масу, на матеріал для здійснення проєктів іншого народу. Руйнація світу символів і історичної пам'яті означає втрату народом своєї історичності.

Реалії сьогоденної історії підтверджують глибоку реалістичність історіософських роздумів М. Гайдеггера. Особливо рельєфно вони виявляються на терені українства, що прагне до відродження своєї історичності, суверенності, незалежності.

Досить своєрідно М. Гайдеггер визначає історичні межі буття народу у світі. Згадаймо Августина Блаженного: той чи інший народ, пройшовши стадії свого розвитку, невпинно рухається до занепаду. Цю ж думку поділяв і розвивав О. Шпенглер: історичні межі культури він визначав приблизно тисячоліттями. М. Гайдеггер міркує інакше. Кожен народ має свій кінець світу, буття у світі є водночас буттям до кінця, тобто буттям до смерті. Проте це зовсім не означає фатальної визначеності кінця. Адже завжди залишається можливість боротьби: рішучість у боротьбі за існування повертає народ до забутої або занедбаної духовної спадщини. Через ризиковане відродження перерваної традиції народ поновлює свій міфопоетичний світ (частково збережений великим мистецтвом) і знову набуває самостійності у стосунках з іншими народами. Саме тут проходить вісь історичного прагнення народу у світі.

Додаткова література:

Бимель В. Самоінтерпретація Мартина Хайдеггера. — М., 1998.

Михайлов И.А. Ранний Хайдеггер. — М., 1999.



Юрген Хабермас
(Нар. 1929)

Німецький філософ, творець теорії комунікативної дії, видатний представник так званого другого покоління теоретиків Франкфуртської школи, послідовник Адорно і Хоркхаймера, Юрген Хабермас вивчав філософію, психологію, історію, економічні науки та німецьку літературу в Геттінгені, Цюріху, Бонні; працював асистентом у Т. Адорно у Франкфурті; на посаді професора Гайдельберзького, потім Франкфуртського університетів, а ще пізніше – ректором Інституту дослідження життєвих умов поблизу Мюнхена. В останній час Ю. Хабермас обіймає посаду професора університету Франкфурт-на-Майні, читає лекції в США, різних університетах Європи і в Москві.

У 60-ті рр. він стає відомим як один з ідеологів «нових лівих», від яких відмежувався у зв'язку з поширенням серед членів руху культурно-нігілістичних і лівоекстремістських тенденцій. На думку Хабермаса, в сучасних умовах економічні закономірності капіталізму модифіковані впливом держави, що одержала функції планування й регулювання виробництва

й розподілу (соціалізм). Політично це дозволяє державі досягати класового компромісу в межах існуючих формально-демократичних структур. Отже, джерело суспільних криз перейшло з економічної у адміністративно-управлінську сферу. Тому соціальні кризи тепер мають соціокультурний характер: управління, що базується на принципах раціональності, вступає у конфлікт з реально пануючими у суспільстві ірраціональними мотивами поведінки.

Основними роботами Ю. Хабермаса є: «Теорія і практика», «До реконструкції історичного матеріалізму», «До питання про логіку соціальних наук», «Революція, що запізнилась», «Тексти і контексти», «Включення Другого. Основи політичної теорії» та ін.

Сучасний світ Ю. Хабермас трактує як украй суперечливий, що виявляється у «системній кризі», яка веде до порушення соціальної інтеграції і особистої ідентичності членів суспільства. Це однаковою мірою стосується як «капіталізму», так і «соціалізму». Вихід із ситуації, на думку філософа, знаходиться в переході від «інструментальної діяльності» до «комунікативної дії» — до такої взаємодії індивідів, яка упорядковується взаємно прийнятими (узгодженими) нормами. Комунікативна взаємодія, за Хабермасом, розгортається такими основними напрямками: стратегічним, норморегулятивним, експресивним (драматургічним) і комунікативним.

Важливу роль в аналізі теорії комунікативної взаємодії Ю. Хабермас надає поняттю «життєвий світ», через який формується комунікативний контекст і який одночасно є своєрідним резервуаром («ресурс інтерпретацій»), з якого можна було б почерпнути ті чи інші норми (зразки) для досягнення консенсусу.

Провідною темою соціальної філософії Хабермаса стала проблема активної, «політично функціонуючої» громадськості. Філософ звертається до проблематики міжлюдської взаємодії — «інтерацій» (комунікацій), зосереджуючись на проблемі відмінності істинної комунікації від хибної. Протиставлення соціокультурного «життєвого світу» інституціональним структурам суспільства, а також інтерсуб'єктивного розуміння «практичних питань» інструментальній маніпуляції, «технічним питанням» створює суперечності, що породжують кризу легітимації сучасного суспільства, яке саме по собі неспроможне через інституціональні структури реалізувати творчий потенціал людини. Відповідно до двох типів інтеграції, у сучасному суспільстві

Хабермас визначає два типи поведінки стосовно вирішення життєвого питання про взаємозв'язки людей, комунікацію: комунікативну й стратегічну.

Із самого початку концепція матеріалістичного розуміння історії викликала у Хабермаса, як власне і в багатьох інших філософів, неоднозначне ставлення. Одні вчені захоплювалися її логікою і витонченою однозначністю, інші категорично не приймали як таку, що схематизує історичний процес і орієнтує пролетаріат на руйнацію викристалізованих суспільством споконвічних підвалин життя. Саме це зумовило історичну долю марксистської концепції суспільного розвитку: з моменту виникнення і до наших днів з нею пов'язували надії на побудову соціально справедливого комуністичного майбутнього; її звинувачували у збоченні від загальноцивілізаційних засад суспільного розвитку людства.

Своєрідне ставлення до матеріалістичного розуміння історії формується у наш час. Цілковите захоплення одних і заперечувальний пафос інших теоретиків поступаються місцем тверезому, науковому аналізу марксистської концепції. Це дає можливість виявити як її надбання, так і суттєві хиби, визначити її місце в системі еволюції наукових поглядів на історію, евристичні можливості щодо її пояснення.

Теорія соціальної еволюції відомого німецького філософа Ю. Хабермаса є найбільш обґрунтованою із спроб теоретичного переосмислення марксистської концепції історії. За висловом одного з представників Франкфуртської школи А. Вельмара, «теорія Хабермаса, критично сприймаючи Маркса, намагається за допомогою Маркса вийти за межі Маркса. Вона виходить з нових історичних обставин і спрямована на ревізію Маркса» (Цит.: *Гайда А.В.* «Матеріалістическое понимание истории и теория социальной эволюции» Ю.Хабермаса //Филос. науки. — 1983. — №1. — С. 85). Які ж нові заперечення проти марксизму знаходить Ю.Хабермас і що у зв'язку з цим він пропонує?

Насамперед вчений звинувачує існуючі варіанти марксизму у неспроможності розкрити специфіку сучасного капіталістичного суспільства. На його думку, марксистська теорія принципово не може пояснити ряд його соціальних явищ. До них, зокрема, Ю. Хабермас відносить: факт існування нових — некласових відносин між базисом і надбудовою; втрату відчуження товаровиробника від продукту його праці; зникнення пролетаріату як носія майбутньої соціальної революції, через що «будь-яка революційна теорія втрачає за цими обставинами свого

адресата»; своєрідність соціалістичних реалій як таких, що принципово не вкладаються в концепцію матеріалістичного розуміння історії.

Замість традиційно-марксистської інтерпретації соціальних процесів і явищ Ю. Хабермас пропонує теорію соціальної еволюції як найбільш адекватної концепції історії, що суттєво видозмінює історичний матеріалізм, долає його односторонність.

Головну ваду марксистської концепції історії вчений вбачає насамперед у розумінні К. Марксом феномена праці. До специфічно людських форм життєдіяльності еволюція прийшла не лише під впливом праці і, головним чином, не через працю, вважає Ю. Хабермас, а завдяки спілкуванню і мові. Саме мова постає тим надприродним феноменом, який забезпечує рівень соціокультурного розвитку, формування людини як носія загальних комунікативних ролей. Лінгвістичний аналіз мови стає для Ю. Хабермаса фундаментом створення загальної теорії еволюції соціального, тому що саме мовна комунікація і мовне розуміння створюють передумови для практичного здійснення передбачуваних форм життя, відповідних форм соціальної дійсності.

Лінгвістичний і соціальний процеси, за Ю. Хабермасом, ідуть паралельно один одному. Деформована комунікація породжує деформований соціум. Хибне розуміння життя негативно відбивається на суспільстві. Досконала комунікація гарантує морально-духовне вдосконалення особистості, що позначиться позитивними змінами на всіх життєвих проявах.

Марксистський аналіз історії розвитку суспільства, як історії становлення відповідних форм праці, Ю. Хабермас памагається замінити історією комунікативних процесів. Категорії «продуктивні сили» і «виробничі відносини» мають поступитися місцем більш загальним поняттям «праця» і «інтеракція». Під працею філософ розуміє інструментальну дію, або раціональний вибір, поняття ж «інтеракція» охоплює всі комунікативні дії — інституційні кордони, в межах яких здійснюється соціально-культурне життя.

Інструментальні і комунікативні дії, за Ю. Хабермасом, відбувають три основні сфери людської діяльності: працю, мову і владу, їхнім співвідношенням визначається вигляд і якість соціального. Оскільки зазначене співвідношення історично постійно змінювалось, всю соціальну еволюцію можна подати як історію суспільних принципів організації, що змінювали один одного. Цей процес відбувається на основі проникнення людини

всутність соціального, тобто розуміння, яке досягається навчанням, освітою. Таким чином, історичний процес вчений розглядає як соціокультурний процес навчання, а фундаментальну основу соціальності — у тому, що кожен повинен навчатися. Відповідно до рівня навчання формуються суспільні принципи організації, зміна їх постає соціальною еволюцією людства від елементарних до розвинутих універсальних форм соціальності.

Виходячи з цього, Ю. Хабермас дійшов висновку про існування чотирьох суспільних формацій людської історії: передвисококультурної, традиційної, капіталістичної, посткапіталістичної (державно-соціалістичної). Перехід від однієї до іншої відбувається шляхом свідомої заміни принципів суспільної організації, а не через боротьбу і революцію, як вважають марксистки. Саме політична дискусія, що приводить до встановлення оптимальних форм комунікації, і є тим «чарівним ключем», що відкриває оптимальні рішення щодо лікування безнадійно хворого суспільства.

Отже, еволюціоністська концепція Ю. Хабермаса спрямована проти основи основ марксизму — вчення про класову боротьбу як головного джерела суспільного розвитку. Вчений намагається довести, що не революція, а еволюція відбиває неухильний поступ людства сходинками прогресу. Він робить спробу переконати громадськість, особливо політичних діячів, що стабілізацію соціальної системи, розв'язання різноманітних проблем можна здійснити шляхом вільної політичної дискусії, а не класового протистояння і конфронтації.

Відомо, що коріння теорії соціальної еволюції Ю. Хабермаса містяться у вченні про мовні ігри Л. Вітгенштейна, прагматиці М. Хомського, теорії інтерсуб'єктивності Е. Гуссерля, психоаналізі З. Фрейда і особливо — в історизмі і герменевтиці В. Дільтея. Ю. Хабермас захоплювався В. Дільтеєм, цінував його історичну концепцію, хоч, звичайно, розвинув її відповідно до соціально-наукового досвіду ХХ ст.

В останнє десятиріччя Ю. Хабермас цікавиться такими проблемами, як «модерн» і «постмодерн», лібералізм і комунітаризм, проблема демократії і правової держави, адміністративної влади і конституції, теорією мови та мовних комунікацій. По кожному з цих питань Ю. Хабермас висловлює власну точку зору, виважену й обґрунтовану в контексті всієї повноти сучасної філософської культури.

«Етика благоговіння перед життям — це етика любові, розширена до всесвітніх меж. Це етика Ісуса, визнана тепер у якості закономірного підсумку розуму»

Альберт Швейцер



Альберт Швейцер
(1875–1965)

Лауреат Нобелівської премії миру, протестантський теолог, філософ, музикант і лікар Альберт Швейцер народився в Кайзерсберзі (Верхній Ельзац) у сім'ї керівника невеликої громади євангелістів. Родина мала глибоку просвітницьку традицію. З п'яти років батько розпочав давати сину уроки музики; в сім років той здивував свою шкільну вчительку блискучим виконанням досить складної мелодії, до якої додав ще й самостійно підібраний супровід; в дев'ять років Альберт вперше зайняв місце органіста під час церковної служби в Гюнсбасі.

Школа, «реальна школа» її гімназія сформували основи наукової і світоглядної картини допитливої дитини, яка понад усе цікавилась історією і природничими науками. Важче йому давались мови і математика. Однак наполегливість брала своє і вже скоро з цих предметів Альберт мав відмінні успіхи. Паралельно він займався музикою.

Філософську і теологічну освіту майбутній мислитель отримав у Страсбурзькому університеті, продовжив її в Сорбонні. Там

же він захистив докторську дисертацію за темою «Філософія релігії Канта», а через рік — захистив докторську з теології. Страсбурзький університет, згадував пізніше Швейцер, в ті часи переживав період свого розквіту. У ньому працювали молоді викладачі, які тягнулись до наук і втягували в них своїх студентів. «Скрізь відчувався свіжий подих молодості», — писав А. Швейцер, згадуючи університет і його професорсько-викладацький корпус.

Швейцер багато і наполегливо працює. Інтелекту (дисертації з філософії) і музиці (гра на органі) він віддає практично весь свій час. Здібний і наполегливий юнак міг працювати цілодобово, не звертаючи уваги на стомленість і безсонну ніч, проведену за книгами. «Дисертацію по Канту» А. Швейцер писав, не звертаючись до коментуючої літератури. Він намагався «осягнути Канта» лише «із самого Канта». Результат виявився більш ніж цікавим: молодий дослідник зумів проникнути у внутрішній зміст філософії релігії Канта й представити сюжети, які згодом лягли в основу його власного світогляду.

Поле інтересів А. Швейцера — безмежне: філософія, теологія, історія культури, теорія музики, медицина тощо. Він пише книгу про музику Баха; виступас з органними концертами при Страсбурзькому університеті; студіює медицину; викладає в університеті; пише об'ємну і цікаву книгу з історії життя Ісуса «Від Реймаруса до Вреде»; захищає докторську дисертацію з медицини «Психологічна оцінка Ісуса: характеристика і критика» і, зрештою, від'їздить до Африки для будівництва лікарні й лікування хворих африканців.

А. Швейцер залишим величезну літературну спадщину. Окрім названих творів його перу належать: «Християнство і світові релігії», «Містика апостола Павла», «Царство Боже і християнство», «Занепад і відродження культури», «Культура і етика», «Світогляд індійських мислителів. Містицизм та етика».

Предметом першочергової уваги А. Швейцера була проблема «надлому європейської культури», яка, за переконанням вченого, знаходиться в глибокій кризі, що виявляється у приматі матеріального над духовним, соціального над індивідуальним. Культура втратила свій споконвічний зв'язок з етичними ідеалами, а тому втратила здатність духовно звеличувати особистість і суспільство. Відродження культури може статись лише за принципом «благоговіння перед життям», до обґрунтування якого вчений і філософ залучив всі свої теологічні, філософські і природничонаукові пізнання, знання і здібності.

А. Швейцер вважає етичні принципи такими, що іманентно притаманні людині. В інтегрованому вигляді вони постають як «жадоба до життя». Людина, розмірковує філософ, повинна користись «вищому одкровенню жадоби до життя», стверджувати життя власним еством, духом і працею.

Головне завдання філософії, науки і релігії, вважав А. Швейцер, полягає в тому, щоб з'єднати цивілізацію з мораллю і культурою. Для цього потрібні не стільки революційні зміни, скільки «особисті зусилля» індивіду. Філософ відмовлявся брати безпосередню участь у політичних акціях свого часу, закликав до «активної духовно-моральної діяльності», миру і порозуміння між народами. Своє негативне ставлення до війни, фацизму і мілітаризму він намагався утвердити проповіддю ідеї любові до життя, а також роботою в госпіталі. Гарантом миру у Європі, за думкою А. Швейцера, є радикальне зближення мислячої і творчої інтелігенції Німеччини і Франції.



Особливим періодом в житті А. Швейцера став період життя (1913–1917 рр.) в Африці. «Прийомний син Африки» — таке ім'я заслужив А. Швейцер завдяки своїй подвижницькій праці у якості лікаря на Африканському континенті.

Паралельно з лікуванням А. Швейцер давав уроки французького, вивчав психологію африканців, розмірковував про відмінності «туземної» і «континентальної культури», вічні цінності і людське щастя. Там же було в основному завершено написання знаменитої фундаментальної праці «Філософія культури». Книга включала в себе такі сюжети, як роздуми про нинішній занепад культури і його причини; обґрунтування принципів благоговіння перед життям у зв'язку із спробами європейської філософії обґрунтувати світогляд етичного світо- і життєствердження; зиклад філософії благоговіння перед життям; роздуми про «культурну державу». Перша світова війна зробила Швейцера і його дружину військовополоненими. Філософ підхопив дизентерію і лише навички лікаря, здобуті в Африці, допомогли йому подолати цю небезпечну хворобу.

Повернувшись до Срасбурга, філософ зайнявся вивченням світових релігій, музикою, етикою, підготовкою книги спогадів про

Африку. Саме в цій книзі А. Швейцер показав, що інтереси колонізації і інтереси культури не завжди співпадають, що найкращим для африканців був би такий стан справ, при якому, знаходячись на мінімальній відстані від головних шляхів світової торгівлі, вони б поступово перетворювались із кочівників у осілих землеробів і ремісників. Однак, це неможливо. У всякому разі, довести колонізацію до такого завершення, при якому здійснюється розвиток культури, дуже важко. Зростання експорту, робить висновок А. Швейцер, не завжди засвідчує розвиток колонії; це може також означати, що колонія знаходиться на шляху руйнації й занепаду.

В Європі філософ веде поміркований спосіб життя, подорожує, дає концерти музики. Друга поїздка до Африки була здійснена в 1924–1927 рр., третя — 1929–1930 рр. Відбудова лікарні, лікувальна та місіонерська діяльність, роздуми над «вічними проблемами культури і моралі» — таким було поле діяльності А. Швейцера в останні роки. Він глибоко переживав ситуацію розладу культури, розлому світу, «переповненого неосяжним таїнством і стражданнями», а особливо те, що, за його словами, «народився в період духовного занепаду людства».

Подолати ситуацію вченому вдалось шляхом роздумів, які привели його до утвердження етичного принципу благоговіння перед життям — світогляду, що стверджує філософію примирення, світо- і життєтворення і етику як взаємообумовлені результати мислення. Останнє є не що інше, робить висновок А. Швейцер, як етика Ісуса, визнана тепер у якості закономірного підсумку мислення.

Як і раніше, філософ веде просвітницький спосіб життя, мало пов'язаний з конкретними політичними суперечностями епохи.

Щоправда, у 1954 році А. Швейцер порушив свій принцип і виступив з антивоспійною промовою «Проблеми миру у сучасному світі» на врученні йому Нобелівської премії миру, а також звернувся із закликом по радіо щодо заборони ядерних випробувань. В останні роки життя А. Швейцер поставив свій підпис під зверненням лауреатів Нобелівської премії за відновлення миру у В'єтнамі.

Додаткова література:

Альберт Швейцер — великий гуманіст ХХ століття. — М., 1979.

Грекова Т.И. Странная вера доктора Швейцера. — М., 1985.

Носик Б.М. Швейцер. — М., 1971.

Фрайер П.Г. Альберт Швейцер: картина жизни. — М., 1984.

«Людина — це лишень недавній винахід, формовитвір, якому немає й двох століть, невеликий пагорб у полі нашого знання..., який зникне, як тільки воно прийме іншу форму»

Мішель Фуко

(Слова и вещи. — М., 1994. — С. 36)



Мішель Фуко

(1926–1984)

Французький філософ, історик і теоретик культури, видатний представник сучасного французького структуралізму є інтелектуальною постаттю європейського і світового рівня. Його творчість починається із середини 50-х років ХХ ст. Спектр наукових інтересів мислителя — філософія, психіатрія, соціологія, історія культури.

Серед найвідоміших його робіт слід назвати: «Психічна хвороба та особа», «Божевілля і культура: історія божевілля в епоху класицизму», «Народження клініки. Археологія погляду медика», «Слова і речі. Археологія гуманітарних наук», «Археологія знання», «Царство мови», «Наглядати та карати», «Історія сексуальності».

У цих та інших своїх роботах М. Фуко намагався створити парадигму сучасного знання, розробити питання аналізу, узагальнення та систематизації людської культури, проаналізува-

ти сучасні погляди на місце та роль людини у світі, дати сучасну інтерпретацію низки найбільш важливих проблем філософії.

Одним із головних завдань М. Фуко був пошук єдиної концептуальної основи для історико-наукового та історико-культурного дослідження. Ця проблема розкривалася ним на різних етапах його філософської діяльності по-різному. В «Історії божевілля» це дослідження відбувається на феноменологічному рівні досвіду переживання; у «Словах і речах» його місце займають вже незалежні від свідомості стійкі структури — «епістеми»; в «Археології знання» у повній мірі викристалізовується остаточна відповідь: цариною порівняння різних культурних продуктів, вважає Фуко, є сфера «дискурсу», «мови». Саме ці специфічні закономірності дискурсивної сфери філософ ставить на місце Бога, існування якого він, проте, не заперечує, а також на місце людини.

Людина у творчості М. Фуко — це не вінець історії, не остання та незаперечна інстанція. Людина схожа більше на певну ментальну конструкцію, причому не найголовнішу. Правда, через людину розкривається діалектика взаємодії людини й суспільства, людини та природи, людини й культури.

Значне місце у творчості Фуко належить аналізу людини у сучасній пізнавальній ситуації. Філософ наголошував, що саме особливості пізнавальної ситуації, яку ми переживаємо у даний час, та, звичайно, особливості культурно-історичного процесу висувають проблематику людини на одне з чільних місць. Аналізом проблеми людини, зазначас Фуко, займалися різні філософські системи. Вони ставили й по-різному вирішували, як правило, традиційні питання: про взаємовідносини людини із оточуючим світом, із природою, із своїм духом. По-різному ставилися також і питання людського пізнання. За Фуко, ці форми мислення — класичні за своїм типом — були функціональні тільки до XVIII ст. Осягнення суті «дійсної людини» вони не досягали. Останнє можливе лише через індивідуалізацію пізнання людини, що під силу тільки «археології» знання про людину, запропоновану ним самим.

М. Фуко створює концепцію «антиантропології», яка означає, перш за все, не відмову від людини як суб'єкта культурно-історично процесу, а відмову від абсолютизації антропологізованого погляду на історію. Це спроба правдивого, неупередженого аналізу історичних подій, що виходить не із загальної характеристики даного історичного періоду, а з конкретного,

справді наукового дослідження і проблеми суб'єкта історичного процесу у всій повноті архітектоники його буття у світі.

Головне, вважає філософ, досягти «саморозкритості» людини. «Саморозкритій» не більш 200 років. Своєму світовідчутті людині, за Фуко, — моральності людини з'явилася із виникнення дисциплін, наук «вищого» рівня — політичної економії, біології, філософії у її систематичній та верифікованій формі. Людське буття стало осмислюватися через структури мови та мовних утворень. Тут людина уже знаходить світ, що усталитися, і вимушена функціонувати за його законами. Багато із структур соціального та оточуючого життя людини життя не є «прозорими» для неї. У цьому і полягає складність буття сучасної людини. Це буття, за М. Фуко, роздвоєне. З одного боку, людина накопичує величезну кількість емпіричних відчуттів та досвідів. З іншого, вона не завжди має змогу з ними справитися, вона «тоне» в них. Не все проходить через її свідомість. Це одна із форм «смерті» людини, як це характеризує М. Фуко. Сучасна людина «вмирає», робить висновки. Сучасна «смерть» історично обумовлена новок М. Фуко, маючи на увазі обмеженого типу особистості, а не у буквальному розумінні цього слова.

Цікавим є питання способу самопізнання «вмираючої» людини. Це також вписується в систему «антиантропологізму» М. Фуко. На першому плані тут проблема буття, а не істини. Головним є питання про те, як може думка існувати у тому, що саме по собі не є думкою. Далі мова йде не про природу, як це було раніше, а про людину. Найбільшу цікавість становлять не можливості пізнання, а можливості «незнання», тобто здатності людини робити помилки. Саме тут увага звертається на іманентну людині здатність накопичувати інформацію, а тим самим збагачуватися духовно. І, нарешті, останнє. Не одне століття філософія доводила свою «спроможність» перед лицем науки. У М. Фуко йдеться про проблему усвідомлення в поняттях філософії тієї частини досвіду, де людина себе ще не «рефлексує».

Оригінальними є роздуми М. Фуко щодо сутності і організації суспільства і влади. Кожне дане суспільство, що знаходиться на певному історично окресленому етапі свого розвитку, виробляє специфічні, притаманні тільки йому механізми та форми влади, вважає Фуко. Так само, як кожне суспільство має свої механізми влади та підтримання існуючого режиму, — так само воно володіє своїми власними механізмами соціально-політичної істини, або своїми способами соціального управління та контролю за допомогою

певного способу поділу існуючих цінностей на «істину» та «неправду» («Генеалогія влади»). Система вироблених в результаті цього стереотипів усередині даного суспільства називається, за М. Фуко, «політичною духовністю». «Політична духовність» даного суспільства і здійснює всі існуючі механізми влади й регулювання та соціального управління.

Так, Фуко наполягає на тому, що владу, як таку, істину, як таку, знищити не можна. Відбувається тільки трансформація однієї форми влади та знання в іншу. М. Фуко вводить таку категорію, як «влада-знання», яка поєднує у собі ці дві форми регуляторів суспільного життя. І ступінь зрілості даного суспільства надзвичайно впливає на те, щоб у періоди соціальних криз суспільство не знищувало бездумно та варварськи вже існуючі форми людської окультуреності, як це дуже часто відбувається в історії, а свідомо трансформувало їх у нові форми структури «влада-знання». Таким є, власне, «структуралістський» підхід М. Фуко до проблем соціально-політичних революцій, соціального вибуху, соціальної реформи, еволюції. Можливо, на практиці це й означало б безкровне й конструктивне вирішення багатьох проблем соціальних революцій, якими так багата сучасна історія.

Значну увагу М. Фуко приділяє проблемі моральної проблематики, техніці самовдосконалення та самовиховання особистості. У роботах «Користування задоволеннями» та «Турбота про себе» він детально аналізує теорію сексуальності, проводить думку про здатність людини до саморефлексії й узгодженості з суспільними обов'язками цієї, здавалося б, надто інтимної сфери буття.

На думку М. Фуко, нормативні практики, звернені індивідом на самого себе, є не лише чинником дисципліни, але й чинником індивідуалізації особистості, чинником формування особистого стилю життя, навіть при умові розпорошеності духовного середовища й суспільної моралі.

Додаткова література:

Делез Ж. Фуко. — М., 1998.

«Втеча від землі у Всесвіт і втеча від світу у самосвідомість; лише так, можливо, можна досягти кращого розуміння новоєвропейського суспільства»

Ханна Арендт
(*Vita aktiva*, або Про діяльне життя. — С. 116.,
2000. — С. 13)



Ханна Арендт
(1902–1975)

Німецько-американський філософ і політолог, почесний доктор багатьох університетів світу, лауреат в галузі премії соціальних наук Німеччини, США та Данії, учениця К. Ясперса, М. Хайдеггера і Е. Гуссерля народилась у містечку Лінден поблизу Ганновера. Отримавши непогану початкову освіту, вона навчалась в університетах Кенігсберга, Берліна та Марбурга. Предметом свого захоплення майбутній філософ обрала класичну філологію і теологію. Цим предметом вона оволоділа блискуче, і вже у 26 років (під керівництвом К. Ясперса) захищає докторську дисертацію про поняття любові у Августина.

З приходом до влади нацистів, Х. Арендт емігрувала до Франції, а з 1940 р. — до США, де вела співробітництво з рядом єврейських організацій, викладала в Чиказькому, Принстонському, Колумбійському університетах, була професором Нової школи соціальних досліджень, професором університету Берклі.

Філософські погляди Аренд сформувалися під впливом ідей екзистенціалізму та неомарксиму Франкфуртської школи. Ви-

знання їй як філософу-гуманісту принесли праці, присвячені засудженню теорії та практики тоталітаризму, а також проблемам соціальної революції, насильства, влади, політичних традицій, демократії.

Центральною темою соціальної концепції Арендт є людина, її життя, що складається, на думку філософа, з трьох відносно самостійних виявлень: 1) «праці» — діяльності, що забезпечує біологічні процеси людини і є умовою самого життя; 2) «виробництва» — діяльності, що відповідає всеприродності людини, завдяки якій створюється «надприродний» (культурний) світ; 3) «активності» — діяльності, що розгортається як спілкування між людьми, до якої не потрібно додатково нічого «матеріального», яка здатна створювати дещо принципово нове.

Саме в активності, на думку Арендт, криється джерело людської свободи як можливості для зародження нового, «народження того, чого ще не було».

Життєдіяльність у полі свободи розгортається лише у випадку, коли людина є індивідуальністю, що виявляє себе у тій частині соціуму, який належить людині особисто, тобто є її власністю. Відторгнення людини від власності, приватної справи створює основу для знеособлення соціуму; обмеження свободи та виникнення тоталітаризму. У тоталітарному суспільстві особистість втрачає свободу, індивідуальність, а місце витіснених індивідуальних цінностей займає ідеологія. Звільнення людини від ідеології відбувається через революцію, що несе світу «народження нового».

У наш час загроза для цивілізації обумовлена не природними катаклізмами чи вторгненням із зовні, а в ній самій — ХХ століття продемонструвало, що «варварство може народжуватись із внутрішніх обставин існування цивілізації». Новітнім варварством, на думку філософа, є тоталітаризм, розвінчуванню якого Х. Аренд присвятила книгу «Витоки тоталітаризму». Ця книга, написана на основі власного пережитого досвіду, принесла їй світову славу.

На думку Х. Арендт, витоки тоталітаризму слід шукати у двох попередніх епохах, де сформувались такі потворні явища, як «антисемітизм», «расизм» і «імперіалізм». У результаті цього, соціальні реалії набули масового характеру. Люди перетворились в «маси» — унікальне об'єднання не шляхом усвідомлення спільних інтересів, а шляхом «негативної самоідентифікації». Гігантська масовізація якраз і сформувала звичку

«мислити століттями і континентами», а разом з цим — зневагу до конкретної людини.

Тоталітаризм, міркує далі Х. Арендт, є явищем більш складним, ніж, скажімо, злиденність духу чи пряма злочинність конкретних організаторів цього політичного режиму. Тоталітаризм створюється в результаті поєднання двох типів насильства: зовнішнього (політичні репресії, які терористичними засобами підтримують і відтворюють феномен «маси») і внутрішнього (панування ідеології, «тиранією логічності», в ході якої людина довіряє власні думки державним інститутам й тим самим зраджує власній духовній свободі). У тоталітарному суспільстві людина втрачає віру в себе. Для неї не існує досвіду і думки. Її розум не розрізняє факт і функцію, істину і брехню. Вона стає покірною, керованою, невільником при зовнішніх виявах свободи. Тоталітаризм, робить висновок автор, є режимом ворожим свободі, людині і культурі. Зусилля людства мають бути обернені на викорінення тоталітаризму як «останньої чуми ХХ століття».

Єврейка за походженням, Х. Арендт гостро засуджує злодіяння нацистів, скосні впродовж Другої світової війни. Філософ вдивляється у німецьку націю й задається питанням: «скільки моїх ти знищив?». І хоча вона розуміла, що переважна більшість німців були противниками нацистського режиму й страждання від нього прийняли на себе в першу чергу, за її словами, все ж не знала, як до них ставитись і поважала в Німеччині лише філософію. Те ж саме стосується й тоталітарного режиму, що існував в СРСР.

Події 1956 р. в Угорщині — придушення радянськими військами спроби визволення від тоталітарного режиму — Х. Арендт сприйняла як «внутрішній надлом радянської системи». У листі до К. Ясперса вона прямо зазначала, що угорські події («зрушення радянських танків на кордоні з Австрією») показали просту істину: тоталітарний режим радянського типу має глибокі внутрішні суперечності, які зрештою приведуть до його остаточного падіння.

Віхою у творчій біографії Х. Арендт стала книга «*Vita aktiva*» (Про діяльне життя). Міркування про «вічне» і «нетлінне», моральне і красиве переплітається тут з аналізом історичних форм еволюції соціального і політичного, ролі праці в житті суспільства і людини, умов і способів досягнення миру на засадах духовної гармонії і духовної активності особистості. Філософа турбує, насамперед, розбалансованість сучасного буття, в якому повсяк-

денна праця, проєкційна діяльність, наука і частково художня творчість слугують засобом втечі від політичної діяльності, втечі з відкритого громадянського суспільства. Сучасний соціум, вважає Х. Арендт, став надто діловим, прагматичним. У ньому немає місця власній ініціативі, немає можливостей для вільного особистого вчинку. «Жорстокість світу» обумовлює пошуки «вічного» за межами Землі або у створеному людиною штучному середовищі, особливо після запуску першого супутника, виходом Людини в Космос. Між тим, це велика ілюзія. Людина назавжди пов'язана із Землею й, незалежно від успіхів щодо освоєння Космосу, вихід із ситуації, вважає автор, потрібно шукати на Землі — в царині духу, вічних моральних цінностях, особливо в любові до життя, людини і культури.

*«Історичний синтез існує тільки тому,
що історія від самого початку є аналі-
зом, а не емоційним сплеском подій»*

Поль Рікер

(Історія та істина. — К., 2001. — С. 31)



Поль Рікер

(Нар. 1913)

Сучасний французький філософ, автор знаменитого дослідження «Історія та істина», почесний доктор більш як тридцяти університетів світу, П. Рікер увійшов в історію філософської думки як представник релігійної феноменологічної герменевтики. Освіту майбутній філософ здобув в університеті Ренна і Сорбонні. Він працював професором ряду університетів Європи і США, зокрема, в Страсбурзі, Нантері, Парижі, Чикаго. Був головним редактором журналів «Espirit» та «Christianism social».

Завдання своєї філософської творчості П. Рікер вбачав у створенні інтегральної концепції людини ХХ століття з урахуванням того вкладу, який здійснили в ній «філософія життя», феноменологія, екзистенціалізм, персоналізм, психоаналіз і інші напрями.

Творчість П. Рікера — це спроба синтезу релігійної феноменології та екзистенціалізму. При цьому філософ звертається як до визнаних імен і їх філософських праць, так і до тих інтелек-

туалів-новаторів, які створили неповторну атмосферу новітнього філософського пошуку Франції другої половини та останньої третини ХХ століття. Серед його найближчих колег і вчителів слід назвати імена Ж. Набера, Е. Вейля, Ж. Іпполіта, Ж.-М. Доменака, Ж. Валя, М. Мерло-Понті, Р. Арона, Г. Марселя та ін. Своїми безпосередніми вчителями П. Рікер вважає Е. Гуссерля, Г. Марселя і К. Ясперса.

Перші праці філософа були присвячені аналізу філософських творів Г. Марселя та К. Ясперса. П. Рікер перекладає Гуссерля, публікує такі твори, як «Історія та істини», «Філософія волі», «Сам як Інший», «Час та Оповідання», «Конфлікт інтерпретацій», «Жива метафора» та ін.

Як філософ, П.Рікер розпочинає з позицій французького персоналізму. Виходячи з того, що найбільш фундаментальним поняттям філософії є поняття особистості, він доводить, що саме особистість є місцем народження значень, що дають початок культурним смислам, і що філософія має опрацювати метод аналізу людської суб'єктивності як творчої сили світової культури. Філософ намагається відшукати зв'язок між минулим, сучасним і майбутнім, описати цю ситуацію як цілісність. Ключ проникнення в неї він вбачає в «археології» суб'єкта, його укоріненості в бутті, «телеології» руху у майбутнє.

Філософ ґрунтовно опрацьовує вчення Гуссерля про «життєвий світ», онтологію М. Гайдеггера і особливо психоаналіз З. Фрейда, розуміє його як герменевтику, спрямовану на досягнення первісних імпульсів людського «Я» через сублимацію в культурі. Межею для регресивного руху аналізу П. Рікер встановлює «висхідну волю», пов'язану з переживанням і усвідомленням можливості не-буття, що дає йому підстави класифікувати свою феноменологію як онтологічну, спрямовану на вивчення людського існування.

П. Рікер відомий і як фундатор прогресивно-регресивного методу пізнання, що дозволяє осмислити явище у єдності трьох часових вимірів: минулого, сучасного і майбутнього.

Прогресивний аналіз має справу з «професією» людського духу, де джерело сенсу розміщується не за суб'єктом, як це має місце в «археології», а перед ним, тобто в майбутньому. Складовими прогресивного методу, за П. Рікером, є феноменологія духу, спрямована на розкриття телеології людської суб'єктивності, й феноменологія релігії, що засвідчує (характеризує) прагнення людини до святого, духовного. Таким чином, філософ

доводить, що будь-яке явище культури має своє минуле, укорінене в індивідуальному бажанні бути і способі його задоволення. Одночасно в ньому втілено і перспективний рух людської суб'єктивності до святості, існування людини в історії як такій. Вважаючи (слідом за Фрейдом), що вихідною умовою людського досвіду є мовний характер (сприйняття, бажання, уява тощо). Рікер наголошує на символічному сенсі культурної творчості, лібідна мета якої заміщується метою ідеальною. Останнє виводить людину із сфери біології в сферу культурних значень.

При цьому, під символом Рікер розуміє будь-яку структуру змінюючих одне одного значень, втілених у мову, яка є у цьому розумінні вторинним розумінням реальності. Сфера висловів (людська мова) має подвійний смисл. Саме він і є полем герменевтики. Сутність і завдання інтерпретації якраз і полягає у виявленні, дешифруванні прихованого смислу, у виявленні прихованого смислового рівня. Вторинність мови не означає її меншовартість. П.Рікер наголошує, що мова є тим єдиним засобом, за допомогою якого людина створює «другий світ», тобто культуру в істинному розумінні цього історичного явища.

Сучасний стан культури, в якому панує релігійний скептицизм, на думку Рікера, віддаляє нас від повноти символів. Але з іншого боку, цей культурний вакуум породжує прагнення відновити цілісність мови. Та ж сама доба, яка «спустошує» мову, створює і засоби відродження її повноти. Це відродження проголошується Рікером під знаком вдосконалення розмаїття символів великих культур минулого, але з наміром залишитися в межах раціоналістичних традицій філософії.

На думку Рікера, саме той спосіб, яким конкретні гуманітарні науки трактують проблему людини, і є тією реальністю, яка заслуговує на довіру. Звичайно, існуюча сама по собі будь-яка гуманітарна наука ще не є філософією, тому для вирішення специфічно філософських завдань рефлексивного аналізу придатні тільки ті гілки гуманітарного знання, для яких вдасться знайти спосіб герменевтичного тлумачення. Тільки після такого виокремлення в тій чи іншій теорії її герменевтичного підтексту відкривається можливість побудови філософської теорії.

Головна мета філософа Рікера — це створення умов примирення людини з собою, зі своїм тілом і світом. Важливе місце він надає проблемам культурно-історичного буття людини. Явища соціокультурного плану Рікер намагається пояснити як конфлікт глибинного, антропологічного порядку, які вкорінені в по-

чуття і пристрасті, котрі він трактує як «затемнені», «перевернуті почуття», що виникають у сфері відносин між людьми.

В останні роки П.Рікер займається аналізом цілісних культурних текстів (літературних творів, історичних повістей тощо). Він намагається зрозуміти витлумачення (інтерпретацію), як найбільш прогресивний метод включення індивіда у цілісний контекст культури, як один із найбільш суттєвих засобів буття і діяльності індивіда в культурі. У поняття інтерпретації філософ вводить проблему «часу» і «діяльності», завдяки яким намагається осмислити взаємозв'язок культурно-історичного процесу, зв'язок епох, історичних періодів, людських діянь. Останнє, за його думкою, базується на активній діяльності людини, яка є суб'єктом і головною дійовою особою історії.

«Для створення «розумного» суспільного устрою треба привести всі суспільні відносини у відповідність до природи людини»

Володимир Шинкарук

(Вибрані твори. У 3 томах. — К., 2003. — Т.1. — С. 67)



Володимир Шинкарук
(1928–2002)

Доктор філософських наук, професор, академік НАН України Володимир Шинкарук народився в мальовничому селі Гайворон Володарського району Київської області в сім'ї службовця. З 1935 до 1941 р. навчався в Гайворонській, а потім у Володарській середній школі. З початком війни в липні 1941 року сім'я евакуювалась до Воронежської, а потім до Челябінської області. В евакуації юнак закінчив 9-й клас загальноосвітньої середньої школи, а з поверненням до с. Гайворон — повну середню школу й поступив на філософський факультет Київського університету ім. Т.Г. Шевченка.

З 1950 до 1951 р. навчався на курсах підготовки викладачів суспільних наук при цьому ж університеті, а після їх закінчення до 1968 року працював у ньому на посадах асистента, старшого викладача, доцента, професора, декана філософського факультету (з 1965 р.), завідуючого кафедрою етики, естетики та логіки.

У 1954 році В.Шинкарук захистив кандидатську дисертацію, а в 1964 році — докторську по книзі «Діалектика, логіка та теорія пізнання Гегеля». У липні 1968 року був прийнятий на роботу в АН УРСР на посаду директора Інституту філософії, де працював до смерті. Одночасно з 1969 року В. Шинкарук був головним редактором журналу «Філософська думка». Журнал публікував актуальні в науковому плані проблемні статті українських і зарубіжних філософів, зокрема, В.Горського, М. Дученка, П. Дишлевого, В. Іванова, С. Кримського, В. Куценка, М. Тарасенка та інших з проблем історії філософії, гносеології, філософських питань природознавства, розвитку науково-технічної революції, проблематики, формування особистості, духовної культури суспільства.

У 1969 році В.Шинкарук був обраний членом-кореспондентом АН УРСР, у 1978 році — академіком АН УРСР. Його заслуги визнавалися і на «союзному рівні»: у 1981 році В. Шинкарук одноголосно обирається членом-кореспондентом АН СРСР.

З 1972 до 1978 р. В. Шинкарук був віце-президентом філософського товариства СРСР, головою правління його Українського відділення. З 1984 року — голова правління товариства «Знання» УРСР, його президент, член президії правління Всесоюзного товариства «Знання». У 1985 році В. Шинкарук був обраний депутатом Верховної Ради УРСР, у 1989 році — народним депутатом СРСР, де працював у кількох депутатських комісіях.

В.І. Шинкарук — видатний український філософ, дослідник у галузі історії філософії, теорії діалектики, проблеми світогляду, теорії гуманізму, засновник нового наукового напрямку в Україні з філософських проблем людини. Йому належить понад 350 наукових праць, у тому числі 3 фундаментальні індивідуальні монографії, він є редактором і автором понад 20 колективних монографій. Ряд його праць видано за кордоном німецькою, англійською, китайською мовами. Ним підготовлено 7 докторів і 22 кандидати наук. Як директор Інституту філософії, В. Шинкарук спрямовував колектив на розробку актуальних проблем філософської науки.

За роки незалежності України змінив характер роботи інституту у відповідності до світового рівня і сучасної структури філософського знання. В інституті розширився фронт наукових досліджень, покращена їх тематична спрямованість, впроваджено ряд нових філософських напрямків.

Під керівництвом В.І. Шинкарука в 1990–1991 рр. Товариство «Знання» УРСР було реорганізовано в Товариство «Знання» України — як незалежної держави — з новим статутом, зі зміною форм ідейного змісту діяльності. Ним розроблена масштабна програма діяльності Товариства в нових умовах — «Інтелектуальний потенціал нації як основа реального прогресу в Україні», здійснюється велика робота по підвищенню ефективності інформаційно-освітницької роботи регіональних організацій Товариства.

До фундаментальних монографічних досліджень В.І. Шинкарука належать: «Логіка, діалектика та теорія пізнання Гегеля», «Теорія пізнання, логіка і діалектика І. Канта», «Єдність діалектики, логіки та теорії пізнання».

В. Шинкарук був діалектиком і матеріалістом, розвивав діалектику як універсальний метод пізнання світу. Він був палким прибічником «реального гуманізму», парадокси втілення якого у практику «розвинутого соціалізму» гірко переживав як свою власну життєву невдачу. Понад усе філософ шанував людину, вирішення проблеми якої розглядав як основне завдання будь-якої філософської системи. Десятки, а може й сотні сторінок філософських текстів В. Шинкарука присвячені духовності людини, формуванню наукового світогляду, високої моральної позиції.

Під керівництвом В.І. Шинкарука та при його безпосередній участі вийшли у світ 2 томи «Історії філософії на Україні», де освітлено розвиток української філософської думки від найдавніших часів до сучасності, книга «Філософія Г. Сковороди», де дається нове трактування філософсько-гуманістичних поглядів Г. Сковороди. Під редакцією В.І. Шинкарука та за його участю підготовлено видання українського «Філософського словника», де вперше у вітчизняній енциклопедичній літературі здійснена розробка україномовної філософської термінології, розкрито зміст наріжних філософських понять.

В.І. Шинкарук нагороджений багатьма державними орденами і медалями. Він є лауреатом Державної премії України з науки і техніки, а також лауреатом премії НАН України ім. Мачульського.

Помер В. Шинкарук у 2002 р.

Його називають «хрещеним батьком», патріархом сучасної української філософії. Вплив В. Шинкарука на філософське, культурне, духовне життя українського суспільства загалом у другій половині століття є беззаперечним. Неординарні ґрун-

товні дослідження світоглядного змісту діалектики і категоріальної структури світогляду дали можливість В. Шинкаруку «центрувати» всю багатовимірність предмета філософії на проблемі людини, її сутнісних сил і здібностей, духовного світу особистості, поклали початок дослідженню філософії як форми духовно-практичної самореалізації людини у світі її життєдіяльності, «як живу душу культури».

Одним із перших В. Шинкарук висунув і розвинув тезу про регулятивні функції духовних почуттів, духовного взагалі в людському світовідчутті. Досліджував особливості світоглядних форм сприйняття майбутнього, таких як мрія, віра, надія. Аналізуючи специфіку світоглядного узагальнення і ідеалізації дійсності, він ґрунтовно показав глибокий діалектичний взаємозв'язок світоглядного ідеалу з таким духовним почуттям, як любов. Істотним є внесок В. І. Шинкарука в розкриття гносеологічного і соціокультурного змісту категорії віри, співвідношення віри, святості та інших духовних регулятивів людської життєдіяльності. Усе це величезною мірою актуалізує значимість теоретичної спадщини В. І. Шинкарука саме сьогодні.

Не афішуючи своє життєве кредо, В. Шинкарук жив і творив за принципом: «Працювати, працювати... помremo, тоді відпочинемо». Володіючи великими організаторськими здібностями, вмінням об'єднати колектив для досягнення суспільно значимих цілей, В. І. Шинкарук заражав своєю творчою незаспокоєністю і захопленістю своїх колег, наполегливо і цілеспрямовано переконував у необхідності стверджувати гуманістичний пафос нової філософської ідеї, яка була осмислена і прийнята далеко не всіма не тільки серед професіоналів-філософів, але й відповідних управлінських структур, можновладців.

Будучи яскравою і водночас надзвичайно простою і скромною людиною, В. І. Шинкарук своїм науковим і життєвим прикладом стверджував віру, надію і любов як сутнісні виміри людини, гуманістичний пафос філософії добра і справедливості.

Додаткова література:

Табачковський В. У пошуках невтраченого часу. Нариси про творчу спадщину українських філософів-шестидесятників. — К., 2002.

ІСТОРИЧНА ЕВОЛЮЦІЯ ІДЕЙ

800–200 до н.е. — протяжність «осьового часу історії» (К. Ясперс) — часу Конфуція та Лао-цзи, Будди та Заратустри, Гомера та Парменіда, Геракліта та Платона, часу руйнації тисячолітніх культур та зародження практично всіх майбутніх філософських напрямків.

Лао-цзи (прибл. 604 до н.е. – дата смерті невідома) розробив оригінальне вчення про «дао» як організаційний принцип усього суцього, джерело та регулятивну константу соціальності та моральних якостей людини.

Конфуцій (551–479 до н.е.) обґрунтував вчення про «жень» — джерело моральних якостей людини, організуючу та інтегруючу силу природи та людського життя, закон, принцип взаємодії людини з іншими людьми: «Чого не бажаєш собі, того не роби людям»; підпорядкував філософію досягненню соціальної злагоди, єдності індивіда та суспільства, краси та добра.

Фалес (бл. 625 – бл. 547 до н.е.) започаткував філософські роздуми про земні перші людського буття, про душу як активну силу — носія розумності та справедливості.

Піфагор (бл. 570 до н.е. – бл. 497 до н.е.) — перший в історії філософії назвав своє вчення «філософією»; звернув увагу на гармонію числа і дійсності, числа і слова; створив моральну філософію, в основі якої знаходилося свідоме ставлення особистості до суспільних моральних цінностей.

Геракліт (бл. 544–бл. 483 до н.е.) вивищив авторитет мудрості як єдиного способу осягнення світу; свавільній «владі натовпу» протипоставив ідею організованого суспільства, в якому господарюють закони («За закон народ повинен битися, як за свої стіни»).

Парменід (чи то бл. 544, чи то бл. 515 до н.е. – дата смерті невідома) наголошував, що істинне знання нам дає лише розум, на почуттях же ґрунтуються невірні і сумнівні думки.

Зенон (464–461 до н.е.) — «винахідник діалектики» (Арістотель) як методу спростування суджень шляхом раціональних (логічних) аргументів; автор знаменитих апорій — аргументів «проти руху», розуміння руху як суперечності.

Протагор (бл. 490–бл. 420 до н.е.): «Людина є мірило всіх речей».

Сократ (бл. 469–399 до н.е.) розробив комплекс моральних настанов щодо організації життя на засадах раціонального знання; взаємозв'язок моралі та розуму вивищив до рівня провідного принципу організації соціального; утвердив принцип «Пізнай самого себе».

Демокріт (бл. 460–370 до н.е.) порушив питання про матеріальні потреби людей як рушійну силу історії; обґрунтував значення демократії як устрою, який найбільш відповідає потребам людського співжиття в суспільстві.

Піррон (IV ст. – початок III ст. до н.е.) заперечував можливість пізнання світу («мудрість», згідно з Пірроном, знаходиться у відомстві богів) і обґрунтовував настанову здобуття людиною незалежності від світу, необхідності наслідування традицій та настанов, які склалися; фундатор такого напрямку, як скептицизм.

Платон (428/427–347 до н.е.) розробив концепцію «ідеальної держави», в якій справедливість розглянуто як такий стан речей, в якому кожен, займаючися своєю справою, отримує належне; описав соціальну структуру суспільства; для підтримання спокою та злагоди запропонував зрівняти власність вищих верств населення її усунівальниги її для середньої верстви — для військових; органічно не приймав демократії (у тому вигляді, в якому її впроваджували в тогочасному суспільстві); на протигагу «свавілля натовпу»

обстоював монархію та аристократію; обґрунтував потребу суворої регламентації індивідуального та соціального життя людини.

Арістотель (384–322 до н.е.) обґрунтував статус людини в суспільстві як «політичної істоти»; існування «рабства» пояснював природними причинами; найкращим політичним устроєм вважав «політію» (суміш олігархії та демократії); для збереження злагоди пропонував «усереднити громадність» між громадянами; головне завдання держави вбачав у вихованні громадян у дусі моральних чеснот; революційні зміни вважав неприйнятними.

Епікур (341–270 до н.е.) обґрунтовував життєву орієнтацію на досягнення задоволення, але не для насолоди, а для атараксії — незворушності та безтурботності, що включає в себе здоров'я тіла й водночас — спокій та велич духу.

Тім Лукрецій Кар (бл. 95–55 н.е.) обґрунтував настанову на пізнання світу та звільнення від «страху перед богами».

I сторіччя н.е. — виникнення християнства.

Філон (21 або 28–41 або 49 н.е.) розширив теоретичні засади християнства й постав як його «дійсний батько» (Ф.Енгельс); започаткував філософську інтерпретацію одного з двох головних догматів християнства — догмат про боголюдину та правила наближення до неї засобами праведного життя; обґрунтував положення про «спокоєвчність»: «Спокоєвчність було Слово».

Сенека Луцій Анній (бл. 1 р. н.е.– 65 н.е.) — останній крупний стоїк, який створив низку моральних трактатів пропедевтико-педагогічного спрямування, спрямованих на виховання «величі розуму», «багатства почуттів» і «незалежності душі від афектів»; автор знаменитого вислову: «Покірного доля веде».

Юстин Страдник (бл. 100–166) відстоював істинність християнського вчення й благаговів перед Платоном; його філософське кредо — християнство та платонізм ведуть до Бога.

Тім Флавій Климент (бл. 150 – бл. 215) намагався здійснити синтез християнства з еллінською культурою: історію філософії розглядав як передтечу християнства.

Квінт Септимій Флоренс Тертулліан (бл. 160 – після 220) обстоював ідею всесилья «віри»; для спростування критики християнства через те, що протиріччя в ньому часто призводять до «абсурду», висунув положення: «вірую, позаяк абсурдно». Істинність віри, вважав філософ, не потребує підсилення розумом, оскільки вона — всесильна.

Оріген (бл. 185–253) намагався поєднати «віру» з платонізмом: християнство лише тоді здобуде панівні висоти в духовному житті суспільства, коли вибудує свої теоретичні засади, вважав філософом.

II сторіччя н.е. — зародження «патристики» — філософського напрямку, спрямованого на обґрунтування, коментування та пропаганду християнства. Перший етап патристики (цей напрямок існував до VIII сторіччя) репрезентований діяльністю апологетів.

I–II сторіччя н.е. — виникнення «гностицизму» — філософської течії, спрямованої проти християнства.

Плотін (бл. 205–270) поглиблює вчення Платона про «ідеї», розвиває вчення про «Єдине», використовує головні положення Платона в полеміці з християнством, розвиває християнське вчення й водночас постає як його теоретичний опонент.

Порфирій (232–304) коментує й роз'яснює вчення Плотіна, використовуєючи його проти християнства; проповідує принцип помірності у стражданнях (метропатії) та очищення від афектів для уподібнення Богові.

Флавій Клавдій Юліан (331–363) розкриває протиріччя християнського вчення; заперечує головний догмат — вчення про Ісуса Христа, який поєднує в собі божественну та людську природу. (Юліан отримав ім'я «Відступник» і досі згадується церковниками як найбільший противник християнства).

Августин Блаженний (354–430) установив своєрідні теоретичні канони філософії християнства; створив оригінальне вчення про «Град Божий», до якого людина може піднятися лише через віру; олюднив християнство, ввівши в нього «людську» проблематику; в теологічному тлумаченні порушив проблему історичності людського буття; ввів у філософію ідею прогресу.

Псевдо-Діонісій Ареопагіт (друга пол. V ст.) — ймовірний філософ, здійснив суперечливий синтез платонізму та християнства; обґрунтував положення про одухотворення людських стосунків шляхом наближення до Бога, його пізнання.

Боецій (бл. 480–524) здійснив спробу втілити освіченість у повсякденну практику незалежно від «релігійної духовності» та офіційних церковних настанов; започаткував відродження аристотелізму.

Марціан Капелла звеличив філософію як науку, яка заспокоює людину, дає духовну втіху.

Іоан Скот Ерігена (бл. 810–877) обґрунтував думку про те, що «розум» не суперечить Святому Письму, а навпаки — дає зрозуміти його адекватно; авторитет народжується з розуму, вважає філософ.

Ансельм Кентерберійський (1033–1109) обґрунтував положення про «віру» як засновку «розуму»: «Вірую, щоб зрозуміти»; здійснив спробу логічного обґрунтування буття Бога, доведення необхідності його втілення в людину.

Ібн Сіна (980–1037) — арабський учений, філософ, лікар, дарує світові знаменитий «Канон врачбеной науки».

Аль Фарабі (870–950) — арабський філософ, вчений-енциклопедист здійснив спробу представити одвічну філософію і теологію не як протилежності, а як варіанти однієї істини.

Петро (П'єр) Абеляр (1079–1142) обґрунтував протилежне Ансельмовому тлумачення співвідношення «віри» та «розуму»: «Розуміти, щоб вірити»; підкреслював переваги знання перед сліпою вірою.

Роджер Бекон (бл. 1204–1292) намагався поєднати та узгодити «віру», «розум» та «досвід» як три способи пізнання; обстоював ідею подолання протиріччя у християнстві шляхом створення «єдиної релігії», що базується на дійсно науковому знанні; закликав до поєднання «духовної» та «світської» влади; перевагу щодо керівництва державою віддавав священикам-вченим — «священникам знань».

Фома Аквінський (1225–1274) обґрунтував буття Бога природним буттям речей; обстоював положення про «надрозумність» релігійних догматів; ратував за взаємодію віри та розуму; обґрунтував положення про «свободу волі», яка має розгортатися на ґрунті релігійних настанов; оптимальною формою державного життя вважав монархію.

Дунс Скот (1270–1308) всупереч «томізму» доводив, що гармонія між теологією та філософією неможлива, оскільки це різні форми опанування світу, між якими відносини більш складні, ніж прости підпорядкування одне одному; переніс увагу від «змісту» схоластичного знання до розгляду його «методу».

Оккам (бл. 1285–1349) — теолог, логік, політичний філософ-схоласт; обґрунтував ідею абсолютної всемогутності Бога, залежності характеристик речей від нічим не детермінованої (випадкової) волі абсолютного Начала; автор знаменитої тези «Не примножуй сутність», що ввійшла у філософію у значенні «Лезо Оккама».

Кузанський (1401–1464) — філософ, астроном і математик, за вченням якого «бог знаходиться у всіх речах, а вони — в ньому»; пізнання істини досягається не схоластичними роздумами, а на основі досвіду.

XII–XIII сторіччя — початок формування нових духовних пріоритетів — гуманістичної культури; піднесення мистецтвом авторитету особистості, оптимізму.

Данте Аліґ'єрі (1265–1321) всупереч релігійній традиції центральною темою поетично-філософських роздумів зробив проблему людини, яка спрможно забезпечити своє благо власними силами.

Франческо Петрарка (1304–1374) започаткував процес філософського відродження — повернення до античної філософії з одночасним поглибленим розумінням ролі розуму та людини як центральної філософської проблеми.

Джованні Боккаччо (1313–1375) у центр філософських роздумів поставив «живу», «чуттєву» людину, наділену оптимістичним світоглядом і зорієнтовану на «землі радості».

Марсіліо Фічіно (1433–1499) обстоював думку про те, що філософія є «сестрою», а не «прислужницею» релігії; філософія є своєрідною «вченою релігією», вона розвиває теологію й підносить її до рівня загальнолюдської мудрості.

Піко делла Мірандола (1463–1494) визначав центральне місце людини у Всесвіті, наголошував на її здатності до самовдосконалення.

Ґєтро Помпонатці (1462–1525) спростував віру в чудеса та обґрунтував раціоналістичну теорію пізнання.

Леонардо да Вінчі (1452–1519) — італійський філософ, художник і математик, який релігії і схоластиці протиставляв досвідний шлях пошуку істини.

Нікколо Макиавеллі (1469–1527) обґрунтував, що життєдіяльність людей ґрунтується на індивідуальному матеріальному інтересі й що приватна власність є рушійною силою суспільного життя; обґрунтував вчення про державу як механізм регуляції інтересів та майнових протиріч; описав правила управління державою.

Томас Мор (1478–1535) створив утопію про ідеальний соціальний устрій, ґрунтований на засадах суспільної власності.

Мартін Лютер (1483–1546) висловив ідею «реформації» релігії.

Жан Боден (1530–1596) у річниці ідей Реформації підніс роль держави.

Томазо Кампанелла (1568–1639) змалював утопічне суспільство, в якому немає приватної власності та індивідуальної сім'ї і яке базується на праці.

Монтень (1533–1592) — французький філософ-скептик: змінюються люди, а з ними змінюються думки та оцінки і, оскільки кожна думка плід індивідуального розвитку людини, правильно буде — не надавати їй об'єктивного значення.

Томас Мюнцер (1490–1525) суть реформації тлумачив як перетворення світу на засадах торжества спільних інтересів людей праці.

Жан Кальвін (1509–1564) реформаторство уявляв як «дешеву церкву», «спрощення культу», «мирський аскетизм».

Середина XVI сторіччя — розгорання процесу контрреформації.

Еразм Роттердамський (1469–1536) започаткував гуманістичне переосмислення релігії; узагальнив та об'єднав гуманістичну та реформаторську лінії.

Френсіс Бекон (1561–1626) обґрунтував «реалістичну утопію» ідеального суспільства, побудованого на засадах приватної власності, на досягненнях науки.

Рене Декарт (1596–1650) підніс авторитет розуму («Мислю, отже, існую») та необхідність розумного облаштування суспільства.