**МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ**
**Уманський державний педагогічний університет імені Павла Тичини**

**Кафедра соціальних і правових дисциплін**

# ФІЛОСОФІЯ:

## НАВЧАЛЬНО-МЕТОДИЧНИЙ ПОСІБНИК ДЛЯ ЗДОБУВАЧІВ ВИЩОЇ ОСВІТИ

**УМАНЬ – 2021**

**УДК 101 (075.8)**
**Ф56**

*Друкується за рішенням Вченої ради історичного факультету Уманського державного педагогічного університету імені Павла Тичини протокол № 2 від 16.09. 2021 року*

***Рецензент:***
к. філос. н., доцент І.Д. Фицик.

***Укладачі:***
к. філос. н., доцент М.О. Запорожець;
к. соц. н., доцент А.Л. Бержанір;
викл. Т.В. Кожушко.

**Ф56** **Філософія:** навчально-методичний посібник для здобувачів вищої освіти / заг. ред. канд. філос. н. доц.. М.О. Запорожець – Умань: ВПЦ «Візаві», 2021. – 222 с.

У навчально-методичному посібнику з позиції сучасного осмислення філософської світової скарбниці подане змістовне викладення матеріалу відповідно до програми з філософії затвердженої на кафедрі соціальних і правових дисциплін УДПУ. Авторами у доступній формі викладено фундаментальні філософські теорії, концепції та ідеї, які створюють потенції формування базових світоглядних орієнтирів сучасного фахівця. Акцент зроблено на значимості філософської теоретичної спадщини, відтак рекомендовано широкий обсяг першоджерел, монографій, періодичних доробок та навчально-методичної літератури. Також представлено орієнтовна тематика та проблемні питання семінарських занять. Посібник розрахований для здобувачів вищої освіти та всіх зацікавлених філософською проблематикою.

**УДК 101 (075.8)**

© Уманський державний педагогічний університет імені Павла Тичини., 2021

**ЗМІСТ**

Вступне слово ……. 4

I. Тематичний план ……. 11

II. Програма курсу «Філософія» …… 12

III. Огляд фундаментальних проблем світової філософії ……... 24

IV. Теми семінарських занять з курсу «Філософія» для здобувачів вищої освіти ……. 198

V. Рекомендовані першоджерела …….. 211

VI. Навчальна та довідкова література для поглибленого вивчення курсу «Філософія» …….. 215

# ВСТУПНЕ СЛОВО

Стрімкий розвиток науки в XXI столітті не може обійтися без філософських, соціологічних, морально-етичних детермінант, які формують відповідну часові світоглядну систему дослідника будь-якої галузі знань.

Ціль даного навчального-методичного посібника – сприяти здобувачам вищої освіти осмислити ряд ключових світоглядних філософських теорій, концепцій та ідей у плані не лише знайомства з ними, але й прагнення до порівняльного аналізу існуючих плюральних підходів до вирішення тих чи інших загальнолюдських проблем. Підкреслимо, що вище зазначені аспекти автори вважають можливими лише за умови вивчення історико-філософського процесу, а саме безпосереднього знайомства з текстами, які належать видатними мислителями світової філософської спадщини.

Отже, враховуючи, що у сучасній філософській літературі сьогодні домінує відкритий дискурс, наприклад, існують різноманітні підходи до тлумачення світогляду, слід погодитись з тим, що визначені все ж таки загальні основи, за яких дослідники звертаються до висвітлення світоглядних проблем. Справедливо зауважує з цього приводу В. Нестеренко, – «якби ми не убезпечували свою життєву «колію», рано чи пізно в житті утворюються певні «порожнини – зони відсутності смислу» нашого буденного життя. Саме тоді перед нами постають питання, на які немає готових відповідей у нашому повсякденному житті». Подібні питання змушують людей звертатись до філософської проблематики, що носить світоглядний характер, іншими словами їх функціональною особливістю є задоволення світоглядних запитів людини. Таким знанням виступає філософське знання, у розумінні особливої духовної форми знання про світ. Найбільш вживаними серед них є: Як влаштований світ? За якими законами він розвивається? Хто або що визначає ці закони? Скільки існує світ? Але з’являється ряд більш складних проблем, коли ми намагаємось визначити місце людини у реальному світі. Це питання смертності або безсмертя людини, питання можливостей людини щодо пізнання об’єктивної дійсності, проблеми добра і зла, свободи та справедливості тощо. Можна було б продовжити далі список проблем, але уже на перший погляд стає зрозумілим, що дати відповідь на такі та інші питання відразу не можливо. Складність відповіді на подібні питання полягає у масштабності і найголовніше у світоглядному змісті питань. Досить часто ці проблеми відносять лише до філософії, у чому немає категоричної помилки, але при цьому забувають підкреслити, що вирішення подібних проблем є не лише поле діяльності філософії.

Слід також звернути увагу на те, що саме явище світогляду є досить

складним інтегральним об'єднанням суспільної та індивідуальної свідомості. Істотними характеристиками, якого вочевидь постають наявність основних елементів – знань, переконань, вірувань, настроїв, прагнень, цінностей, норм, ідеалів тощо. Також у характеристиці структурних елементів світогляду слід виділити наступні складов, а саме: по-перше, пізнавальний компонент, що базується на узагальнені повсякденних, професійних та наукових знань; по-друге, ціннісно-нормативний елемент включає у себе цінності, ідеали вірування та норми діяльності людини; по-третє, морально-вольовий елемент – розкриває особливість формування (вироблення) психоемоціональної установки людини, розкриває сам процес перетворення знань, цінностей та норм діяльності в особисті переконання; по-четверте життєво-практичний елемент – розкриває характер готовності людини до певного типу діяльності (поведінки) у конкретних умовах чи обставинах, без наявності такого елементу любий тип світогляду носив би абстрактний характер. При цьому варто підкреслити, що світогляд становить духовне ядро особистості. Він є фундаментом усіх намірів і планів людини, з нього виростає наша віра й надія.

З точки зору історичної генези феномен світогляду має наступну типологію: міфологічний, релігійний, філософський. Історично-первісною формою світорозуміння й осмислення особистісно-індивідуального відношення Людини до світу була міфологія. Справедливими є зауваження ряду дослідників, що міфологія була не скільки первісною формою знання, а насамперед особливою формою масового світогляду первісного суспільства. Йому були властиві специфічно-образне й синкретизоване уявлення щодо природи та колективного життя людей. У міфології, як ранній формі світоглядної культури людства, містились елементи первісних знань, релігійних вірувань, морально-естетичних і цілісно-орієнтаційних положень. На цій основі міфу належала важлива історична роль у житті суспільства, тобто виконання функцій стабілізатора суспільних відносин. Головним же призначенням міфологічного світогляду, як підтверджують дослідження, було встановлення гармонійного відношення між Людиною і об'єктивним світом, природою та суспільством, індивідом і суспільством. На цій основі певною мірою й певному рівні забезпечувалась внутрішня смислова гармонія первісного суспільства.

Не менш древньою історичною формою світогляду являється релігія. Специфічними рисами релігії є віра у творця, подвоєння світу та наявність у релігії двох елементів – культової системи та характеру віровчення. У цілому, релігія є досить складна соціально-історична форма світогляду, а тому їй належать майже всі функції по іншим формам світогляду.

Слід звернути увагу на те, що філософія як світогляд – є система загальних теоретичних поглядів на світ у цілому, на місце людини у ньому, на осмислення

різноманітності форм відношення Людини – Світ, Людина – Суспільство. Адже філософія – це свого роду світоглядна форма людської культури, а також теоретичний рівень світорозуміння. Важливо також при цьому показати специфіку філософського знання та вияснити, чому світогляд у філософії виступає у формі знання і носить систематизований характер. Саме цим філософія та наука дуже близькі.

Отже, світогляд являє собою цілісне духовне утворення, яке здійснюється як специфічна форма самосвідомості й покликане забезпечити своїм функціонуванням відповідність думок і вчинків людини в духовному й практичному житті. Трактуючи філософію, як особливий тип світоглядного знання, наголосимо на її специфіці, перш за все слід визнати, що не зважаючи на свої відмінності філософія є суттєво споріднена і з наукою, і з релігією, і з мистецтвом. Так з наукою її споріднює постійне прагнення дійти істини й оволодіти нею, а також здатність виробляти абстракції й вибудовувати з них логічні конституції, призначені для концентрації її переосмислення певних життєвих ситуацій як суспільства, так і особистості. Разом з тим філософія на відміну від науки не прив'язана до певної аргументації, доказів, теорем. Їй притаманна риса – вільнодумство, плюралістичний пошук складного шляху до істини. З релігією філософію споріднює те, що релігія також є світоглядна форма знання про світ, що прагне дати відповідь на питання людської буттєвості. Але релігія на відміну від філософії, канонізує свої відповіді, втискує їх у певні конфесійні уявлення, дає відповіді на ці питання у формі релігійних доктрин, надає їм однозначності і цим самим обмежує світоглядний пошук Людини.

Філософія ж навпаки неухильно розширює світоглядні пошуки особистості. З мистецтвом філософію споріднює інтимно-особистісний характер філософської творчості, що завершується зверненням до внутрішнього світу людини. Таким чином, можна сказати, що філософія не просто має спільні риси з тим чи іншими сторонами культури. Скоріше всього вона ніби організовує їх в визначену смислову цілісність духовного надбання людства. Мабуть саме завдяки цьому філософія, певною мірою і певним чином на окремих відрізках історії людства, служить релігії, мистецтву, моралі та науці своєрідним дзеркалом, в якому можна виявити їх своєрідність, цілісність чи недосконалість.

Нарешті, філософію можна охарактеризувати як універсальний спосіб самоусвідомлення людини, що торкається всіх рівнів та форм її буттєвості. З рештою про філософію вірно було б сказати, що вона не перестає повторювати основну думку текстів Платона-Арістотеля. Згодом проблеми, над вирішенням яких постійно б'ється філософія, попробував об'єднати і обґрунтувати у кілька

питань І Кант – «Царину філософії, можна підвести під наступні питання: 1. Що я можу знати? 2. Що я повинен зробити? 3. На що я повинен сподіватися? 4. Що таке Людина? На перше питання відповідає метафізика ,на друге – мораль, на третє – релігія й на четверте – антропологія. А по суті, все можна було б звести до антропології, бо три перших питання належать до останнього».

Таким чином, філософія, як підтверджує тривалий історичний розвиток, звернена передусім до людини. Саме тому відношення «Людина-світ» є головним предметом філософського усвідомлення, однією з центральних проблем філософських роздумів. Найкращим мірилом істотності даного висновку є історія, оскільки лише їй належить вивірення всіх існуючих людських прагнень до осмислення та пізнання об'єктивного світу.

Історія філософії є дзеркальним відображенням світоглядних пошуків Людства, в ній знаходимо оригінальні форми як постановки, так і розв'язання світоглядних проблем, але вони ніколи не можуть бути вичерпаними і потребують все нових і нових вимірів та роздумів. Разом з тим жодне з філософських положень, ідей та напрямків не може бути відкинутим, або ж віджитим. Як підкреслює український філософ А. Горак, «…зміст філософської культури – це всі її надбання, а збагачення здійснюється не кожним новим злетом філософської думки, а їх нескінченним діалогом, і суть софіївської філософії не в тому, щоб Хайдегером подолати Гегеля чи Беконом – Сократа, а в тому, щоб у поліфонії рівних бачень почути грандіозну симфонію людського осягнення нескінченного».

Аналіз історії філософії дає підстави для висновку, що філософські знання набувають граничного змісту через те, що філософській думці притаманна здатність не зупинятися на досягнутому, у пізнанні, а навпаки викривати й долати будь-яку обмеженість людського пізнання. Саме у цьому філософія найбільшою мірою асимілює собою критичність людської думки та здатність її до самоконтролю. Критично-руйнівна функція найповніше розкривається тоді, коли у ній настають проблеми пов'язані із осмисленням людської діяльності – від пізнання матеріального світу до пізнання найбільш складного – духовного світу людини.

Завдяки такій здатності до внесення й перенесення смислу з одного культурного матеріалу до іншого (більшість авторів називають таку роль філософії, як інтегративна функція) філософія прагне відшукувати істотні й загальні особливості діяльності людини. Це дає можливість нагромаджувати й систематично вдосконалювати людський досвід, що з часом приймає форму мудрості. Саме у царині пізнання знаходять свою критичну перевірку й продовження ті знання методологічного характеру, що були вироблені в межах окремої галузі науки. У такому плані й можна погодитись з думкою, що

філософські ідеї живлять наукову думку до глибинними смислами, слугують за орієнтири у процесі наукового пошуку. Історія вікового розвитку філософії підтверджує висновок, що як переоцінка так і недооцінка теоретико-методологічної функції філософії обходилась суспільству негативними, нерідко трагічними наслідками в суспільних відносинах (приклад будівництво соціалізму в СРСР 30-ті – 90-ті роки). Яскравим прикладом може бути відношення філософії та науки у XX ст. Ті вчені, котрі долали свою фахову обмеженість, досягали вагомих успіхів в науці та поставали провідними лідерами нових галузей і напрямків. Поряд з цим такі вчені демонстрували високу здатність до філософського обґрунтування нових наукових методів. Цікавим є той факт, що це трапляється не лише з діячами науки, але й митцями літератури й усіх без виключення жанрів мистецтва. Таких прикладів можна назвати безліч – Ісак Ньютон, Альберт Енштейн, Мікеланджело, В. Вернадський, Тарас Шевченко, І. Я. Франко, М. Грушевський, Б. Патон, М. Амосов, та інші.

Не меншою мірою проявляються методологічні функції філософії у розв'язанні світоглядних проблем людини. Як раз тут вона найбільшою мірою виявляє свою здатність організовувати й спрямовувати людську діяльність. Філософські ідеї завжди виступали й виступають певною формою упорядкування світоглядних знань, позбавляючи тим самим внутрішній світ людини як від духовної порожнечі, так і від аморфності думок, вірувань тощо. Це говорить про те, філософія завжди містить у собі у теоретичній формі різні світоглядні позиції та різні способи їх послідовно-логічного обґрунтування. У цьому плані вона витупає як теоретична форма розвитку світоглядного знання, а також світоглядною методологічною основою.

Таким чином, філософія являє собою особливу форму знання Людини про об'єктивний світ та про себе, високий рівень теоретичного обґрунтування й узагальнення, універсального способу самоусвідомлення людини самої себе, свого місця в світі. На цій основі можна виділити ряд функцій, що їх виконує філософія, а саме світоглядно-пізнавальна, критично-рефлексивна, методологічна, прогностична. Зрозуміло, що не можна приписувати в абсолютні кожному історичному етапу філософії вище названі функції. Але для своєї історії філософії, всім існуючим школам, течіям, і їх представникам була і залишається функція філософського осягнення світу. Як влучно відповів на поставлене запитання Г. Гегель – «В чому полягає спільність всіх філософських напрямків?» На що Гегель відповів тим, що не дивлячись на те, що в різні історичні епохи існувала велика кількість філософій, їх об'єднує те, що всі вони були філософськими.

Також підкреслимо, що ставлення до філософії в історії науки й освіти в

різні епохи було різним: в імперські часи філософію забороняли (наприклад, у Києво-Могилянській академії), однак сама Російська імперія часто послуговувалась здобутками української філософської думки, зухвало привласнюючи їх собі. Бо філософія в Україні завжди була й залишається основою концептуального вираження смисложиттєвих проблем людини і суспільства. Вона виробляє необхідний світоглядний інструментарій та методологію пізнання й соціальної дії, тобто визначає магістральні шляхи духовного і практичного осягнення життя. Сучасний прагматизм глобального світу, що спирається виключно на матеріалізацію людських відносин, нівелює багатотисячолітні досягнення філософської думки й стає реальною загрозою людяності, екології, та й взагалі людському буттю. Чи будуть ті або інші наукові відкриття й досягнення на користь людській спільноті, чи не несуть вони загрозу самознищення земної цивілізації, наскільки гуманними виявляться результати наукової розробки нових технологій, чи не призведуть до техногенних катастроф – усі ці питання лежать у площині гуманітарних основ людських знань. Саме пошуками відповідей на ці та інші суспільні питання й прагне відповісти філософія. У цьому контексті значимість філософії залишається тим вічним мислительним і духовним джерелом, яке живить будь-який науково-технічний прогрес, спрямовуючи його лише на користь людині, суспільству, природі, в їх живій і творчій взаємодії.

Отже, зважаючи на вище зазначену сутнісну глибину та досить тривалу історичну ґенезу філософії як явища, з особливою увагою сьогодні актуалізується і місце філософії в освітньому процесі. Автори посібника наголошують саме на потенціях теоретичної спадщини філософської скарбниці, адже особливістю сьогодення, враховуючи присутність дистанційного компонента в освіті, перед здобувачами щонайперше постає вимога якісної самостійної роботи, яка, в свою чергу, потребує вміння аналізувати та робити висновки, вказаний імператив є перманентним філософії як феномену. Тому акцент даного посібника поставлений саме на розділі рекомендованої літератури та достовірних джерелах інформації. Адже тільки безпосереднє знайомство з текстами вважаємо пріоритетним чинником виховання критичного мислення. Зазначимо, що насьогодні маємо досить великий обсяг монографічної літератури вітчизняних та закордонних науковців, думки яких поліфонічно та багатогранно трактують тонкощі буття, складнощі гносеології та настанови етики. Лише знайомство віч-на-віч з філософськими творами того чи іншого автора допоможе отримати достовірне уявлення про оригінальні філософські системи та заохочуватиме до дискурсивного мислення. Автори посібника подекуди апелюють до думок, які висвітлені у вітчизняних періодичних виданнях, а саме «Філософська думка», «Філософські обрії»,

«Філософія освіти», «Софія», «Світогляд – Філософія – Релігія», «Практична філософія», «Мультиверсум», де представлені результати апробованих досліджень сучасних науковців та міркування авторитетних вчених.

Отже, глибокі філософські знання вважаємо ефективним фундаментом у формуванні світоглядних орієнтирів, а філософську грамотність здобувачів вищої освіти – важливою складовою загальноосвітньої підготовки компетентних фахівців.

Запорожець Микола Олексійович – к. філос. н., доцент
кафедри соціальних і правових дисциплін УДПУ імені Павла Тиични;
Бержанір Анатолій Леонідович – к. соц. н., доцент
кафедри соціальних і правових дисциплін УДПУ імені Павла Тиични;
Кожушко Тетяна Валеріївна – викладач
кафедри соціальних і правових дисциплін УДПУ імені Павла Тиични.

.

## І. ТЕМАТИЧНИЙ ПЛАН КУРСУ «ФІЛОСОФІЯ»

### Розділ І. ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИЙ ВСТУП

1. Філософія, її походження, основні проблеми та функції.
2. Філософія Стародавності. Зародження основних парадигм.
3. Особливості західноєвропейської філософії Середньовіччя і Відродження.
4. Філософсько-гуманістична думка в Україні XV-XVII ст.
5. Західноєвропейська філософія Нового часу.
6. Києво-Могилянська академія і філософія Просвітництва в Україні.
7. Німецька філософія Просвітництва.
8. Філософські вчення XIX – початку XX століття.
9. Українська і російська філософія XIX-XX століть у контексті світової філософської думки.
10. Сучасна філософія. Множинність філософських доктрин.

### Розділ ІІ. ОСНОВНІ ПРОБЛЕМИ СУЧАСНОЇ ФІЛОСОФІЇ

11. Проблема буття.
12. Філософське вчення про розвиток.
13. Філософська антропологія.
14. Суспільство: основи філософського аналізу.
15. Духовні основи суспільного буття.
16. Проблема спрямованості історії.
17. Філософські проблеми культури і творчості.
18. Філософія універсалізму і глобалізму. Спільне і відмінне.

### Розділ ІІІ. ФІЛОСОФІЯ І МЕТОДОЛОГІЯ НАУКИ І ОСВІТИ

19. Філософські проблеми науки.
20. Форми і методи наукового пізнання.
21. Філософські проблеми природознавства.
22. Філософські проблеми освіти.

## ІІ. ПРОГРАМА КУРСУ «ФІЛОСОФІЯ»

### Розділ І. ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИЙ ВСТУП

#### Тема 1. Філософія, її походження, основні проблеми та функції

Предмет філософії. Основні концепції походження філософії: міфогенна, гносеогенна, міфогенно-гносеогенна. Сутність філософських проблем, їх зв'язок з фундаментальними питаннями людського буття. Соціальні умови зародження та розвитку різноманітних світоглядних систем і напрямків у філософії.

Світогляд, його роль у житті особистості і суспільства. Історичні типи світогляду. Міфологічний світогляд і його особливості. Релігійний світогляд. Філософський світогляд.

Онтологія – вчення про буття. Матеріалізм, ідеалізм, дуалізм, деїзм, пантеїзм. Гносеологія – вчення про пізнання. Сенсуалізм, раціоналізм, агностицизм, скептицизм.

Філософія як форма суспільної свідомості та особливий тип знання. Філософія у сфері культури.

Історичні типи філософії. Гуманістична орієнтація філософії. Роль філософського знання у методологічній та світоглядній підготовці фахівців.

#### Тема 2. Філософія Стародавності. Зародження основних парадигм

Культурно-історичні передумови зародження філософської думки в країнах Стародавнього Сходу.

Головні філософські школи Стародавньої Індії про людину та світ її життя. Основні принципи філософії і етики чарвака-локаята.

Буддизм як релігійно-філософська школа.

Філософські школи Стародавнього Китаю. Конфуціанство, даосизм, моїзм та інші. Конфуцій про людину та її виховання. Даосизм про начала буття та ідеал мудреця. Особливості філософування моїстів: онтологія, гносеологія, діалектика.

Мілетська школа і проблеми начала у філософії Фалеса, Анаксимена, Анаксимандра. Філософська система Геракліта Ефеського: онтологія, діалектика, гносеологія. Геракліт про призначення людини. Піфагорійське вчення про душу, про число, космос і сенс людського буття.

Поняття «архе». Начала механічного пояснення світу у Емпедокла і Анаксагора. Атомізм Левкіппа-Демокрита. Атоми тілесні й атоми душі. Відмінності атомізму Епікура і його етичні погляди.

Софісти – перші вчителі мудрості. Протагор, Продік Кеоський, Горгій та інші.

Сократ і сократичні школи мегариків, кініків і киренаїків. Діоген Синопський.

Філософське вчення Платона про світ ідей і світ речей, пізнання, про суспільство і державу.

Основні поняття онтології Аристотеля: субстанція, субстрат, матерія і форма. Гносеологія, логіка і теологія Аристотеля.

Філософія Стародавнього Риму: скептицизм, стоїцизм, епікуреїзм, неоплатонізм.

## Тема 3. Особливості західноєвропейської філософії Середньовіччя і Відродження

Християнська апологетика. Християнська патристика.

Особливості західноєвропейської та східноєвропейської релігійної філософії. Мусульманська та іудейська культура і філософія.

Схоластика і філософія. Характеристика основних понять. Сім вільних мистецтв – тривіум і квадріум. Реалізм і номіналізм про універсалії. Іоанн Скот Еріугена про чотири природи буття. Номіналізм Росцеліна і П'єра Абеляра. Альберт фон Больштадт про теологію і природознавство. Хома Аквінат про сутність пізнання, про гармонію віри і розуму. Критики схоластики. Уільям Оккам про філософію і теологію. Терміни як знаки речей. «Сутностей не слід примножувати без потреби».

Середньовічна есхатологія та теодіцея.

Гуманістичні ідеї Відродження та проблема індивідуальності людини. Франческо Петрарка: полеміка зі схоластами, запрошення до вивчення мудрості древніх. Атомізм в культурі Відродження. Неоплатонізм Георгія Геміста Плетона та Марсіліо Фічіно і їх роль у відродженні філософії Платона і класиків давньогрецької філософії. Вчення Фічіно про Бога і людину, про природу і душу.

Антропоцентризм і проблема особистості. М. Кузанський про людину як центр космічної ієрархії буття.

Гуманістичні ідеї Еразма Роттердамського.

Геліоцентризм та вчення про нескінченність всесвіту (М. Коперник, Г. Галілей). Пантеїзм Дж. Бруно. Значення національних та народних традицій у процесі становлення нового бачення світу.

## Тема 4. Філософсько-гуманістична думка в Україні XV-XVII ст.

Специфіка формування ідеї ренесансного гуманізму та ідеології реформації в Україні другої половини XV — початку XVII ст. Творчість Франциска Скорини. Ідея двоїстої істини. Скорина про значення просвіти та вченості.

Ранній гуманізм Юрія Котермака (Дрогобича), П. Русина із Кросна, С. Оріховського-Роксолана, М.Шимоновича та ін. Творчість І.Вишенського.

Розвиток ідеології реформації діячами Острозького культурно-освітнього центру та

братських шкіл Г. Смотрицького, К. Острозького, К. Саковича, І. Борецького, І. Плетенецького, К. Транквіліона-Ставровецького та ін.

### Тема 5. Західноєвропейська філософія Нового часу

Особливості епохи. Формування нової парадигми філософствування. Наукова революція XVI-XVII ст. та проблема методу пізнання. Емпіризм і раціоналізм. «Новий Органон» Фр. Бекона, розробка нової моделі науки. Механістичний матеріалізм Т. Гоббса, його вчения про державу. «Нові принципи філософії» Р. Декарта. Б.Паскаль про можливості та межі розуму. Поняття субстанції в філософії Б. Спінози. Структура світу і структура розуму. Розум і пристрасті. Необхідність, творчість, свобода.

Сенсуалістична і соціально-політична філософія Дж. Локка. Монадологія В. Лейбніца. Проблема несвідомого. Особистісний вимір буття. Свобода. Вибір. Теодіцея. Суб'єктивно-ідеалістична філософія Дж Берклі, Д. Юма та інших. Проблема людини в філософії Просвітництва (Монтеск'є, Вольтер, Руссо та ін.). „Система природи" П.-А. Гольбаха. Особливості механістичної ідеології в гуманітарних та природничих науках.

### Тема 6. Києво-Могилянська академія і філософія Просвітництва в Україні

Петро Могила – філософ, теолог, просвітитель. Роль П. Могили у заснуванні Києво-Могилянської академії. Філософія Києво-Могилянської академії як синтез духовної спадщини київського «візантизму» з філософськими надбаннями Заходу в межах культури українського барокко. Проблеми онтології, натурфілософії та ідеї гуманізму у творах вчених КМА. Поширення філософських здобутків Академії за межами України.

Феофан Прокопович: онтологія; гносеологія; теорія просвітницького абсолютизму. Г.С.Сковорода. Його вчення «про дві натури», Бога і природу. Вчення Г. Сковороди «про три світи». Концепція людини як мікрокосму ("внутрішня людина"). "Філософія серця" Сковороди та її вплив на вітчизняну філософську думку. Вчення філософа «про сродну працю» і щастя людини. Есхатологія Г.С.Сковороди.

Характер національної свідомості. Становлення просвітництва в Україні.

Пантеїзм. Релігійно-ідеалістичний ухил філософської тематики в Україні у XVIII ст.

### Тема 7. Класична німецька філософія

Місце німецької класичної філософії в історії філософської думки. "Коперніканський переворот" І.Канта. Обгрунтування Кантом всезагальної необхідності наукового знання. Людина як "громадянин двох світів". Природа і свобода. Теоретичний та практичний розум.

Суб'єктивний ідеалізм та діалектика Й.-Г. Фіхте. Філософія тотожності Ф.В.Й. Шеллінга.

Філософська система та діалектичний метод Г.В.Ф. Гегеля. Гегель про закономірності становлення, історії, культури, людини. Тотожність буття і мислення.

Антропологічний матеріалізм та гуманістична спрямованість філософії Л. Фейєрбаха. Діалектика чуттєвого і раціонального. Критика релігії християнства.

Проникнення ідей німецької класичної філософії в Україну (П.Лодій, Й.Шад, Д.Велланський /Кавунник/ та ін.).

## Тема 8. Філософські вчення XIX – початку XX століття.

Критичний перегляд принципів та традицій класичної філософії у другій половині XIX – на початку XX століття. Ірраціоналізм.

Передумови становлення марксизму та його філософії. Проблема відчуження людини, її пригнобления і свободи, ідея самозвільнення індивідів. Діалектичний та історичний матеріалізм як філософія марксизму. Поняття суспільно-економічної формації та економічний матеріалізм К. Маркса.

Натурфілософія, антропологія і антропосоціологія у працях Ф. Енгельса. Політична філософія марксизму. Вчення К.Маркса про комунізм.

Неокантіанство. Неогегельянство.

«Філософія життя». Проблема ірраціонального (воля, почуття, інтуїція, несвідоме). А. Шопенгауер: людина як суб'єкт воління, світ як воля і уява. Концепція "переоцінки цінностей" Ф.Ніцше. Зародження «філософії наук». Перший і другий позитивізм. Герменевтична філософія науки. В. Дільтей про людське життя як культурно-історичний процес.

Зародження екзистенціалізму. Екзистенціалізм С.К'єркегора, його антикласична спрямованість. Людина як духовна істота, здатна до вибору і самовизначення. Проблеми екзистенціальної істини.

Американський прагматизм. «Принцип Пірса». «Прагматизм» У.Джемса.

Ідея несвідомого і психоаналіз З. Фрейда. Структура психіки за Фрейдом. Психоаналітична онтологія людського буття. Феноменологія несвідомого. Психоаналіз і проблема антропосоціогенезу.

## Тема 9. Українська і російська філософія XIX - XX ст. у контексті світової філософської думки

Українська академічна філософія XIX ст. О.Новицький про предмет, завдання й поступальність розвитку філософії. Філософія П. Юркевича, його вчення про ідею. Критика антропологічного матеріалізму Л.Фейєрбаха та М.Чернишевського. Екзистенційні мотиви в творчості П.Юркевича.

Проблема людини та нації у творчості членів Кирило-Мефодіївського братства.

М. Костомаров про місце України у світі, про український народний характер. Тарас Шевченко як філософ.

Філософія мови і семасіологія у творчості М.О. Максимовича і О.О. Потебні.

Особливості української духовності на межі XIX-XX ст. В.І. Вернадський про феномен життя, всесвіт, людство, ноосферу. Вплив ідей В.Вернадського на світову філософську думку.

«Філософія серця» і російськомовна школа «київського гуманізму». Л.Шестов як один з фундаторів сучасного екзистенціалізму. Проблема людини, сенсу історії та творчості в філософії М.Бердяєва, С.Франка, М.Лоського, П.Флоренського, С.Булгакова, Л.Карсавіна, В.Розанова.

Філософія І. Франка, вплив марксизму та позитивізму на її формування. Проблема поступу, людини та свободи. Філософські погляди Л. Українки, П. Грабовського, М. Коцюбинського. Соціально-філософські ідеї М. Драгоманова, їх вплив на розвиток слов'янського менталітету. Концепція національної еліти в історіософії В. Липинського та в політології Д. Донцова. Д. Чижевський про чинники формування української духовності. Вплив Д. Чижевського на європейську духовну культуру. Історіософія М. Грушевського. Філософські погляди українців діаспори та особливості української ментальності.

## Тема 10. Сучасна філософія. Множинність філософських доктрин

Характерні риси духовної культури XX століття. Плюралізм сучасної філософії. Феноменологічна філософія про світ людського життя. Основи феноменології Е.Гуссерля. Вплив феноменології на сучасну філософію. Особливості феноменологічної методології.

Прагматичний інструменталізм Д.Дьюї. Прагматиська герменевтика Р.Рорті.

Філософська антропологія в Німеччині. М.Шелер. Г.Плеснер. А.Гелен. "Культурна антропологія".

Герменевтика як методологія "наук про дух". В.Дільтей. М.Гайдеггер. Е.Бетті. Х.-Г.Гадамер.

Філософія історії та культури. О.Шпенглер. А.Тойнбі. К.Ясперс.

Філософія тоталітаризму в Італії, Німеччині, СРСР.

Філософський постмодернізм як концепція радикального плюралізму. Ж.-Ф.Ліотар. Ж.Дерріда.

Соціальна філософія Франкфуртської школи. К.Хоркхаймер. Т.Адорно. Г.Маркузе.

Екзистенціалізм М.Гайдегера, Ж.П.Сартра, А.Камю, К.Ясперса. Головна онтологічна проблема екзистенціалізму. Людина в загальній структур буття. Сенс існування. Трансценденція. Проблема свободи. Екзистенція і комунікація.

Проблеми душі сучасної людини. Філософія К. Юнга. Поняття «соціального характеру» у філософії Е. Фромма. Любов як найвища цінність.

Сучасна релігійна філософія. Неотомізм як панівний напрям у філософії католицької церкви. Теярдизм: учення П.Теярда де Шардена про людину як центр світової еволюції. Персоналізм. "Діалектична теологія".

Логіко-методологічні школи у Львові та Києві.

## Розділ ІІ. ОСНОВНІ ПРОБЛЕМИ СУЧАСНОЇ ФІЛОСОФІЇ

### Тема 11. Проблема буття.

Буття і небуття (ніщо) як філософські категорії. Хаос. Філософське визначення матерії. Матерія і речовина.

Матеріальна єдність світу. Наука про невичерпність і незнищуваність матерії. Космогонічна гіпотеза Канта-Лапласа про походження Всесвіту. сучасна теорія «Великого вибуху». Філософські уявлення про макрокосм і мікрокосм.

Матерія і рух. Основні форми руху. Принципи класифікації наук. Поняття про методологію редукціонізму.

Континуальність буття як відображення просторово-часової структури процесів суб'єктивної та об'єктивної реальності. Особливості фізичного і соціального просторово-часового континууму. І.Кант про апріорність простору і часу.

### Тема 12. Філософське вчення про розвиток

Загальні ознаки та критерії розвитку. Прогрес і регрес. Діалектика як вчення про універсальні зв'язки, зміни та розвиток. Історичні форми діалектики та її філософські антиподи (софістика, еклектика, метафізика, догматизм).

Принципи діалектики: загального зв'язку, розвитку, детермінізму, історизму, системності, цілісності.

Проблема законів діалектики. Закон взаємного переходу кількості та якості. Закон єдності та боротьби протилежностей. Закон заперечення заперечення.

Категорії діалектики: одиничне і загальне; причини і наслідок; необхідність і випадковість; сутність і явище; форма і зміст та ін. Роль системи принципів, законів і категорій діалектики у пізнавальній та практичній діяльності фахівців.

Філософські суперечки навколо законів діалектики та її принципів. Модифікації діалектики у сучасних філософських доктринах. Функції метафізичної та діалектичної філософії щодо наукового пізнання.

## Тема 13. Філософська антропологія

Філософська концепція людини – основа наук про людину. Матеріалізм, ідеалізм і релігія про сутність та призначення людини.

Натуралістична антропософія. Діалектика природи і проблема походження людини. Світоглядно-методологічний зміст концепції антропогенезу. Антропосоціогенез та його комплексний характер у сучасній науці.

Праця – головний фактор антропосоціогенезу. Діалектика соціального розвитку та еволюція людини. Трудова концепція антропосоціогенезу. Роль мови в процесі антропосоціогенезу.

Моральна гіпотеза виникнення людини З.Фрейда. Виникнення людини і становлення символічної діяльності (Е.Кассірер). Релігійна антропософія. Ортодоксальна доктрина походження людини та її сучасні модифікації. Християнський еволюціонізм П.Тейяра де Шардена.

Антидарвінізм і критика концепції антропосоціогенезу: ідеологія й емпірія.

Проблема взаємозв'язку душі і тіла. Особливості складності (складеності) тіла людини. Езотеричні й окультні уявлення і практики розвитку нефізичних тіл людини. Тілесне і чуттєво-емоційне в людині. Страсті душі й афекти.

Складна природа людини. Людина: особистість, сутність, індивідуальність. Гедонізм і сенс життя. Людина-споживач: бути чи мати. Екзистенція і самітність.

Вибір, свобода та відповідальність як критерії відношення людини до навколишнього світу. Тягар свободи і феномен конформізму. Проблема абсолютів – орієнтирів вибору. Вибір з огляду на оцінку та цінність. Природа цінностей та їх класифікація. Проблема ціннісних орієнтацій. Проблема формування ціннісних орієнтацій в процесі навчання та виховання.

## Тема 14. Суспільство: основи філософського аналізу

Специфіка соціального пізнання. Головні методологічні принципи соціальної філософії. Категорії соціальної філософії.

Поняття суспільства в соціально-філософських поглядах мислителів Стародавнього Світу (Платон, Арістотель), Середньовіччя, епохи Відродження та Просвітництва (Н.Макіавеллі, І.Кант, Г.Гегель, К.Сен-Симон та ін.).

Становлення соціальної доктрини марксизму. Сутність діалектико-матеріалістичного розуміння суспільства як системи, що сама розвивається. Суспільне виробництво як соціально-філософська категорія. Технологічні, суспільні, людські "виміри" виробництва, його структура, тенденції розвитку. Людина як основа, мета і засіб виробництва. Духовне виробництво, його специфіка.

Співвідношення технологічного і суспільно-економічного способів виробництва, їх історичні типи. Сутність і структура продуктивних сил. Діалектика продуктивних сил і

суспільних їх форм розвитку. Технологічні і соціальні революції, проблема їх співвідношення.

Проблема побудови теоретичних моделей соціуму в соціально-філософській думці XX століття. Концепція "ідеальних типів" М.Вебера. Раціональність як засіб організації соціальної взаємодії людей (Г.Зіммель, Г.Гадамер). Суспільство як соціальна система (Т.Парсонс та ін.).

Релігійні концепції суспільства (В.Соловйов, П.Шестов, М.Бердяєв, П. Тейлор, Х.Ортега-і-Гассет та ін.).

Сучасний стан та перспективи розвитку українського суспільства.

## Тема 15. Духовні основи суспільного буття

Духовна діяльність, її особливості. Категорії «дух», "духовність" та їх роль в осмисленні людини і суспільства. Ідеальне, його природа. Дух і душа. Феноменологія духу. Духовно-практичне перетворення світу. Походження та сутність духовного.

Дух і свідомість. Головні концепції походження свідомості. Свідомість як субстанція. Свідомість як функція мозку і відображення дійсності. Марксистська концепція свідомості. Феноменологічна концепція свідомості. Самосвідомість, її форми та структура.

Феномен несвідомого, його природа та функції. Місце несвідомого в духовному світі людини. Роль несвідомого в людському бутті. Деякі шляхи впливу на несвідоме (аутотренінг, медитація, молитва).

Суспільна та індивідуальна свідомість і несвідоме. Архетипи колективного несвідомого. Поняття суспільної свідомості. Структура суспільної свідомості: рівні і форми. Масова психологія та ідеологія. Духовність суспільства. Історичний характер співвідношення офіційної ідеології й масової свідомості. Умови і засоби творчого розвитку суспільної свідомості.

Політична свідомість. Економічна свідомість. Правосвідомість. Мораль як регулятор життєдіяльності. Естетична свідомість і освоєння світу. Специфіка релігійної свідомості.

## Тема 16. Проблема спрямованості історії

Становлення історичної свідомості. Соціальна філософія про джерела розвитку суспільства. Основні чинники суспільного розвитку. Розвиток суспільства як історія змін в економічній, соціальній, політичній та духовній сферах життя суспільства.

Проблема побудови теоретичної моделі історичного процесу.

Становлення ідеї суспільного прогресу. Антична філософія: ідеї регресу і циклічності поступу (Гесіод, Платон, Арістотель та ін.). Ідея прогресу у філософії Просвітництва,

німецькій класичній філософії, марксизмі. Еволюційне і революційне в розвитку суспільства і людини.

Проблема насильства в історії. Філософські засади аналізу війни як соціального явища. Проблеми війни та миру в сучасних умовах.

Індустріальне суспільство і концепції технократичного романтизму. Традиційне й індустріальне суспільство. Теорії конвергенції: плюралізм, деідеологізація і космополітизм. «Масове суспільство». Соціально-футурологічні ідеї теоретиків постіндустріалізму: інформатизація й реідеологізація. Френсіс Фукуяма: Ідея кінця історії і лібералізм.

Зміст, критерії та історичні типи суспільного прогресу. Проблема «ціни» прогресу. Історія як прогрес свободи і необхідності. Суспільні ідеали і прогрес. Майбутнє людства як предмет дослідження та прогнозування.

### Тема 17. Філософські аспекти культури і творчості

Культура як об'єкт філософського осмислення. Культура та суспільна практика. Культура як рівень розвитку людини й людства. Соціальні функції культури: науково-пізнавальна,ідеологічна, практична, регулятивна,комунікативна, компенсаторна.

Співвідношення понять "культура" і "цивілізація". Сучасні культурологічні концепції.

Феномен творчості. Творчість як найбільш адекватна форма людського існування. Головні концепції творчості в історії філософії. Сутність сучасної концепції творчості. Передумови та онтологічний сенс творчості.

Етапи і структура творчого процесу. Особливості творчої думки. Мислення і матеріально-предметна діяльність. Мислення, свідомість та несвідоме у творчості. Творчий ерос і архітектонічний інстинкт. Творча воля. Талант і хист як соціокультурний елемент. Уявлення. Творча інтуїція. Фантазія. Натхнення. Інсайт.

Форми та різновиди творчості. Віртуальна і дійсна творчість. Науково-технічна творчість. Художня творчість. Соціальна творчість. Праця – творчість. Педагогічна творчість. Творчість у навчанні.

Еволюція і творчість, детермінізм і свобода. Проблема детермінантів творчості. Творчий задум та його здійснення. Евристика. Розвиток творчих здібностей людини. Спеціальні методики творчої діяльності. Творчість – найвища форма активності людини.

### Тема 18. Філософія універсалізму і глобалізму. Спільне і відмінне

Глобалізація як хвилеподібний процес. Історична динаміка саморозвитку світової спільноти. Сучасне розуміння сутності глобалізму як головного процесу епохи. Усвідомлення і осягнення значення і призначення історії. Світовий порядок на рубежі XX-XXI ст. Техногенні й інформаційні фактори радикального перетворення відносин у

сучасному світі. Комп'ютеризація й інформатизація. Глобалізм-стабільність-синергетика. Глобалізація і відчуження. Глобалізація і „вторинна" міфотворчість. Глобалізація і криза моральних традицій. Фундаментальні протиріччя глобалізації. Зміст антиутопій у новому світлі глобалізації. Постмодерн та глобальна інформаційна цивілізація.

Соціально-економічні фактори глобалізації. Світові центри глобалізації. Транснтинентальні компанії і банки. Трансконтинентальна інфраструктура світової економіки. Нова економіка: американський виклик. Концепція пост економічного суспільства. Бізнес зі швидкістю світла. Роль релігійного фактору в процесах глобалізації.

Демографічні особливості розвитку глобального суспільства. Глобалізація і населення. Людські якості і глобалізація. Глобалізація і міграція. Процеси глобалізації і проблема збереження національно-релігійної ідентичності. Етноси в умовах глобалізації. Глобалізація і національні культури: уніфікація чи взаємопроникнення.

Глобальна екологічна ситуація. Новий діалог людини з природою. Глобалізація і основні напрямки збереження екосистем. Екологізація природничих і гуманітарних дисциплін.

Глобалізація та нові виміри демократії. Політична глобалізація. Глобалізація й аксіологія. Вплив глобалізації на реформування освітніх програм. Вплив глобалізації на реформування національної системи освіти в Україні.

## Розділ ІІІ. ФІЛОСОФІЯ І МЕТОДОЛОГІЯ НАУКИ І ОСВІТИ

### Тема 19. Філософські проблеми науки

Наука як об'єкт філософського дослідження. Типологія філософських та методологічних проблем науки. Філософські засади науки. Філософія як рефлексія над наукою. Прогностична місія філософської рефлексії. Філософія і наукова творчість, риси творчої особистості «ідеального» вченого. Філософія як засіб включення наукового пошуку у широкий соціокультурний контекст. Евристика наукового пошуку.

Наука як аспект освоєння світу людиною. Наука як система достовірного знання, як високоспеціалізована діяльність і як соціальний інститут. Критерії науковості знання.

Основні історичні етапи розвитку науки. Передісторія науки. Антична наука і її внесок у всесвітню культуру. Раціональність науки Середньовіччя. Гуманізм і емпіризм науки Відродження і Нового часу. Вплив соціально-економічних і культурних чинників на розвиток науки.

Наука у XX ст. Філософія науки і неопозитивізм. Логічне вчення Б.Рассела і Л.Вітгенштейна. Постпозитивізм і його місце у „філософії науки". Концепції розвитку науки К.Поппера, Т.Куна, І.Лакатоса, П.Фейєрабенда. Структуралістичний напрямок у філософії науки (К.Леві-Стросс, М.Фуко). Герменевтична філософія науки.

Особливості сучасної науки. Динамізм сучасного наукового знання. Традиції й новації в науці. Інтерналістські та екстерналістські чинники зростання наукового знання. Новітні плюралістичні концепції наукового знання.

Сутність науково-технічної революції, етапи розвитку. Інформаційно-технологічна революція і співвідношення суспільства і природи. Роль інформаційно-комунікативних підсистем в інтелектуальному процесі.

Форми організації науки. Поняття наукового співтовариства. Наукові колективи та інші інституйовані форми організації науки. Наукові школи. Життя науки: конференції, симпозіуми, семінари. Керівництво і передача інформації в науці. Етика науки.

Етика та праксеологія науки. Проблема гармонії істини, добра та краси в творчості вченого. Свобода наукового пошуку та соціальна відповідальність науковця.

## Тема 20. Форми і методи наукового пізнання

Сутність та специфічні особливості пізнавальної діяльності. Метод як усвідомлений спосіб пізнавальної діяльності. Співвідно-шенняспеціальних і загальних методів.

Емпіричне, теоретичне, експериментальне дослідження і відповіднііім методи.

Особливості наукового пізнання, його види. Система методів наукового пізнання. Взаємозв'язок загальнонаукових та специфічних методів дослідження.

Соціальне пізнання та його специфіка. Системний підхід у суспільствознавстві. Соціальне прогнозування і футурологія. Особливості прогнозування соціально-політичних явищ. Проблема об'єктивності істини та її критеріїв у соціальному пізнанні.

Анатомія науки. Класифікація наук. Наукове знання і науковий метод. Наукові абстракції. Науковий текст. Інфраструктура науки. Основні форми наукового пізнання: факт, гіпотеза, закон, теорія, концепція.

Основні процедури наукової діяльності (спостереження, вимірювання, збір даних, опис, експеримент, пояснення тощо). Наукові методи як засіб пізнання. Зв'язок гносеологічного, соціологічного, онтологічного, антропологічного, аксеологічного, методологічного і психологічного аспектів наукового пошуку.

Філософські дискусії про засади і структуру наукового дослідження. Системний характер дослідницької діяльності. Виклад та обгрунтування наукових результатів.

## Тема 21. Філософські проблеми природознавства

Філософські питання сучасної фізики. Проблема реальності у фізиці. Види теоретичних об'єктів. Рівні організації матеріального субстрату з позицій сучасної фізики. Частка і ціле. Континуальність і корпускулярність. Особливості формування сучасних фізичних теорій. Методологічні принципи фізики. Диференціація й інтеграція у фізиці. Фізика і синергетика.

Філософські питання сучасної біології і медицини. Проблема виникнення живого. Проблема спрямованості розвитку живої природи. Специфіка тлумачення еволюції в біологічній науці. Концепції антропогенезу і антропосоціогенезу: сучасне бачення. Генетика і клонування. Екологізація сучасної біології і медицини. Науково-технічний прогрес і біологія. Біологія і редукціонізм.

Філософські питання сучасної математики. Специфіка математики як науки і її місце у системі наук. Математизація як ідеал науковості. Математика і теорія моделювання. Математика і комп'ютерізація науки. Проблема єдності математичного знання. Диференціація й інтеграція у математиці.

## Тема 22. Філософські проблеми освіти

Освіта як предмет філософського аналізу. Сутність освіти, її місце в системі культури. Методологічні основи філософії освіти. Генезис і розвиток освіти. Освіта як соціальне явище. Універсальність системи освіти. Духовність освіти. Основні пізнавальні функції освіти. Загальна модель освіти. Типологія освіти. Зміст освіти: єдність навчання і виховання.Форми і мови освіти. Освітні технології. Освіта і особистість. Гуманізація освіти. Тенденції в освітній системі.

Педагогічна освіта як підсистема освітньої сфери.

Освіта і наука. Мета, пріоритети, принципи розвитку освіти. Національний характер освіти. Неперервність освіти. Творчий потенціал освіти. "Фундаменталізація" системи освіти як чинник інтелектуалізації суспільства. Інноваційні технології в освіті. Здоров'я нації через освіту. Мовна стратегія в освіті. Інформаційні технології в освіті. Зв'язок освіти з розвитком громадянського суспільства. Міжнародна співпраця та інтеграція у сфері освіти.

Дегуманітаризація соціуму і людської життєдіяльності в умовах розвитку інформаційно-технологічної революції і проблеми освіти. Завдання гуманітаризації освіти.

Зміст і структура інтегрального інтелекту нації. Інтелектуальний капітал як продуктивна сила суспільства. Наукове забезпечення інтелектуалізації та інформатизації.

Академічна наука України: стан, проблеми, перспективи. Інтелект нації та соціально-економічний вибір України. Інтелект нації та виклики глобалізму. Сучасна концепція прогресу української модернової нації. Сучасні тенденції світового розвитку як інтелектуальний імператив. Національна доктрина розвитку освіти України у XXI столітті.

# ІІІ. ОГЛЯД ФУНДАМЕНТАЛЬНИХ ПРОБЛЕМ СВІТОВОЇ ФІЛОСОФІЇ

## *І. Історичний розвиток світової філософії*

З'ясовуючи сутність культурно-історичних передумов виникнення філософії слід звернути увагу на достатню проблемність цього питання. Варто підкреслити той факт, що серед дослідників і сьогодні точаться дискусії щодо виявлення причин зародження філософії й підходів до періодизації етапів історико-філософського процесу. Зупинимось коротко на загальних особливостях історичних передумов зародження філософського світорозуміння.

Історико-філософськими дослідженнями встановлено, що філософія зароджується одночасно в трьох центрах цивілізації в період між ІХ – ІІ ст. до н. е. Такими центрами називають Середземномор'я, стародавні Індія та Китай. Чому це відбулось, істориками до кінця ще не встановлено, але виявлено ряд спільних закономірностей та специфічних рис. Зрозумілим є той факт, що поява філософії була закономірним явищем, необхідним процесом культурного розвитку людства. Він являє собою глибинні зміни в духовному житті різних народів, причому, як зазначають історики подібні процеси відбувалися одночасно як на Сході так і на Заході. Характерним явищем таких процесів було руйнування міфологічного способу світорозуміння, внаслідок чого розвивається усвідомлення нетривкості людського буття. Поряд з цим виникають і розвиваються ниві форми знань про світ, як складові духовної культури людства, цим самим утверджуючи можливість буття конкретної людини в реальному світі. Поряд із зародженням теоретичних знань виникають й ранні релігії спасіння.. як підкреслює німецький дослідник К. Ясперс, виникнення філософії було головною подією «стрижневої доби». Як вище було названо – це був період між ІХ і ІІ ст. до н. е.

Як вище зазначалось, серед дослідників на сьогодні ще не досягнуто згоди відносно конкретних причин та механізмів виникнення філософського світогляду. Проте серед численних поглядів та теорій виділяють дві найбільш аргументовані й послідовні – міфогенна та гносеогенна теорії. Міфогенна теорія дотримується того, що філософія сягає своїм корінням найдавніших шарів людської свідомості, успадковуючи при цьому від міфології головні світоглядні проблеми. У філософії, вважають прихильники міфогенної теорії, має місце піднесення вічних світоглядних проблем до вищого рівня узагальнення, теоретичного обґрунтування, способу їх раціонального трактування. Гносеогенна теорія в особі своїх представників схиляється до визнання якісної відмінності філософії від міфології. В даному випадку мається

на увазі наявність смислового розриву між міфологічним світорозумінням та філософським знаннями. Виходячи з цієї теорії, фундаментом філософії оголошується раціональне знання, що може бути сумісним з міфологічним світорозумінням.

Зрозуміло, що кожна з теорій має право на існування та претендувати на істину. Разом з тим з метою подолання розбіжностей існуючих поглядів, можна виявити певну закономірність, як спільна основа різних теорій про походження та розвиток філософського знання. Такими спільними факторами можуть, очевидно, бути суспільні процеси, як то – поділ праці, зародження ранньої держави, виникнення писемності тощо, лише сприяли розвиткові перехідних форм світоглядності. Очевидно це був перехід від міфології до так званої перехідної форми світорозуміння – протофілософії. Під нею розуміють систему духовного комплексу, в якому мають місце елементи міфу й релігійних вірувань і догматів, так звані втаємничені знання (езотеричні) про природу, вияви народної мудрості. Заперечуючи міфологію в процесі свого становлення, філософія все ж таки переймає від неї досвід щодо узагальненого осмислення світу, з іншого боку – формуються поступово елементи ціннісного становлення до людського буття. Як зазначає український філософ ХХ ст. Д. Чижевський, «хід розвитку філософської думки є ніби перехід від однієї часткової правди до другої, від однієї «однобічності до другої: І може бути – безплідним хитанням між цими однобічностями, а іноді підняттям над тими однобічностями, що в даний історичний момент репрезентовані у даного народу, в даній культурі, злиттям цих однобічностей» у єдність, до синтезу їх». Можна вважати, що філософське світорозуміння не виникало миттєво, а викристалізовувалося на основі вже існуючих уявлень людини про світ – це був тривалий процес в якому філософія починається раніше, ніж закінчується міфологія.

Як підсумок вище наведених положень слід зазначити, що серед передумов виникнення філософії видається формування знання, зорієнтованого на особистісне розуміння об’єктивного світу, особистісне начало людини. Факторами. Що сприяли формуванні особистісного начала людини були соціально-практичні й духовні процеси в розвитку первісного суспільства. Нарешті, як підкреслює В. Несторенко, - зародженню філософії «значно посприяло те, що в 7 – 6 ст. до н. е. загально культурного значення набуває мудрість». При цьому слід розуміти, що поняття *мудрість* у філософії набуває більш змістовнішого і глибокого значення від його буденного розуміння. Мудрість протиставляється буденній формі свідомості, а тому розуміється, як прагнення до інтелектуального розуміння світу, що базується на безкорисливому служінні *істини*. Філософське пізнання світу передбачає також осмислення людиною явищ природи, самопізнання, гармонії і мети людського

життя. Можна назвати геніальною здогадкою, яка з’явилась із зародженням філософії – це розуміння *мудрості,* як не чогось готового, що можна відкрити відразу і зрозуміти. Це перш за все прагнення пошуку, що потребує напруження розуму і всіх духовних сил людини. Це в кінці кінців довгий шлях, який повинна пройти людина сама, внутрішньо осмислити й пережити.

## *1.1 Філософія стародавнього Сходу – Індія та Китай.*

З'ясувавши при розгляді першого питання характерні особливості виникнення і специфічні особливості філософського знання слід розглянути тепер окремі філософські ідеї, школи й напрямки античного суспільства. Варто при цьому нагадати, що в історії людської цивілізації склалися два глобальних типи культури – східна і західна, котрі досить відчутно відрізняються одна твід одної. Ці відмінності вплинули і на філософські вчення Сходу і Заходу. Не беручи до уваги численні відмінності між типами культур, коротко зупинимось на тих особливостях, які визначальним чином вплинули на характер філософської думки стародавнього Сходу і Заходу.

Загально відомо, що вся східна культура побудована на підпорядкуванні індивіда колективу, на розчиненні індивідуального в суспільному. Культ спільності тут переважає над культом особистості, її суверенності і недоторканості. Це зумовило той факт, що індивідуальне творче начало в філософії стародавнього Сходу виражене вкрай слабо. Історія практично не залишила персоналій індійських філософів, їх індивідуальний філософський внесок ніби розчинений у колективній творчості. У філософських вченнях Сходу людина розглядається як атомарна форма вияву всезагального (брахмана – атмана, рита), а проблема особистості не знайшла свого центрального місця в цій філософії. В такому підході знайшла відображення стабільність соціально-економічних відносин східної цивілізації і повне підпорядкування особи жорсткому кастовому поділу суспільства.

Для західної філософської культури характерне звернення до раціональних підходів осмислення як об'єктивного світу так і людини. У східній на перший план висуваються ірраціоналістично-містичні форми осягнення світу. Будучи переважно споглядальною щодо природного буття, східна культура головну увагу звертає на проблему постійного самовдосконалення людини, а не на перетворення світу відповідно до потреб людини, як це має місце в західній культурі.

Першим пам'ятником міфологічно-філософської думки стародавньої Індії були «Веди» (слово «веди» означає в перекладі з санскрітського «знати», «відати»). «Веди» були створені між другим і першим тисячоліттям до н. е. і є одним із найдавніших літературних витворів людства. Веди в основному складаються із гімнів богам. Але в них є чимало космогонічних гімнів, в яких робляться спроби осмислити проблеми походження світу, його витоків. А це є зародження філософської думки, хоча і в міфологічних образах.

Найбільш чітко філософський аспект Ведів виражений в «Упанішадах», в котрих філософська думка превалює над міфологічною. Упанішади, що означає

«прихована таємниця», є переказом релігійно-філософського вчення про Брахму, або світову душу і сутність світу. Початком світу, його витоком є Брахма (Бог), якась безтілесна субстанція, яка пронизує світ, є його початком і, в підсумку, завершенням. Брахма не є особою, як Бог у християн, це – Дух. Оскільки Бог пронизує Всесвіт, то в Упанішадах висловлюється думка про те, що в світі діє універсальний закон, якому підпорядковується і становлення конкретних тіл і явищ, і великі космічні періоди розвитку.

Саме в Упанішадах вперше висловлена ідея відплати у потойбічному житті за земне життя (карма) і сформульована думка про те, що душа людини безсмертна і після смерті свого «господаря» переселяється в інше тіло – людини, тварини чи навіть рослини (це перевтілення душі отримало назву «сансара»). Соціальне значення перевтілення душі полягає в тому, що кожне нове її втілення залежить від поведінки людини, її життєвого шляху. Якщо людина виконує моральний закон карми, то її душа вселяється в тіло людини вищої касти, якщо ж ні, то в тіло людини нижчої касти або навіть тварини. Нагородою за праведне життя є піднесення душі до всесвітнього духу – брахмана, злиття з ним і отримання вічного життя.

Одним із філософських напрямів, який бере свій початок з релігії брахманізму, є буддизм, який виник в Стародавній Індії у VI ст. до н. е. і в ході історичного розвитку став поряд з християнством і ісламом однією з найпоширеніших релігій. Засновником цього вчення вважають царевича Гаутаму, прозваного Буддою (що в перекладі означає «просвітлений»). Основні ідеї буддизму викладені у праці «Тіпітака» («Три корзини законів»).

Центральним в буддистському вченні є чотири благородні істини.

По-перше, існування кожної людини нерозривно пов’язане із стражданням, незалежно від того, праведний чи неправедний спосіб життя вона веде. Народження, хвороба, старість, смерть, зустріч з неприємним, неможливість досягнути бажаного – все це веде до страждань.

Життя людини в буддизмі – потік невгамовної спраги, нездійсненних прагнень і бажань, бо досягнення їх веде до нових бажань і так безкінечно. Людина стає вічно незадоволеною і тому страждає.

По-друге, причиною страждань є прагнення до життя, спрага життя, прагнення до насолоди і чуттєвих задоволень.

По-третє, буддизм ставить за мету вийти із «ланцюга» страждань. Звільнитись від страждань потрібно і можливо при житті, «перервавши» ланцюг перевтілень і звільнившись від спраги життя. Для цього в буддизмі вироблені певні засоби, оволодіваючи і використовуючи які, людина може досягти особливого стану – нірвани.

Досягнення нірвани є вищим благом і метою буддизму. Нірвана – це

стан абсолютного спокою, коли відсутні усі бажання, прагнення, пристрасті і пов'язані з ними страждання. Це такий стан душі, коли для людини втрачає значення будь-яка чуттєвість, і людина живе в зовсім іншому світі, в світі іншої духовності і отримує якесь особливе задоволення. Нірвана – це не смерть, але повна втрата свого «я», розчинення індивідуального життя в океані Всесвіту. Якщо для європейців велику цінність має самозбереження і збагачення себе як особистості, а щастя для них – це повнота життя у всіх його проявах і можливостях, то для Сходу ідеалом стає зречення від життя, позбавлення від індивідуальності і суб'єктивності, духовне злиття з божественним абсолютом. На основі філософської концепції буддизму базується багато прикладних вчень, які розробляють певні фізичні і духовні вправи для вдосконалення тіла і духу, внаслідок чого людина формує в собі нові здатності ,нове переживання світу і певним чином змінює свою психологію.

По-четверте, буддизм виробив основні напрямки звільнення людини від чуттєвості. Для цього потрібно зрозуміти чотири істини буддизму, а також знати, дотримуватись і пройти вісім шляхів позбавлення від страждань. Вісім шляхів включають в себе: правильну вір, правильну мову, істинну рішучість і волю, правильні дії, правильний спосіб життя, правильну думку, правильні наміри і правильне споглядання.

Головним моральним ідеалом буддизму виступає любо до всього живого і утримання від заподіяння стану зла. Будда приділяв велику увагу не зовнішнім вчинкам, а мотивам і намірам, тобто тому, здійснюється в середині людини, у самій глибині її душі. Будда, наприклад, вжав, що вбивцею є кожен, хто бажає зла своєму ближньому. Людина тому й повинна пройти ланцюг перероджень, щоб звільнитися від зла у своїй душі, накопичити чесності, досягти духовної досконалості.

У буддизмі вироблені вихідні засади того, як людина, приречена своїм народженням для страждання, може жити в світі і знаходити в житті вищі цінності.

Крім буддизму філософська думка Стародавньої Індії представлена великою кількістю вчень, напрямків як матеріалістичної, так і ідеалістичної орієнтації: йога, чарвака – локаята, ньяя, санкх'я, міманаса, вайшешика та інші.

Усі філософські школи Китаю, висуваючи та обґрунтовуючи свої ідеї, постійно зверталися до класичних книг китайської освіченості «Книга пісень» (Ши цзин), «Книга історії» (Шу цзин), «Книга порядку» (Лі шу), «Книга перемін» (І цзин). У «Книзі перемін» містяться перші філософські осмислення проблем людського існування, основи і принципи філософського мислення. Разом з тим – це книга ворожби і пророкувань.

Основні поняття «Книга перемін» - Інь, Ян Ідао. Теорія «Інь-ян» єдина

для всієї китайської культури. Згідно з цією теорією існують дві сили, дві тенденції, які взаємно заперечують одна одну, але і взаємодоповнюють. Одна сила потенційно завжди містить у собі іншу і на вищому ступені розвитку може перетворюватися у неї.

Сполучення «Інь» і «ян» породжує усе існуюче в світі. Це дві космічні сили, які упорядковують хаос і утворюють три основні реальності – землю, небо, людину. «Ян» - символ неба, щось активне, світле, уособлення чоловічого начала у світі; «Інь» - жіноче начало, символ землі, темний бік світу, йому належить пасивна роли очікування.

Чергування «Інь» і «Ян» називається шляхом (Дао). Дао означає «шлях» усіх речей в світ, позбавлений індивідуальності світовий закон, принцип єдності світу. Дао підкоряються і природа, і суспільство, і людина.

Філософія стародавнього Китаю представлена багатьма школами, але найбільш чітко її характерні риси репрезентовані в конфуціанстві і даосизмі.

Одним з найважливіших філософських вчень Стародавнього Китаю було конфуціанство, засновником якого вважають **Кун Фу-узи (551-479 рр. до н. е.).** Вчення Конфуція викладене у книзі «Лунь-юй» («Бесіди та висловлювання»). В філософському плані Конфуцій не розробляє нового вчення про буття, а виходить з традиційних уявлень про небо і землю. Небесний світ визначає основні положення, які лежать в основі людського життя. В цілому концепція Конфуція є соціально-політичною і Етичною за своєю суттю.

Центральне місце у конфуціанстві займають проблеми моральної поведінки людини, проблеми життя держави, сім'ї і управління суспільством. Конфуцій особливе місце приділяв вихованню людини у дусі поваги до інших людей, до суспільства.

Аналізуючи відносини між людьми, Конфуцій висуває тезу, що в основі цих відносин лежить принцип «жень» (гуманність). До проявів гуманності Конфуцій відносив такі якості як справедливість, повага до старших, синівська увага. «До гуманності наближається той, хто твердий і наполегливий, простий і неговіркий», – твердив Конфуцій. Конкретним механізмом реалізації принципу «жень» виступає система традицій, ритуалів, які складаються в суспільстві. Тому Конфуцій надає традиціям великого значення.

Центральний конфуціанський термін – «благородна людина», протилежний йому за значенням – «негідна людина». «Благородна людина» – це той ідеал, до якого повинна прагнути людина. Основні риси його – вимогливість до себе, прагнення до самовдосконалення, вміння зберігати внутрішній спокій, витримку і самовладання. Конфуцій висуває 4 основні вимоги, яких повинна дотримуватися «благородна людина»:

1. виявляй до батька таке відношення, якого ти вимагаєш від свого сина;
2. виявляй до володаря таке відношення, якого ти вимагаєш від своїх підданих;
3. виявляй до старшого брата таке відношення, якого ти вимагаєш від молодшого брата;
4. виявляй до друзів таке відношення, якого ти хочеш від друзів.

Велику увагу приділяв Конфуцій ідеї порядку і управління у державі. Спочатку людина повинна навести порядок у собі, в своїй моральній поведінці, потім – у своїй сім'ї і врешті-решт, у державі. «Коли людина вміє управляти собою, – говорив Конфуцій, – людям не наказують, але вони виконують; коли ж людина не управляє собою, хоча вона і наказує, її не слухаються».

Відповідальне ставлення до своїх обов'язків вимагало від конфуціанців виховання своїх вольових якостей. Не можна навчитися управляти державою і людьми, якщо ти не вмієш управляти своєю психікою, – вважав Конфуцій. Але не тільки психіка, а й одяг і зачіска, смаки і звички, манери і мова – усе було впорядковане конфуціанською мораллю. Згідно її правил, між старшими і молодшими, між вчителями і учнями, між чоловіком і жінкою повинна існувати сувора ієрархія і субординація. Кожен має знати своє місце і не претендувати на чуже.

Етика Конфуція розуміє людину в єдності з її соціальними функціями. Головна мета виховання – підготувати індивіда до найкращого виконання своїх і службових обов'язків. Таким чином, індивід для конфуціанства був лише функціонером в соціальній ієрархії. Причому правила конфуціанської моралі допомагали державі повністю контролювати життя особистості.

Конфуціанський ідеал культурної людини визначив магістральну лінію розвитку китайської культури. На ідеал «благородної людини» орієнтувалася більшість китайської бюрократичної інтелігенції, яка безпосередньо управляла державою, а також освічені люди з інших верств населення і значна частина творчої інтелігенції.

Головною метою конфуціанського вчення було досягнення стабільного, поступово еволюціоную чого суспільства. З погляду Конфуція, будь-які соціальні катаклізми, революції є злом і відбуваються внаслідок того, що люди не дотримуються закону неба. Ще в той час він вірно підмітив, що науковий і технічний прогрес далеко не завжди супроводжуються моральним прогресом відбувається духовна деградація людини і суспільства. Конфуцій спробував виробити механізм для поєднання прогресу в матеріальній і духовній сферах, наголошуючи при цьому, що вирішальна роль належить традиціям, ритуалам.

Вчення Конфуція отримало широке розповсюдження в Китаї та за його межами і в модифікованому вигляді існує і понині.

Засновником філософії даосизму є **Лао-цзи (друга половина VI – перша половина V ст. до н.е.).** Основні положення даосизму викладені у книзі «Даодецзинь», написаної послідовниками Лао-цзи.

Якщо в конфуціанстві основна увага приділяється моральним і соціально-політичним проблемам, то даосизм – це насамперед філософське вчення про Всесвіт, про буття. Філософська концепція Лао-цзи дещо суперечлива. З одного боку, він визнає оточуючу людину природу єдиним буттям, а з другого – виходить із існування дао – вічного, незмінного і непізнаванного начала. Саме дао є справжня основа всіх речей і явищ природи, але дао не зводиться до них і не тотожне їм. Дао є діалектричним за своєю природою, оскільки йому притаманні протилежні властивості: воно незмінне і рухоме, і безкінченно велике і найдрібніше, і єдине, і всеохоплююче і т.п. Для правильного розуміння даосизму потрібно уяснити зміст таких понять:

- Де – уречевлене, конкретне виявлення дао в речах і поведінці людини.
- Ці – найдрібніша тілесна частинка, що виникає в результаті опредмечення дао. Легкі, світлі частинки ці утворюють чоловіче начало Ян, важкі, темні – жіноче начало Інь. Поєднання цих частинок породжує, згідно з вченням даосизму, все існуюче в світі.

На відміну від конфуціанців, які прагнули упорядкувати стосунки в державі, між людиною і суспільством, даосизм був спрямований на гармонізацію взаємин людини з природою. Три основні мети ставили послідовники даосизму: досягнення довголіття, досягнення стану просвітлення і, нарешті, здобуття безсмертя.

В основу даоської практики досягнення довголіття покладена давня натурфілософська концепція здоров'я, яка базується на принципах «Інь-ян». З далекої давнини люди помітили, що усе в світі взаємопов'язане, що Всесвіт є єдиним цілим і безперервно змінюється. Людина, вважали даоси, до певно їміри – Всесвіт, або космічне тіло, на якомує свої гори, ріки, меридіани. Формою прояву життєво енергії влюдині є боротьба івзаємозвязокдвох начал –інь і Ян.Регулювання відносин між Інь і Ян забезпечує збереження енергії, а отже, і здоров'я. Шлях до довголіття лежить через наслідування природи. Уся даоська методика підтримки життєвих сил в організмі (дихальні і гімнастичні вправи, спеціальна дієта, масаж і самомасаж, прийоми мистецтва двобою (наприклад, так зване У-шу) побудовані на цьому принципі наслідування природи, на гармонізації протилежних) начал Інь та Ян.

Просвітлення душі, стан великої єдності з Дао – більш висока мета, ніж здобуття довголіття. Головний акцент в досягненні цієї мети робився на ідеї

«природності» і «недіяння». «Природність» вимагає від людини звільнення від усіх пристрастей і бажань (від жадоби слави, багатства, від лінощів, заздрості, страху, смерті тощо). Вміння управляти емоціями і почуттями. Подібні цілі ставили і конфуціанці. Але, якщо вони наполягали на придушенні пристрастей, на приборканні природного у людині, то, даоси, навпаки, прагнули виявити у людей природний космічний початок. Природне в людині – не зло, з яким потрібно боротися, вважали вони. Природне в людині є втіленням дао, універсального космічного закону. Відкрити його в людині – смисл всього даосизму. Для цього даоси пропонували принцип «недіяння», що вимагає від людини не втручатися в закономірності природи, але слухняно підкорятися їм. Якщо не перекручувати свою природу, то вона заспокоїться, прийде у стан спокою і рівноваги. Подібно до каламутної води, яка стає чистою і якісною, якщо залишити її у спокої. Людина повинна наслідувати природу, а не йти за соціальними нормами, які висували конфуціанці. Кінцева мета даосизму – безсмертя – досягається внаслідок досягнення стану єдності з Дао, просвітлення душі. Тоді людина в змозі опинитися серед інших небожителів.

Даосизм, поряд з конфуціанством, здійснив надзвичайно вагомий вплив на подальший розвиток філософських ідей в Китаї.

## *1.2 Філософія давньої Греції:*

Антична філософія, тобто філософія стародавніх греків і римлян, зародилася у VI ст.. до н.е. у Греції і існувала до Ш ст. н.е. Слід звернути увагу насамперед на те, що філософія Стародавньої Греції породжує європейську філософію. Саме тут виробляється той стиль філософствування і та проблематика, яка визначила подальший розвиток любомудр ості на європейському континенті. Мислителі давньої Греції ввели у філософію і культуру загалом поняття «логос» як розумного упорядковуючого космічного начала, яке згодом переростає в таку рису менталітету західноєвропейського етносу як раціоналізм.

Філософія античного світу виростає із міфології та епосу греків, що відбилося на її розвитку. Основні характерні риси філософії цього періоду такі:

- наявність в ній значної кількості міфологічних та епічних образів;
- присутність елементів антропоморфізму;
- наявний пантеїзм, тобто ототожнення богів з силами природи;
- пов'язування природних процесів з моральною проблематикою і оцінка їх в категоріях «добра», «зла», «справедливості», «блага» і т.п.;
- в цій філософії основна увага звертається на пошуки первоначала всього існуючого, що пізніше в новоєвропейській філософії постане як проблема субстанції.

У розвитку античної філософії можна виділити три основні періоди. Перший етап визначається як досократівський(VII-VI ст. н.е.) В центр уваги виноситься проблема походження та структури космосу, питання про сутність світу, що першооснову всього існуючого.

**Другий період (V-IV ст. до н.е.)** визначається як класичний. Головну проблему філософія вбачає в пізнанні людини, людської свідомості, поведінки, людських пізнавальних можливостей. Цей період є вершиною в розвитку грецької демократії філософії, мистецтва.

**Третій період (кін. IV ст. до н.е. - VI ст. н.е.)** називають елліністичним. Це був час кризи рабовласницького суспільства, період економічного і культурного занепаду. Особливий інтерес в філософії проявляється до проблем морально-етичного плану.

При вивченні до сократичної філософії доцільно виділити дві школи: мілетську і елеатську.

Засновником мілетської школи був **Фалес (VII-VI ст. до н.е.),** а його послідовниками Анаксімандр, Анаксімен, Геракліт. Основну увагу представники цієї течії зосередили на пошуках тієї першооснови, з якої виникають всі предмети і явища. Речі є чимось тимчасовим: вони виникають і

зникають, а їх основа є вічною, існуючою завжди. Фалес вбачав таку першооснову у воді. Анаксімандр вважав, що нею є невизначене начало, яке він назвав «апейрон». Геракліт прийняв за першооснову космічний вогонь.

Якщо представники мітської школи клали в основу світу певну матеріальну стихію(воду, вогонь і т.д.), то в елеатській філософії вперше виділяється в якості основи неконкретне і нематеріальне, яке позначається поняттям «буття».

Більш суттєво ідеї цієї філософії були розроблені **Парменідом (VI-V ст. до н. е.) і Зеноном (V ст. н. е.).** Пармені поділяє світ на істинний і неістинний. Істинним є буття, оскільки воно вічне і незмінне, завжди тотожне самому собі. Світ конкретних речей є неістинним буттям, адже речі постійно змінюють сьогодні вони інакші, ніж вчора, а завтра і зовсім зникають. Логічне обґрунтування висновків Парменіда спробував дати Зенон. В результаті своїх досліджень він відкрив суперечливі характеристики руху, простору і часу. Відомі апорії (труднощі, безвихідні ситуації) Зенона, зокрема такі як («Ахіл і черепаха», «Стадіон», «Стріла», «Дихотомія» ) та ін. Своїми апоріями Зенон зафіксував об'єктивну суперечливість руху і труднощі його логічного обґрунтування.

Одним із відомих представників античної натурфілософії був **Демокріт (V ст. до н.е.).** Він також намагався розв'язати питання про можливість руху. для цього він запровадив іншу, ніж у олеатів, передумову: існує не тільки буття, але й небуття. При цьому він уявляв буття як атоми, а небуття як порожнечу.

Наш зір заважає нам бачити первоначало-атоми-тверді і гранично малі згустки матерії, які осягаються лише розумом і відрізняються неподільністю, формою, величиною і порядком розміщення. Оскільки між атомами існує порожнеча, можливий рух. Таким чином, якщо у олеатів сутність світу є єдина і незмінна субстанція, то у атомістів – множинна і рухома.

Немає ніякої надприродної сили, яка управляє атомами і світом в цілому. У світі діють тільки механічні закони. Розуміння світобудови, яке запропонував Демокріт, виявилося найпослідовнішим матеріалістичним вченням, яке тільки знала антична думка.

Якщо в центрі уваги до сократичних тіл був Космос, Всесвіт, то Сократ головну проблему філософії вбачає в пізнанні людини. І вся після сократівська філософія спрямована на вивчення людини, її життя. Тому-то вчення Сократа є вододілом у розвитку античної філософської думки.

**Сократ (V- IV ст. до н.е.),** висуває думку про те, що істинним світом людини є її внутрішній світ. Пізнання цього світу здійснюється не чуттєвістю, а розумом, раціональністю Він вважає, що в багатьох своїх характеристиках люди однакові, тому пізнання однієї людини дає знання про людей і світ в

цілому. «Людино, пізнай саму себе, і ти пізнаєш весь світ» – таке філософське кредо Сократа.

Сократ не залишив після себе філософських трактатів, бо принципово нічого не писав, вважаючи своїм головним завданням – навчити людей мислити за допомогою дискусій і бесід. Про його погляди ми знаємо з праць його учнів , зокрема Платона.

Сократ доводив, що в людській свідомості є і суб'єктивний, і об'єктивний зміст, тобто, не просто індивідуальні думки, а все загальне, все обов'язкове знання. Але це знання індивід може набути лише власними зусиллями, а не одержати зовні. Звідси – прагнення шукати істину в діалозі, критично оцінювати загальноприйняті думки.

У бесідах та дискусіях сформувався філософський метод Сократа. Його суть полягала в наступному: істина не знаходиться і не виникає в голові окремої людини безпосередньо. Вона народжується у процесі діалогу між людьми, що спільно шукають істину, в процесі стикання протилежних думок та точок зору. Саме мистецтво вести суперечку він називав діалектикою.

Сократ ніколи не вважав себе «мудрим» («софос»), а лише «філософом», тобто таким, що любить мудрість. Тому-то він полюбляв говорити: «Я знаю, що нічого не знаю». Легенда свідчить, що він твердив своїм учням:»Чим більше я знаю, тим більше не знаю». При цьому він пояснював це таким чином. Сократ креслив перед учнями два кола: велике та маленьке. Велике коло – це те, що він знає, маленьке – це те, що знають учні. Але, міркував він, поза колом перебуває сфера невідомого, і коло стикання з невідомим для нього набагато більше, ніж у них. Тому-то, чим мудріша людина, тим краще вона розуміє, як багато їй невідомо, тим менше у неї самовпевненості, самовдоволеності, зарозумілості.

Сократ вважав, що філософія є розумінням того, що таке добро і зло. Аморальні вчинки людей він пояснював як результат незнання істини. Зло – це результат незнання доброго. Якщо людина знає, що таке добро, вона ніколи не вчинить зла. Знання є джерелом морального вдосконалення людини. Тільки високоморальна людина може бути щасливою.

Крім Сократа філософська думка класичного періоду розвитку античної філософії представлена філософським системами Платона І Аристотеля.

**Платон (427-347 рр. до н.е.)** – творець першої в історії людства системи об'єктивного ідеалізму. Свої твори Платон писав у формі філософського діалогу. У діалогах Платона викладено натурфілософію, вчення про Космос, теорію пізнання та діалекту, розглядаються проблеми людини і суспільства.

Головне місце в філософії Платона посідає вчення про ідеї. Сприйнявши висновок Парменіда про існування чистого буття як субстанційної основи

конкретних матеріальних утворень. Платон пробує вирішити проблему, яка постала в філософії олеатів, але так і не була розв'язана, а саме: яким чином із єдиного, невизначеного і незмінного буття виникають конкретні, одиночні утворення? І чому, коли предмети одного класу зникають, то на зміну їм виникають в сутності тотожні з ними предмети цього ж класу. Після тривалого дослідження цього питання Платон, зрештою, приходить до висновку, що крім світу речей і снує світ ідей. Ідеї – це досконалі, нематеріальні вічні сутності, а речі є недосконалими, спотворені матеріальними «тінями» ідей. Речей і предметів кожного класу існує велика кількість, тоді як ідея всіх речей класу всього одна. Ідея, у Платона, виступає в якості ідеального зразка та ідеальної схеми творення речі. В даному випадку Платон відобразив у специфічній формі дійсний процес людської діяльності: в свідомості є одне поняття якогось класу предметів (наприклад, «книга»), яке включає в себе технологію створення, вироблення цього предмету. Ідеї – вічні, незмінні, досконалі й тому являють собою повноту буття: саме вони є тими зразками, за якими створюються речі. Отже, в філософії Платона ідеальне єдине буття Парменіда набуває статусу ідеального буття конкретних ідей, за якими витворяється світ.

На ідеалістичній онтології ґрунтується вчення про людину, пізнання і про державу. Варто пам'ятати, що Платон вперше створює концепцію досконалості(«ідеальності») держави. У трактаті «Держава» Платон прагне показати яким має бути досконалий устрій суспільства, як повинні бути вихованні люди у такому суспільстві. Аналізуючи суспільне життя від давнини до сучасного його періоду, Платон приходить до думки про те, що матеріальні умови існування, стимули та спілкування людей визначають ступінь свободи, необхідність поєднання їх узами дружби або ворожнечі. Всі існуючі на основі цього держави є державами негативного типу: тимократія, олігархія, демократія, тиранія.

Платон протиставляє їм проект ідеальної держави, де влада належатиме невеликій групі людей: основним принципом устрою такої держави буде принцип справедливості, згідно з яким кожному громадянинові відводиться особливе заняття та особливе становище, що зумовить їх гармонійне поєднання. Взявши за основу відмінності між окремими групами людей і властиві їм моральні якості, Платон розглядає про відмінність за аналогією з розподілом господарської праці. Всім громадянам держави мають бути властиві не лише справедливість, а й стримуюча міра, яка б приводила до гармонійного узгодження як позитивні, так і негативні сторони.

В структурі людської душі, за Платоном, є три начала: розумне, афективне(емоційне) і чуттєве. Якщо в людей переважає розумне начало – вони є прибічниками правди і справедливості. Завдяки своїй мудрості вони зможуть

добре управляти державою. Якщо переважаючою в душі є емоційність, то такі люди мужні, хоробрі, з розвинутим почуттям обов'язку. З таких людей вийдуть прекрасні воїни-оборонці держави. Люди, в яких переважає сторона душі, добре працюють фізично, вони зможуть забезпечити матеріальне благополуччя держави. Якщо кожен клас буде чітко виконувати свої функції, то в державі буде порядок. Метою ідеальної держави є не матеріальне забезпечення і не завоювання, а моральна досконаліть, яка досягається розвитком науки і особливо філософії.

Виходячи з того, що матеріальні інтереси негативно впливають на поведінку людей і є основною причиною занепаду суспільства, Платон запропонував як ідеальний спосіб життя людей в ідеальній державі певний уклад життя воїнів-стражів, зумовлений позбавленням їх прав мати власне майно. Спільні здобутки, відсутність приватної власності, а також умов для її виникнення, збереження та примноження – ось чинники, які, за Платоном, сприяють утворенню такого ідеалу.

За вченням Платона, людина існує заради держави, а не держава існує для людини. Людина, її воля та щастя, морально-етична досконаліть розквіту держави, її могутності.

**Аристотель (384-322 рр. до н.е.)** – найвидатніший філософ античності, учень Платона. Основні положення філософії Аристотеля найбільш повно викладені у праці «Метафізика». Через всю працю проходить критика вчення Платона про ідеї, а також аналізуються питання про предмет філософії, її основні проблеми, категорії філософії.

На противагу релігійній спрямованості філософії Платона з її вірою в ідеальний потойбічний світ Аристотель розвивав емпіричні погляди на проблему буття. На відміну від Платона він заперечував самостійне існування загальних понять – ідей. За Платоном, ідеї-сутності матеріальних речей, що існують поза цими речами. Аристотель же вважав, що неможливо, що сутності речей перебували в особливому світі, окремо від самих речей. А тому реальні тільки самі речі. Лише матеріальний світ існує, а окремих від нього ідей нема. Реальні самі речі, які можна пізнавати емпіричним, досвідним і чуттєвим шляхом. Саме про реальні речі люди і створюють загальні поняття. Тим самим Аристотель відкидає основи системи платонівського ідеалізму.

Але в більш пізніх роботах Аристотель повернувся до признання платонівських ідей, як першооснови світу. Кожна річ, за Аристотелем має матерію(яка є лише можливістю виникнення і розвитку речі) і форму (яка є причиною, дієвою силою). Саме форма перетворює можливість речі у її дійсність, бо матерія сама по собі інертна, пасивна. Розвиток природних явищ – це безперервний процес оформлення матерії. Усе в світі підкоряється найвищій

меті – кінцевій причині, яку Аристотель назвав «формою усіх форм», першопричиною і першодвигуном всього – це Світовий Розум.

Найдосконалішою істотою матеріального світу Аристотель вважає людину, в якій, як і у будь-якому предметі цього світу, слід бачити поєднання «матерії» та «форми». «Матерія» людини – це її тіло, «форма» – її душа. Як матерія тіло – це можливість душі. Але й душа повинна мати як найвищий елемент, так і елемент нижчого ступеня. Найвищий елемент душі – розум. Це остання дійсність, вона виникає з найнижчих функцій душі як із можливості.

У «Метафізиці» Аристотель викликав найвагоміші питання онтологічного характеру, визначаючи цю проблематику як першу філософію (профілософію). Онтологія, за Аристотелем, це наука про суще, існуюче. Предмет філософії – це: пізнання причин сущого, оскільки воно суще; найбільш вірогідні та загальні начала пізнання; начала та причини сущого взагалі.

Аристотель прагнув систематизувати всі накопичені на той час наукові та філософські знання. Філософію він поділив на теоретичну і практичну. Теоретична філософія містить у собі метафізику (у Аристотеля це – наука про початки буття і початки пізнання світу), математику і фізику. Практична філософія складається з етики, політики, риторики, економіки і поетики. Якщо конкретні пізнають окремі сторони буття, то філософія досліджує суще як таке, його загальні і основоположні принципи, причини і начала.

Аристотель виділяє окрему науку логіку, розробляє теорію про закони і правила формально-логічного мислення, про методи наукового дослідження, створює класифікацію категорій. Не випадково його називають «батьком логіки».

Проблематика людини в античній філософії знаходить своє відбиття у трактаті Аристотеля «Про душу», який присвячено дослідженню душі, з'ясуванню явищ сприйняття та пам'яті людини.

Душа – причина та початок людського тіла. Всі складові душі повинні руйнуватися так само, як і тіло, за винятком розуму. Останній – частина душі, яка не виникає і яка не може загинути. В душі Аристотель бачить найвищу діяльність людського тіла, його «дійсність», або ентелехію (здійснення).

У трактаті Аристотель викладає матеріалістичний погляд на незалежність предмета від його сприйняття, розглядає діяльність пам'яті як відтворення уявлень, що існували раніше. Умовою спогадів він вважає зв'язок, за допомогою якого з появою предмета виникає уявлення про інший.

Невеликий, стисло написаний трактат «Про душу» – класичне дослідження головних психічних функцій, а аналізом і класифікацією психічних явищ, розробкою фундаментальних понять гносеології.

Варто також звернути увагу на працю Аристотеля «Нікомахова етика», в центрі уваги якої знаходиться питання про виховання чеснот і формування звичок доброчинного життя, що веде до досягнення щастя. Доброчинність, або розумна діяльність – це є всього лише дотримання «золотої середини», міри у всьому, вміння не кидатись у крайнощі.

У своєму вченні про державу Аристотель не шукав, як Платон, абсолютної справедливості. Він розумів, що існує основа дилема – або влада закону, або влада людей. Усвідомлюючи всю недосконаліть існуючих законів, він все ж таки підкреслював, що «влада закону» краща, ніж влада будь-якої особистості. Правління на основі закону не може бути цілком справедливим, але все ж воно-менше зло, ніж свавілля і пристрасті, притаманні особистості «при владі». Ця ідея Аристотеля увійшла пізніше до фундаменту західноєвропейської демократії.

У III ст. до н.е. античний світ вступає в період поступово наростаючої кризи рабовласницького суспільства. Настрої відчаю і песимізму стають пануючими у світосприйнятті епохи еллінізму. На передній план елліністичної філософії виходить особистість. Переважаючою проблематикою є морально-етична. Якщо раніше вищим благом для людини вважалось знання, то тепер – щастя. У чому полягає сутність щастя? Як його досягти? Відповідь на ці питання шукали провідні філософські напрямки: стоїцизм, епікуреїзм і скептизм.

Стопциїзм виникає наприкінці IV ст. до н.е. Засновником цієї школи був Зенон з Кітіона(II ст. до н.е.) , найбільш відомими представниками – Сенека (I ст. н.е.), Марк Аврелій (ст. н.е.). Стоїки вважали, що у світі панує необхідність і немає можливості протистояти їй, людина цілком залежить від усього, що діється у зовнішньому світі, природі. Але слід уважно вивчати і її необхідність. Хоча це і не завадить діянню необхідності, але дозволить, знаючи необхідність, добровільно підкорятися їй. Під природою стоїки розуміють, як зовнішню природу, так і природу самої людини.

Звичайно, твердять стоїки, і мудрець, і невіглас підкорюються необхідності, але «мудрого необхідність веде, дурного волочить». Отже, ідеалом, до якого повинні прагнути люди, є пристосування до законів природи. Якщо жити у злагоді з природою, то здобудеш щастя і доброчинність.

Але шлях до щастя гальмують людські пристрасті, прагнення до чуттєвих задоволень. Мудрець повинен їх повністю подолати. Ідеальний стан полягає у безпристрасності, апатії(від грец. «апатейя» – байдужість, безчуттєвість). Єдине знаряддя людини у тяжкій життєвій боротьбі – байдужість до таких речей, як багатство, фізична краса, соціальний стан, навіть здоров'я. Досягнути внутрішнього спокою і безпристрасності – значить навчитись повністю

володіти собою, визначити свої вчинки не обставинами, а тільки розумом, який є частиною Світового Розуму, природи. Якщо людина зберегла внутрішню свободу, то навіть смерть не може знищити її як особистість.

Навряд чи можна знайти інший напрямок у філософії, який настільки б підкреслював індивідуальну відповідальність людини. Стоїцизм звертався не до якихось груп, а до особистості, до мужності окремих людей, чию віру в себе, в розум і справедливість не можна було розбити зовнішньою силою.

Філософія, як її розумів Епіку, повинна бути практичною системою і забезпечувати щасливе життя. «Головне – живіть так, щоб уникнути страху », – писав він. Якраз осмислення проблеми страху привело Епікура до теоретичної філософії. Він вважав, що два джерела страху – релігія і страх смерті – пов'язані одне з одним. Тому він шукав таку філософію, котра б довела, що боги не втручаються у життя людей і що душа гине разом з тілом.

Епіку був матеріалістом, послідовником вчення Демокріта. Але, на відміну від нього, вважав, що атоми не завжди підкоряються механічним законом природи. Вони можуть відхилятися від першопочаткового прямолінійного руху. Вчення про відхилення атомів було пов'язане зі спробою пояснити свободу людських вчинків. Щоб свобода була можливою для людини, потрібно, вважав Епіку, щоб передумови цієї свободи існували уже в фізичному світі, частинкою якого є людина. Люди мають свободу і можуть розпоряджатися своєю долею. Люди мають свободу волі і можуть розпоряджатися своєю долею. Наприклад, ми не можемо уникнути смерті, але смерть, якщо її правильно зрозуміти, не стане для нас лом. «Людина ніколи не зустрічається зі смертю. Коли ми е, її немає. Коли вона е , нас вже немає». Тому смерті не існує ні для живих, ні для мертвих. І боятися її не варто.

Отже, благом для епікурейців є все те, що породжує задоволення, злом – все те, що породжує страждання. Щастя – в почутті задоволення, в розумній насолоді радощами життя, в душевному спокої. Спокій досягається не відходом від життя, а вивченням природи, проникнення у її таємниці, а отже, уникнення страху.

Засновником скептизму був Піррон (IV ст. до н.е.), який оголосив неможливим будь-яке істинне знання про речі навколишнього світу. Всі речі – абсолютно непізнанні. Про них нічого не можна сказати – ні істинного, ні хибного.

Немає ніякої різниці між добром і злом, щастям і нещастям. Жодної проблеми не можна вирішити однозначно, жодне твердження не більш істинне, ніж протилежне йому. «На кожне слово є зворотне слово»– улюблене прислів'я скептиків. Отже, філософський спосіб відношення до речей повинен проявлятись в формуванні від будь-яких суджень про них. Користю від

стримування від будь-яких суджень буде незворушність, спокій, що і є вищим благом для філософа.

Епоха еллінізму була епохою занепаду, згасання, песимізму. Людина була незадоволена навколишнім світом, тому вчилась бути незалежною від нього, прагнула внутрішньої свободи. Матеріальні блага – нестійкі. Лише духовні блага доброчинність, розумність – міцні і мають цінність для мудреця.

### *1.3 Філософія Середньовіччя та епохи Відродження.*

Філософська думка середніх віків формувалась в період зародження і розвитку *феодальних відносин (V-XIV ст.).* Якщо антична філософія за своєю суттю була космоцентрична (визначальною реальністю для неї була природа, Космос), то середньовічне мислення характеризується теоцентричністю (від грец. — «теос» — бог).

Утверджений християнства в якості панівної релігії (поч. IV ст.). привело до такого бачення реальності, яка створена за образом і подобою духу. На цьому підґрунті і починає формуватися *середньовічна філософія, ідейно-світоглядним змістом* якої стає *духовно-ідеальне* тлумачення реальності. Оскільки ж найдосконалішим духом є Бог, то теологія (богослів'я) підноситься за цих умов на рівень найголовнішого знання, якому підпорядковуються всі інші види знання. В умовах релігійного диктату філософія була оголошена «служницею богослів'я», і за допомогою свого раціонального апарату вона повинна була утверджувати основні положення християнства.

*Характерними рисами світогляду цього часу є: по-перше, теоцентризм.* Це означає, що активне творче начало як би щезає з природи і передається Богу, який стоїть над природою. Істинним буттям володіє тільки Бог: він — вічний, незмінний, ні від кого не залежить і є джерелом всього існуючого. Ключем до пізнання істинного буття є віра. Віра не може бути готовим знанням, яке можна передати іншому, як певну інформацію, вона потребує власних духовних зусиль.

*По-друге,* в середньовічному світосприйнятті панує ідея *духовності,* яка пов'язана не тільки з Богом. Вперше в історії людства середньовіччя відкриває людину як особистість, як насамперед духовну, а не природну і тілесну істоту.

На перший план релігійного світогляду виходять протиріччя в морально-етичній сфері. Людина сприймається як зосередження протиріч, що існують в світі — між земним і небесним, між тілом і душею, між гріхом і святістю. З однієї сторони, людина — вінець божого творіння, з іншої, зло в світі йде від людини, людина — створіння, в якому «сидить» диявол.

Одним з найбільших надбань релігійного світогляду була ідея індивідуального безсмертя, одноразовості і тому самоцінності людської особистості. Вперше в людській історії з небувалою досі гостротою ставилося питання про сенс життя.

*По-третє,* для середньовічної свідомості світ сприймається як *двоїсте буття:* справжній (божественний, небесний) і несправжній (земний, гріховний) світи. Цей поділ проходить через всю середньовічну філософію.

Розпочинається становлення філософії середніх віків періодом так званої *«апологетики»* (апологія — захист). Представники апологетики виступали із

критикою античної філософської і культурної спадщини і захищали християнство. Найбільш видним представником цієї епохи був *Квінт Тертулліан* (160-229 рр.), який проголосив думку про несумісність філософії і християнського віровчення, розуму, знання і віри.

Тертулліану належить ідея віри в абсурдне, як справжню основу буття: «Вірую, бо це — абсурдне». Ця теза Тертулліана зовсім не безглузда, як може здаватися на перший погляд. Вона набуває певного сенсу насамперед у ситуації соціального тупика, у якому опинилося рабовласницьке суспільство за часів його кризи і розпаду. Ще для античної свідомості здавалися абсурдними догми християнської віри: про створення світу за сім днів, непорочного зачаття, воскресіння Христа. Абсурдним здавалося і те, що треба полюбити ворога як ближнього свого, що усі люди є духовними братами. Адже з точки зору здорового глузду, який панував у масовій свідомості того часу, між рабом і рабовласником пролягає прірва, яку не можна подолати. Так само і ставлення до ворога повинно бути однозначно ворожим. Логіка християнського світогляду руйнувала сформовані стереотипи і будувала на їхньому місці новий світоглядний базис. "Абсурдність" християнства виявилась рятівною для людства, яке опинилося у критичній соціальній ситуації. Через духовну єдність людей, через утвердження абсолютних цінностей християнство шукало шлях спільного порятунку людства від саморуйнування.

Крім того, Тертуллінове «вірую, бо це — абсурдне» — це відкриття і визнання *«надрозумової реальності»,* яка пізнається не розумом, а вищою інтуїцією, одкровенням. Розум не є вищою інстанцією людського духу. Є істини, які не можуть бути висловлені і обґрунтовані логічними засобами, засобами розуму.

Пропаганда та захист християнства Тертуллінаном та іншими апологетами церкви здійснювалися ще в той час, коли християнство було релігією меншості населення Римської імперії. Але наприкінці НІ на початку IV ст. християнство стає державною релігією у Римській імперії. Тепер треба було систематизувати християнське віровчення, обґрунтувати і роз'яснити віруючим його догми. В першу чергу це торкалося найскладнішої догми про Трійцю, про триєдність божественної сутності. Найвидатніші з цих ідеологів віри були пізніше названі *«отцями християнської церкви».* Серед них виділяються Григорій Назіанзін (330-390 рр.), Василій Великий (330-379 рр.), Григорій Нісський (325-394 рр., Аврелій Августин Блаженний (354-430 рр.) Період, у який вони діяли і творили, названий *періодом патристики* (від лат. «патер» — батько).

Найвідомішим серед «отців» західної церкви був *Августин Блаженний,* який систематизував християнський світогляд, спираючись на принципи платонізму. Протиріччя людської душі, зв'язок людини з Богом, добро і зло,

історичний час і вічність, смисл людської історії — ось ті проблеми, які цікавили його понад усе. Етична проблематика займає у нього головне місце. Це споріднює вчення Августина, з одного боку, з філософською традицією елліністичного періоду, а з другого — з майбутньою езистенціально-гуманістичною філософією. Його вважають одним з родоначальників тієї філософської традиції сучасності, яка у центр своєї уваги ставить людину та проблеми її існування.

Щодо проблеми стосунків людини і Бога, то Августина найбільш цікавило питання про гріховність людини перед Богом, причини і наслідки першородного гріха Адама і Єви. Гріх набуває у нього всесвітнього значення. Зло у світі, за Августином, — не помилка творця. Бог не відповідає за нього. Зло — це вільний вибір людини, і вона несе за нього відповідальність. Джерело зла у світі — від свавілля людини. Вона протиставила волі Бога свою людську волю. Зло виявляється у повстанні людини проти Бога, створіння проти творця. Оскільки Бог не творив зла, то воно не має справжньої реальності, тобто воно не існує само по собі. Зло — це лише відсутність, нестача (спотворення) добра.

Розмірковуючи над проблемою співвідношення віри і розуму, Августин у дусі загальнохристиянської традиції віддає перевагу вірі. Але він вже не відкидає повністю, як Тертулліан, «мудрість світу цього». Він вважає, що розум є потрібним для сприйняття християнської доктрини, але його повинна випереджати віра. «Віруй, щоб розуміти», — таку тезу висуває Августин.

Цікавою була також думка Августина про лінійний розвиток людської історії. У своїх працях «Про місто Боже» і «Сповідь» він поділяє всю історію людства на шість історичних епох: від дітей Адама Єви і до народження Христа людство проходить перші п’ять епох, з народження Христа починаються шоста, остання епоха, яка триватиме до кінця існування людства. Отже, людська історія має певну спрямованість: вона йде від виникнення до кінця. Час не вічний, бо до створення світу ніякого часу не існувало, і після кінця світу часу теж не буде. Час, таким чином, є чимось плинним, історичним.

*Схоластика (від грецького «схола» — школа)* — це специфічна система середньовічної філософсько-теологічної думки, яка зародилася в монастирських школах. Пізніше так стали іменувати всю середньовічну філософію. Схоластика була спрямована *на раціональне обгрунтування* основ *християнського віровчення,* насамперед для осмислення і доведення буття Бога. Вважалося, що істина вже дана в Біблії, необхідно її лише логічно вивести звідти. Природа перестає бути найважливішим об’єктом людського пізнання. Основна увага зосереджується на пізнанні Бога і людської душі. Схоластика опиралась в основному на формальну логіку Арістотеля. З виникненням

середньовічних університетів схоластика досягає вершин свого розвитку (XII-XIV ст.).

Однією із центральних проблем схоластичної філософії є дискусія про *універсалії (загальні поняття).* У відповідності з тим, як тлумачилося питання про існування універсалій, середньовічна філософія репрезентована двома основними напрямами — *номіналізмом і реалізмом.*

*Номіналізм* (від лат. nomen — ім'я, назва) — напрям, який вважав, що реально існують лише поодинокі реальні речі, а загальні поняття є тільки назви або імена. Найвидатнішими представниками є *І. Росцелін, Дуне Скот, У. Оккам.*

Представники *реалізму,* продовжуючи лінію Платона, твердили, що загальні поняття (універсали) є не відображенням предметів і явищ, а існують реально як певні духовні сутності поза одиничними речами і незалежно від них і" складають субстанцію речей. Раніше існує, наприклад, ідея людини як загального поняття, а потім — її породження — одиничні люди.

Найбільш випукло реалізм представлений у вченнях *І.С.Еріугени* (810-877 рр.) *і Ансельма Кентерберійського* (1033-1109 рр.).

Філософія Еріугени ґрунтується на вчені Платона і неоплатонізмі. Він виходить з того, що універсалії існують до окремих речей. Досліджуючи поняття природи, Еріугена зазначає, що буття включає і явища, які не належать метафізичному Божому світу. Наприклад, гріх. Гріх не створюється Богом. Але тоді слід зробити висновок, що Бог не є початком, сутністю та кінцем всього існуючого. Однак така точка зору суперечила християнському віровченню і тому головну працю Еріугени — «Про поділ природи» — у 1225 році папа Гонорій III наказав спалити.

Зовні диспут між номіналістами і реалістами виглядав як богословська форма суперечки щодо характеру реальності «Святої Трійці», а у філософському розумінні це була проблема реальності категорій загального і одиничного. Реалісти захищали, по суті, традиційну об'єктивно-ідеалістичну тезу про незалежне від матеріально-чуттєвого світу існування ідеального, надаючи тим самим єдино справжньої реальності загальним поняттям, універсаліям. Це приводило реалістів до визнання єдності Божественної Трійці як істотної реальності.

Номіналісти, стверджуючи реальне існування конкретних, одиничних речей і явищ, приходили до визнання реальності саме іпостасей (ликів) Святої Трійці.

Догмат триєдності Бога — один із основних у християнському віровченні. Зміст його полягає в тому, що Бог єдиний у трьох особах: Отець, Син і Дух Святий. Триєдина сутність ликів Бога така ж реальна, як і самі іпостасі.

Номіналізм, який відкидав реальне існування загального, мав тенденцію заперечувати реальність Божественної єдності, а тому був небезпечним для основної догми християнської церкви.

Відомим *систематизатором середньовічної схоластики був Фома Аквінський* (1225-1274 рр.), який пристосував вчення Арістотеля до католицизму. Найвідомішим його твором є «Сума теології».

За часів Ф.Аквінського значно зросла роль наукового і філософського пізнання. Тому було вже неможливо ігнорувати і не помічати досягнення розуму і науки. Аквінський намагався створити таку доктрину, яка б дала можливість контролювати філософське і наукове пізнання церквою.

Ще у попередні століття західноєвропейськими схоластами була висунута *теорія «двох істин».* Згідно з даною теорією наука і пов'язана з нею філософія здобувають знання, спираючись на досвід і розум. На відміну від них, теологія здобуває істину в божественному одкровенні. Таким чином, теорія «двоїстої істини» поділила, так би мовити, сфери впливу між теологією і наукою. Божественне одкровення, вважали представники цієї теорії, недоступне розуму.

Фома Аквінський чітко визначає сферу науки і віри. Завдання науки полягає у поясненні закономірностей світу. Але хоч наукове знання об'єктивне та істинне, воно не може бути всеосяжним. Є така сфера дійсності, яка недоступна розумовому пізнанню, а тільки вірі. Отже предметом *філософії є «істини розуму», предметом теології — «істини Одкровення».*

Але між наукою і вірою, філософією і теологією немає суперечності. Християнська істина стоїть вище розуму, але вона не суперечить йому. Істина може бути одна, бо походить від Бога. Оскільки кінцевим об'єктом теології та філософії і джерелом всякої істини є Бог, то не може бути принципової суперечності між Одкровенням і розумом, між теорією і вірою. Водночас не всі «істини Одкровення» можна довести раціонально. Та це не ознака, що вони не правдиві чи суперечать розуму. Богословські істини "надрозумні", але не "протирозумні".

Наскільки обмежений людський розум стоїть нижче божественної мудрості, настільки філософія нижче теології. А тому *філософія і є «служниця теології».* Функції філософії як «служниці релігії» полягають у тому, що вона повинна за допомогою логічних аргументів обґрунтовувати християнські догми. Логічні доведення допомагають краще зрозуміти ці догми і зміцнити віру людини.

Ф.Аквінський вважав, що можна *довести буття Бога і* запропонував *п'ять доведень,* які стали класичними у західноєвропейській теології:

1. Оскільки все в світі рухається, то має бути «першодвигун», або «першопоштовх» руху — Бог.

2. Всі явища і предмети мають причину свого виникнення та існування. Першопричиною усього є Бог.

3. Все в світі існує не випадково, а з необхідністю. Ця необхідність — Бог.

4. Всі речі мають різні ступені досконалості. Тому повинно існувати абсолютне мірило досконалості — Бог.

5. У природі все має певний сенс, доцільність свого існування. А, значить, повинна існувати «остання» і головна ціль — Бог.

Проте, деякі інші догми християнства не піддаються раціоналістичному обґрунтуванню (догма про Трійцю, про втілення Христа, про воскресіння з мертвих). Це неможливо зробити не тому, що вони протирозумні, ірраціональні, а тому саме, що вони «надрозумові», їх доведення не в змозі здійснити обмежений людський розум. Більшість догм християнства є предметом теології, а не філософії.

Хоча Ф.Аквінський і підпорядковує науку релігії, але розмежувавши сфери їх застосування, він відкрив певні можливості і для розвитку наукового знання.

XV-XVI ст. в історії філософської думки прийнято називати епохою Відродження, Ренесансу (від фр. renaissance — відродження). Цей термін вживається на означення періоду відродження античної культури під впливом суттєвих перемін в соціально-економічному та духовному житті Західної Європи. Але надто спрощено було б вважати, що поняття Відродження відбиває лише смисл тієї епохи і що в духовному житті спостерігається механічне перенесення на тогочасний грунт культурного надбання античності. В новій культурі, окрім ренесансу античності, значною мірою знаходить відбиття соціально-економічний та духовний зміст середньовіччя. У царині філософії спостерігається складний, непослідовний, часто суперечливий характер філософських поглядів. Тому надто складно визначити певну систему поглядів, більш-менш сталі напрямки чи філософські течії того періоду. Навіть погляди окремих філософів хибують подекуди двоїстістю, відсутністю певної визначеності. В цілому філософія Відродження не є якимсь повторенням, копіюванням античної філософії, а суттєво відрізняється від неї. З іншого боку, нова філософія, хоча і протиставляє себе середньовічній схоластиці, несе на собі відбиток середньовічної культури, і їй притаманні певні риси, що не властиві античності.

Пояснюється це, по-перше, несталістю соціально-економічного устрою в провідних країнах Західної Європи. То був перехідний період від однієї (феодальної) формації до іншої, до нових, буржуазних виробничих відносин. Характеризується він невизначеністю соціально-класової структури, а звідси —

неоднорідністю ідеологічних настанов. По-друге, теоретичні джерела філософії Відродження надто розмаїті і не обмежуються лише античною культурою. Так, період Відродження на перше місце ставить Платона, а не Арістотеля. Філософія Платона спрямовується проти католицької теології та авторитету Арістотеля в схоластичному його тлумаченні, широко впливає на утвердження філософського ідеалізму в його новій, звільненій від середньовічної схоластики формі і відкрито виступає проти матеріалістичних тенденцій у філософії. В той же час вчення Платона, зокрема його етичні та естетичні погляди, використовувалися для обґрунтування непорушної єдності духовного та тілесного і спрямовувалися проти офіційного релігійного вчення про умертвіння плоті та одвічної гріховності людини. Філософія Відродження не відмовляється також і від філософії Арістотеля, але оригінальної,очищеної від середньовічних напластувань, а то й спотворень. Прибічники арістотелізму прагнули розвивати його матеріалістичні тенденції, запозичивши багато що у натурфілософів, стихійних діалектів та етичних вчень епікурейської школи і стоїцизму.

Однією з характерних рис епохи Відродження є її **гуманізм,** і Світоглядною спрямованістю Відродження було відкриття самоцінності людської особистості, гуманістична спрямованість пізнання. Людина відчуває таку самостійність, яку вона не мала ні в античності, ні в середньовіччі. її сила, влада над усім існуючим і,над самою собою не потребує ніяких зовнішніх сил — ні природи (античність), ні Бога (середні віки).

В епоху античності людина вважалася природною істотою, оскільки її сутність, поведінка визначалися її природою, і активність людини залежала лише від того, наскільки вона піде за природою чи відхилиться від неї. В середні віки стверджувалось не лише творення Богом людини, а й подальша її доля. Характерною була впевненість у гріховності людини та зіпсованості людської природи і як наслідок цього — потреба в божій благодаті для свого спасіння.

Визначний мислитель епохи Відродження Піко делла Мірандола (1463-1494) саме так розумів людину. Бог, створивши людину і зробивши її центром світу, звернувся до неї з такими словами: "Не даємо ми тобі, Адаме, ні певного місця, ні власного образу, ні особливого обов’язку, щоб і місце, і лице, і обов’язок ти мав за власним бажанням, згідно з твоєю волею та твоїми рішеннями. Образ решти творінь визначений у межах законів, які ми встановили. Ти ж без перешкод визначиш свій образ за своїм рішенням, під владу якого я тебе віддаю".

Отже, Бог дав людині свободу волі, вона сама має вирішити свою долю, визначити своє місце у світі. Людина не просто природна істота, вона творець

самої себе і цим відрізняється від решти природних істот. Людина стає хазяїном природи внаслідок усвідомлення себе творцем власного життя та волі. Такої сили і такої влади своєї над усім сущим не знала ні антична, ні середньовічна людина. Значну роль в утвердженні нового погляду на людину відіграла соціальна група людей, що називалася в Італії гуманістами. Основним смислом свого життя вони вважали заняття філософією, літературою, стародавніми мовами, вивчення творів античних авторів тощо. Своїм способом життя, своєю діяльністю гуманісти прагнули утвердити нову систему духовних цінностей. Згідно з новою системою в суспільному житті на перше місце висувалися особисті достоїнства, власна гідність, а не походження, належність до суспільного стану, багатство чи влада. Культура виступає головним критерієм особистого благородства та достоїнства. Звідси — проповідь гуманістами індивідуального вдосконалення шляхом прилучення до культури.

Філософія Відродження переглядає також середньовічне ставлення до природи. Вона заперечує тлумачення останньої як начала несамостійного,. Але в той же час це не означає повернення до космоцентризму античного мислення, природа трактується пантеїстичне (грецьке "пантеізм" означає "всебожжя"). Бог зливається з природою, неначебто розчиняється в ній, внаслідок чого сама природа обожнюється. Християнський бог немов би приземлюється, він перестає бути чимось позаприродним, трансцендентним. Характерними є погляди з цього приводу відомого німецького натурфілософа Парацельса (1493— 1541), який розглядав природу як живе ціле, що пронизане магічними силами. Якщо в людині всіма діями тіла "керує" душа, то в кожній частці природи знаходиться живе начало — архей. Для оволодіння силами природи достатньо збагнути останній, ввійти з археєм у магічний контакт і навчитися ним управляти.

Справжній світоглядний переворот епохи Відродження проявився також у поглядах на світобудову Миколи Коперніка (1473—1543) та Джордано Бруно (1548—1600).

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.

Д.Бруно, розвиваючи геліоцентричну теорію, висунув ідею безкінечності Всесвіту та множинності в ньому світів, стояв на позиціях пантеїзму, "розсердивши" Бога в усій природі. Він вважав, що природа і є Бог в речах. Дж. Бруно сформував основний принцип природознавства, що переживало період становлення: Всесвіт єдиний, безкінечний; він не породжується і не знищується, не може зменшуватися або збільшуватися. В цілому Всесвіт

нерухомий, але в його просторі рухаються лише тіла, які є складовими частками Всесвіту.

Нове бачення світобудови вимагало пошуку та обґрунтування адекватного методу пізнання дійсності. Слід сказати, що в цілому концепціям мислителів Відродження була властива діалектична тенденція. Так, філософи Відродження розвивали думку про єдність природи та взаємодію всіх її складових, визнавали вічність руху і зміну буття, висловлювали геніальні здогадки про внутрішні суперечності та їх боротьбу як головну причину руху. Діалектичні тенденції в філософії властиві, зокрема, Миколі Кузанському (1401—1464) (принцип збіжності протилежностей), Бернардіно Телезіо (1509—1588) (все в світі відбувається через боротьбу протилежностей), Дж. Бруно (збіжність протилежностей в максимумі і мінімумі). Але пантеїстичний характер філософії Відродження відбивався на її методології. Так, питання про рух та його джерела вирішувалося більшістю філософів Відродження стихійно-діалектично. Хоча вони переносили причину руху в саму матерію, але вважали, що вона є невід'ємним від матерії розумним началом. Це "архей" у Парацельса, "світова душа" у Дж. Бруно і Франческо Патриці (1529—1597).

Гносеологія філософії Відродження об'єктивно була спрямована проти схоластики та релігійного догматизму. Вона висувала на перший план досвід, почуттєве сприйняття як найважливіший, перший крок у процесі пізнання. Емпіризм у питанні пізнання особливо проявився у вченні Телезіо. Меншою мірою — у Казанського і Бруно. Казанський у процесі пізнання виділяв чотири ступені: чуттєвість, розсудок, розум та інтуїцію. Подібним чином розглядав процес пізнання Дж. Бруно. Він вважав, що першим, хоча й недосконалим, ступенем пізнання є відчуття, потім розсудок, розум і дух. Цим самим вони підкреслювали роль розуму. Але, як бачимо, в цих твердженнях проявляється зв'язок з релігійними середньовічними традиціями інтуїтивізму, а саме — четвертий ступінь пізнання ("дух" — у Бруно, інтуїція — у Казанського). Тобто сенсуалізм і раціоналізм у філософії Відродження не були чітко диференційовані.

У гносеології Відродження інколи допускалося як компроміс пізнання через віру. А деякі мислителі, наприклад, Мішель Монтень, Пер Шаррон, виступаючи проти сліпої довіри до авторитету теології, привносили в теорію пізнання елементи скептицизму. Однак скептицизм був спрямований насамперед проти "абсолютних істин", що висувалися теологами, і аж ніяк не заперечував здатності людини пізнати навколишній світ. Не ставили під сумнів спроможність до пізнання і автори вчення про так звану "Двоїсту істину" (М. Кузанський, П. Помпонацці та ін.). За допомогою теорії "двоїстої істини" представники філософії Відродження обґрунтовували право людського розуму

на самостійне дослідження, незалежне від авторитету теології. Хоча цей авторитет і не заперечувався, але ж обмежувалася сфера його впливу. Незважаючи на елементи визнання можливості пізнання через віру, певного скептицизму, "двоїстості істини" тощо, філософи Відродження в основному стояли на позиціях матеріалістичної теорії пізнання. їх точка зору щодо пізнання зводилася до таких положень. По-перше, можливість пізнання навколишнього світу таким, як він є; по-друге, дія зовнішнього світу як джерела пізнання на органи чуття, що сприймають і переробляють це діяння; по-третє, заперечення будь-якої нематеріальної субстанції, що керує процесом пізнання людини; по-четверте, визнання та утвердження сили розуму та логічної діяльності, без яких не можна досягти істинного знання. Мислителі Відродження піддають перегляду також середньовічні погляди на суспільство. Розвиток нових виробничих відносин, поява нового класу — буржуазії вимагали створення сильної єдиної національної держави, здатної подолати феодальний сепаратизм та економічну ізольованість. Робляться перші спроби теоретичного обґрунтування ідеї громадянського суспільства, незалежного від релігійно-теологічних настанов.

У поглядах на державотворення виділялося два основних напрямки. Представник одного з них Ла Боесі (1530—1563) виступав проти абсолютизму, проводив думку про те, що королі узурпували права, які належать народу, виступав не лише проти монархічного, а й проти будь-якого державного устрою, заснованого на експлуатації. Ідеалом держави вважав державу, яка поєднує в собі традиції відстоювання міських вольностей (прав) з ідеями народного суверенітету.

Другий напрямок, представником якого був Пікколо Макіавеллі (1469—1527), обґрунтовував необхідність сильної монархічної влади, абсолютизму. Макіавеллі вважав ідеальним устроєм республіку як виразника народного суверенітету. Проте розумів, що в тих умовах лише сильна влада світського государя, яка не рахується з будь-якими моральними традиціями та церковними вченнями, здатна привести до національного об’єднання і створити нову державу.

В епоху Відродження з’являються перші ідеї утопічного соціалізму. Найяскравіше вони висвітлені у творах Томаса Мора (1478—1535) "Утопія" та Томазо Кампанелли (1568—1639) "Місто Сонця". Соціалістичним утопіям властива переконаність, що приватна власність спричиняє всі суспільні негаразди та злиденність абсолютної більшості народу. Автори сформулювали основні принципи майбутнього суспільства, що базується на розумних "природних" засадах: планове суспільне господарство; обов’язкова для всіх праця, результати якої розподіляються за потребами; всі дорослі члени

суспільства беруть участь у політичному управлінні, всі діти мають право на безплатну освіту, яка має бути тісно пов'язана з трудовим вихованням та ін. Проте в утопіях зберігається багато пережитків феодально-церковної ідеології. Так, проповідується надмірно сувора мораль, що нагадує чернечу, релігійний культ, збереження рабства як тимчасового стану, ідеалізація середньовічного ремесла тощо.

Філософія, природознавчі досягнення епохи Відродження відкривали шлях розвиткові філософії та науки Нового часу.

Одним з джерел філософії Відродження стали середньовічні єресі, які були своєрідною ідеологією опозиційних феодалізмові рухів. Єресі підривали середньовічну церковну догматику, офіційну релігійну ідеологію, розчищали шлях антицерковним ідеям мислителів Відродження. Яскравим прикладом цього можуть бути погляди Я.Гуса та його однодумців.

На формування філософії Відродження, безперечно, мали суттєвий вплив також передові тенденції в середньовічній філософії взагалі. Мається на увазі номіналізм, раціоналістичні та емпіричні тенденції в теорії середньовічної філософії.

Та особливий вплив мала східна, зокрема арабська філософія, для якої характерна сильна матеріалістична тенденція, а також наукові досягнення арабів у галузі природознавства, що поширювалися в Західній Європі в XII—XIII ст. Поряд з цими передумовами розвиткові своєрідної філософії Відродження сприяли також і великі відкриття (особливо геліоцентризм Коперніка) та винаходи, які були зроблені на той час. Потреба розвитку нових галузей промисловості спричинила якісно новий поступ у природознавстві — астрономії, механіці, географії та інших науках.

Філософія Відродження ставила і прагнула вирішити важливі філософські проблеми. В цілому філософське мислення цього періоду прийнято називати антропоцентричним, в центрі уваги якого була людина, тоді як античність зосереджувала увагу на природно-космічному житті, а в середні віки в основу брався Бог та пов'язана з ним ідея спасіння. Звідси — характерна риса світогляду епохи Відродження: орієнтація на мистецтво. Якщо середньовіччя можна назвати епохою релігійною, то Відродження — епохою художньо-естетичною. Адже саме за допомогою мистецтва змальовується розмаїтий світ людського почуття та його величезна цінність. Саме людина з й тілесністю почуття вперше в епоху Відродження усвідомлюється і змальовується такою, якою вона є насправді: не носієм гріховності, а як вища цінність і онтологічна реальність.

Розвиток виробництва, нові суспільні відносини вимагали нової, ініціативної людини, яка почувала б себе не часткою, представником певного

соціального стану чи корпорації, а самостійною особистістю, що представляє саму себе.

Формується нова самосвідомість людини, її активна життєва позиція, з'являється відчуття особистої сили та таланту. Ідеалом людини епохи Відродження є її різнобічна діяльність. Виникає тип культурного, гуманістичного індивідуалізму, який орієнтується не на практичну економічну діяльність (буржуазний індивідуалізм), а на культуру. Пріоритетним в ієрархії духовних цінностей стає не походження чи багатство, а особисті достоїнства та благородство. Метою життя виступає тепер не спасіння душі, а творчість, пізнання, служіння людям, суспільству, а не Богу.

### *1.4 Західноєвропейська філософія Нового часу і Просвітництва (XVII - XVIII)*

Філософія Нового часу історичними передумовами свого формування має утвердження буржуазного способу виробництва в Західній Європі, наукову революцію XVI—XVII ст., становлення експериментального природознавства. Вона утверджувала свої засадні принципи в боротьбі з феодальною ідеологію, середньовічною схоластикою, релігією та церквою, продовжуючи духовні надбання епохи Відродження. Найсуттєвішою особливістю філософії Нового часу була орієнтація на природознавство, тісний зв'язок з проблемами методології наукового пізнання, в якому вона вбачала головний засіб морального і соціального оновлення людства, утвердження людської гідності, свободи і щастя.

Головне своє завдання філософія Нового часу вбачає в розробці та обґрунтуванні методів наукового пізнання, концентруючи основну свою проблематику навколо методології наукового пізнання та гносеології. На цій основі формуються в філософії XVII ст. два протилежні напрямки: **емпіризм** та **раціоналізм.** Емпіризм проголошує, що основний зміст наукове пізнання отримує з чуттєвого досвіду, в знаннях немає нічого, чого б раніше не було в чуттєвому досвіді суб'єкта. Раціональне пізнання, розум не привносить ніякого нового змістовного знання, а лише систематизує дані чуттєво сенситивного досвіду. Раціоналізм наголошує, що основний зміст наукового знання досягається через діяльність розуму, розсудку та інтелектуальної інтуїції, а чуттєво сенситивне пізнання лише підштовхує розум до діяльності. Ідеалом знання як емпіризм, так і раціоналізм вважали математику, а основними характерними рисами істинного знання визнавали всезагальність, необхідність, суттєвість.

Засновником емпіризму був англійський філософ Френсіс Бекон (1561—1626), який основні свої ідеї висловив у працях "Новий органон" (1620) і "Про гідність та примноження наук" (1623). Головне завдання філософії Ф.Бекон визначає як пізнання природи і оволодіння її силами, а для цього необхідно розробити відповідний метод, який би найкоротшим шляхом вів до істини, правильно орієнтував пізнавальну і практичну діяльність людини, максимально збільшуючи її ефективність. Проте для сприйняття нового методу необхідна значна підготовча робота, яка б ліквідувала причини, що затримують пізнавальний прогрес. Новий метод може зустріти на своєму шляху багато перешкод, хибних уявлень, забобонів, які, наче примари, відволікають пізнання від істини.» На думку Бекона, існує чотири види помилкових суджень, "примар", від яких слід звільнитися перед тим, як починати пізнання. До першого виду помилок, які він називає "примарами Роду", належать ті, що

пов’язані з недосконалістю людського розуму та органів чуття людини. Вони укорінені в самій людській природі. Під впливом цих "примар" людина розглядає природу аналогічно зі своїми специфічними рисами, антропологізує її. Вони є вродженими, тому позбутися їх практично неможливо. Одначе усвідомлення небезпеки цих суб’єктивних перешкод у пізнавальній діяльності і дослідницька дисципліна можуть послабити їхній вплив. Другим видом помилок є "примари Печери", зумовлені індивідуальними особливостями людини, її вихованням, звичками, що примушують людину спостерігати природу ніби із своєї печери. "Примари Печери", як і "примари Роду", є проявом суб’єктивного ставлення людини до природи. Ці "примари" можна подолати шляхом колективного досвіду, врівноваженістю та неупередженістю в судженнях. Набагато більшу небезпеку становить третій вид помилок "примари Площі" [A] що проникають у пізнання разом зі словами та іменами. Вони породжуються спілкуванням людей і зумовлені вживанням застарілих понять, суджень, слів. Четверте джерело помилок — "примари Театру", що породжуються сліпою вірою людей в авторитети, стародавні традиції, традиційні філософські системи, які своїми штучними побудовами нагадують театральні дійства. Щоб очистити пізнання від цих примар, треба, на думку Бекона, виходити дише з досвіду і безпосереднього вивчення, природи, бути вільним, самостійним у своїх твердженнях та висновках, незалежним від авторитетів, бо істина є дочкою часу, а не авторитетів.

Метою пізнання, підкреслює Бекон, є збагачення життя справжніми відкриттями і влада людини над силами природи; об’єктом пізнання є природа, а **основними методами** — індукція та експеримент.

Будучи засновником методології емпіричного рівня наукового пізнання, Бекон виступає як проти схоластичної, абстрактноспекулятивної методології, так і проти вузького емпіризму. Свою позицію він пояснює за допомогою алегоричного зображення трьох можливих шляхів пізнання. Перший — це шлях павука, тобто спроба людського розуму виводити істини з самого себе. Цей шлях є уособленням абстрактного раціоналізму. Другий шлях — шлях мурахи, що уособлює однобічний емпіризм, який зводить пізнання до нагромадження голих фактів. Третім є справжній шлях науки — шлях бджоли. Як бджола переробляє нектар у дорогоцінну речовину — мед, так і справжній науковець перетворює емпіричні факти за допомогою раціональних методів у наукову істину.

Метод, за допомогою якого відбувається сходження від одиничних фактів, окремих спостережень до теоретичних узагальнень, є методом наукової індукції. Саме його Бекон вважає справжнім методом наукового пізнання природи.

Основоположником протилежного раціоналістичного напрямку був французький філософ Рене Декорт, латинізоване ім'я — Ренатус Картезіус (1596—1650). Основні погляди викладені у працях: "Міркування про метод" (1637), "Роздуми про першу філософію" (1641), "Начала філософії" (1644), "Пристрасті душі" (1649).

Як і Ф.Бекон, Р.Декарт підкреслює практичне значення науки як знаряддя прогресу. Проте свою методологію він будує на принципах раціоналістичної дедукції, а експеримент визнає лише як передумову пізнання, що має підпорядковуватись раціональноматематичному мисленню.

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, зокрема геометрії.

Шукаючи такі самоочевидні вихідні інтуїції, що не викликають ніякого сумніву, Декарт доходить висновку, що в основі їх лежить положення: "Я мислю". Неможливо заперечувати положення "Я мислю", бо заперечення, сумнів теж є проявом мислення. Саме положенню "Я мислю" притаманні ясність та самоочевидність. Далі Декарт робить другий крок: "Мислю, отже існую " ("Cogito ergo sum"). Тобто від здатності мислити переходить до

суб’єкта, істоти, яка мислить. Декарт вважає, що людина від народження має певні вроджені ідеї, які й становлять фундамент пізнання. їх слід уяснити і з допомогою раціоналістично дедуктивного методу вивести на їхній основі всю систему знання. До вроджених ідей Декарт відносить: ідею Бога як істоти найдосконалішої; деякі загальні ідеї та аксіоми математики, наприклад, "якщо до рівних величин додати рівні, то отримані результати будуть рівними між собою" і т.д. Ці ідеї Декарт розглядає як втілення природного світла розуму.

Емпіричний напрямок у філософії Нового часу розвивався переважно англійською філософією XVII—XVIII ст. Одним з її представників, що продовжив лінію Ф.Бекона, був Томас Гоббс (1588—1679), основні ідеї якого викладені у працях: "Левіафан" (1651), "Про тіло" (1655), "Про людину" (1658). Т.Гобс, як і Ф.Бекон, вважав, що основним методом наукового пізнання має бути аналітикоіндуктивна методологія, основою якої є розкладання на окремі без’якісні елементи: лінії, фігури, величини, площини і т.п. та їх систематизація.

Поглибити і далі конкретизувати емпіричну методологію спробував видатний філософматеріаліст XVII ст. Джон Локк (1632-—1704) у працях: "Досвід про людське розуміння" (1690), "Два трактати про державне управління" (1690), "Думки про виховання" (1693), "Розумність християнства" (1695), які справили значний вплив на подальший розвиток філософської і суспільної думки як на Британських островах, так і на континенті.

Основне завдання своєї філософії Локк вбачає в дослідженні пізнавальних здібностей та здатностей людини, у виявленні джерел походження людського знання. Дослідження даних проблем він починає з критики теорії вроджених ідей Декарта. Локк доводить, що всі ідеї і поняття льодини виникають внаслідок дії речей зовнішнього світу на органи чуття людини. Він розробляє сенсуалістичну (sensus — відчуття) теорію пізнання, згідно з якою джерелом усіх знань є відчуття. Душа людини від природи є "чистою дошкою" (tabu a rasd), на якій "чуттєвий досвід малює свої візерунки".

Пізнання Локк розглядав як результат чуттєвого досвіду індивіда і поділяв його на дві сфери: зовнішній досвід, об’єктом якого є зовнішній світ, та внутрішній, об’єктом якого є діяльність душі людини. Зовнішній досвід є основою чуттєвого пізнання природи, а внутрішній — рефлексивного пізнання діяльності душі. Із цих двох джерел, на думку Локка, ми дістаємо усі наші прості ідеї — найясніші і найсамоочевидніші. Далі пізнання здійснюється через діяльність розуму, який сприймає прості ідеї, співставляє їх, поєднує, порівнює, класифікує, створюючи складні ідеї. Наприклад, складна ідея "друг" є результатом комбінації простих ідей: людина, любов, дія, благо; складна ідея «Бог» є результатом простих ідей рефлексії: безкінечність, існування,

тривалість, задоволення, щастя, сила. Важливим елементом гносеологічних поглядів Локка є концепція первинних та вторинних якостей. Дія речей зовнішнього світу на наші органи чуття, на думку Локка, може давати адекватні та неадекватні уявлення про них. Наприклад, наші ідеї про рух, спокій, фігури, маси, числа, протяжність і т.д. — це адекватні ідеї, які є копіями властивостей речей зовнішнього світу, це первісні якості. Виникнення вторинних якостей пов'язане зі специфікою наших органів чуття, за допомогою яких сприймаємо запах, кольори, смак, тепло, звук і т.д.. Вторинні якості не існують незалежно від суб'єкта і тому є неадекватними, вони не відображають адекватно властивості самих речей. В речах є тільки здатність викликати в нас ці відчуття. Хоч і первинні, і вторинні якості є результатом дії речей на наші органи чуття, проте за своїм змістом вторинні якості є суб'єктивними і, тому тут виникає загроза відриву чуттєвих образів від матеріального світу. Поділ усіх якостей на об'єктивні та суб'єктивні, первинні та вторинні є характерним для філософії Нового часу і відображає рівень розвитку науки того часу. Об'єктивними та дійсними вважалися механікогеометричні властивості речей, усі інші відносились до сфери суб'єктивної уяви. Проте Локк дає матеріалістичне тлумачення вторинних якостей, які викликаються цілком об'єктивними причинами — силами, які є властивістю тіл завдяки первинним якостям викликати певні зміни в інших тілах. Відчуття з цього боку є такими змінами, що викликаються в органах чуття людини реальними силами, хоч і не відображають адекватно об'єктивну природу цих сил.

Обґрунтування методології наукового пізнання філософи Нового часу шукають у загально філософських (метафізичних) засадах осмислення буття. На цій основі розробляється ще одна важлива проблема, фундаментальна категорія філософії Нового часу — субстанція як сутність буття. Якщо Б.Паскаль, обґрунтовуючи засадні принципи своєї методології пізнання, звертається до світоглядного осмислення людського буття, то переважна більшість його сучасників ці принципи шукають у сутності буття взагалі, зафіксованій у категорії субстанції. Субстанція — це істинне, суттєве, самодостатнє, самопричинне буття, яке породжує всю багатоманітність світу.

Субстанцію як Єдине, яка розумілась в епоху Відродження органічною і гармонійною єдністю духовного і природного, філософи Нового часу намагаються переосмислити та конкретизувати через призму нових досягнень наукового пізнання. Одним з перших таку спробу зробив Р. Декарт, роз'єднавши Єдине на дві самостійні субстанції: природу, матерію, способом буття якої є механічний рух, а атрибутом — протяжність та мислення. Для Декарта природа — це величезний механізм, вся якісна багатоманітність якого зведена ним до кількісно визначених механічних відношень, а всі

закономірності — до законів механіки. Друга самостійна субстанція — особлива, духовна — мислення. Декарт вважає, що матерія мислити не може, а між тим, мислення існує без сумніву і з самоочевидністю, отже, має існувати і відповідна субстанція. В підході до проблеми субстанції філософія Декарта має дуалістичний характер, складається з матеріалістичної фізики як вчення про матеріальну протяжну субстанцію та ідеалістичної психології як вчення про духовну мислячу субстанцію. Зв'язуючою ланкою між цими двома незалежними самостійними субстанціями є Бог, який вносить у природу рух і забезпечує інваріантність усіх її законів.

Важливе місце посідає **вчення про субстанцію** також у творчості Б.Спінози, яке має пантеїстичний характер. Субстанція, на його думку, єдина, вона є Богом, що співпадає з Природою, а атрибутами її є протяжність та мислення. Субстанція — це єдність Бога і Природи, єдність природи, що творить, і природи створеної. Бог — це універсальна причина світу, завдяки його нерозривній єдності з Природою. Природа є причиною самої себе (causa sui). Визначивши як основну властивість субстанції природи самопричинність (causa sui), Спіноза на цій основі виводить усі інші її властивості: вічність, безкінечність, неділимість, єдність і т.д. Субстанція єдина, проте вона виявляє свою єдність через атрибути, тобто необхідні прояви, яких, на думку Спінози, безкінечна кількість, але ми знаємо самоочевидно два — протяжність і мислення. Крім атрибутів, субстанція має також модуси, які, на відміну від атрибутів, характеризуються не необхідністю, а тільки можливістю існування. Той чи інший модус субстанції може існувати, а може і не існувати. Основними модусами субстанції, на його думку, є рух і спокій, які визначають багатоманітність світу.

Субстанцію та її атрибути Спіноза називає природою, що творить, природою творчою, продуктивною, а модуси — природою створеною. Продуктивна природа є причиною окремих речей, джерелом безкінечної дії і творчості, виражає єдність речей, а створена — джерелом багатоманітності. Але і єдність, і багатоманітність є невід'ємними характеристиками єдиної природи — субстанції, тотожної Богові.

У природі все суворо детерміновано, все підпорядковано необхідності внаслідок того, що єдина природа є причиною самої себе. Спіноза переконаний, що випадковості не існує, схиляється до фаталізму, проте намагається подолати, пом'якшити останній своїм вченням про свободу. На його думку, необхідність не виключає свободи, а, навпаки, передбачає п. Коли б у природі панував хаос, і коли б людина як частина природи не підкорялась необхідності, вона не могла б пізнавати ні природу, ні власні вчинки. А не пізнаючи, не могла б керувати ними, була б рабом своїх вчинків та пристрастей. Завдяки ж

пізнанню природи світу та своєї власної природи людина стає вільною, має свободу. Свободу Спіноза розуміє як дію лише за необхідністю власної природи, без будь-якого примусу зовні. Свобода протиставляється не необхідності, а примусу. Сама ж необхідність може бути як примусовою, так і вільною. Природа в цілому як субстанція співрівна Богу, як причина самої себе (causa sui) є свободою. Людина ж лише в тому випадку має свободу, коли діє за необхідністю своєї власної природи, без примусу, коли навчається підкоряти свої пристрасті розуму. А для цього необхідно пізнати свою природу. Свобода збігається з пізнанням необхідного в своїй природі. Свобода — це пізнана необхідність.

Ще одну концепцію субстанції розробляє відомий вчений енциклопедист, один з найвідоміших філософів Європи кінця XVII — початку XVIII ст. Готфрід Лейбніц (1646—1716). Свою плюралістичну концепцію субстанції він розкриває у працях: "Міркування про метафізику" (1686), "Нові досліди про людське розуміння" (1705), "Теодицея" (1710), "Монадологія" (1714).

Центром філософії Г.Лейбніца є вчення про монади як прості неподільні субстанції — монадологія. Лейбніц наголошує, що субстанційгмонад безкінечна кількість, вони є носіями сили та активності і мають духовну природу. Кожна монада є самостійною одиницею буття, здатною до активної діяльності. Монада є духовною, оскільки матерія (в філософії XVII ст.) — пасивна, не здатна до саморуху та активної діяльності Монади вічні, вони не виникають і не зникають природним шляхом, а є породженням безперервних "випромінювань божества". 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 кожну монаду в "живе дзеркало Всесвіту. Всі 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, умовах XVIII ст. географічний детермінізм Монтеск’є був, незважаючи на всю свою обмеженість, значним досягненням соціальнофілософської думки на шляху вироблення альтернативних теологічним поглядів на розвиток суспільства.

Визнання такої суттєвої умови матеріального життя суспільства, як географічне середовище, було важливим кроком вперед у порівнянні з апеляціями до абстрактної "людської природи" філософів XVII ст. Монтеск'є, характеризуючи психологічні особливості людської природи, починає розглядати її як таку, що сформувалася під впливом умов життя людей у певному природному середовищі, а якоюсь мірою навіть характеру їхньої трудової діяльності. Одним з найзначніших досягнень Монтеск'є була ідея співвідношення законів суспільного розвитку та природного середовища, врахування кліматичних умов, характеру ґрунту, площі, способу життя народів, що визначають не тільки "дух законів", а й державне правління. Він розрізняє три види державного правління: республіканське, монархічне та деспотичне. Монтеск'є висуває плідну установку: зрозуміти суспільство як певну цілісність і відмовитись від поверхового погляду на нього як на механічний агрегат індивідів та інститутів. Він характеризує соціальну цілісність через поняття "загального духу народів" як результату дії "багатьох речей", що "управляють людьми": клімату, релігії, законів, принципів правління, прикладів минулого, звичаїв, традицій і т.д. Центральним елементом "загального духу народів" Монтеск'є вважав специфічні "людські пристрасті", що спонукають людей діяти так, щоб суспільство та його структура мали стійке існування. В республіці таким центром є доброчесність як діяльна любов до вітчизни та рівності; в монархії — честь, як вигідні для правителя забобони окремих осіб та суспільних груп і станів; у деспотії — страх. Монтеск'є при цьому підкреслює, що республіки занепадають при послабленні в них доброчесності, монархії — честі, а деспотії — страху. Для кожного способу правління шкідливим є також залучення до нього чужорідних принципів та спонукань до дії.

Отже, Монтеск'є поставив і досліджував важливу проблему політичної значимості соціальнопсихологічних рис народів, проте роль цих рис ним занадто абсолютизувалась. Правда, ця абсолютизація зумовлена у Монтеск'є прагненням виявити об'єктивні детермінанти психології різних народів та властивих для них "способів правління". Ці детермінанти, на його думку, походять від географічного середовища, це перш за все клімат, грунт, рельєф місцевості і величина території. Перші два детермінують спосіб правління через вплив на формування психології народів, решта ж через вплив на організацію діяльності людей. Незаперечною заслугою Монтеск'є є також детальна розробка локківської ідеї поділу влад на законодавчу, виконавчу та судову. Лише за умови такого поділу, на його думку, можливий державний лад, за якого нікого не примушуватимуть робити те, до чого не зобов'язує закон, і не робити того, що закон йому дозволяє.

Особливе місце в системі поглядів просвітників-матеріалістів посідає

творчість Поля Гольбаха — Пауля Дітріха Тірі (1723—1789), відображена у працях: "Система природи" (1770), "Універсальна мораль, або Права людини, основані на природі" (1776), "Етократія, або Правління, основане на моралі" (1776). Головна праця П.Гольбаха "Система природи" була своєрідним колективним кредо французького матеріалізму, де з енциклопедичною скрупульозністю подані основні принципи, методологічні засади та висновки матеріалістичного осмислення дійсності у XVIII ст.

Гольбах підходить до осмислення питання про відношення природи, матерії та духу, свідомості 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 руку. 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 врівноваження 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.

**Європейське просвітництво XVII — XVIII століття.**

Просвітництво — широка ідейна течія, яка відображала антифеодальні, антиабсолютистські настрої освіченої частини населення у другій половині XVII — XVIII століття. Представники цієї течії, вчені, філософи, письменники, вважали метою суспільства людське щастя, шлях до якого — переустрій суспільства відповідно до принципів, продиктованих розумом, були

прихильниками теорії природного права. Просвітники мали широкий світогляд, в якому виділялися концепція освіченого абсолютизму, ідея цінності людини, критика церкви, патріотизм, осуд експлуатації людини людиною, утвердження самосвідомості й самоцінності особи. Цим просвітники відрізняються від просвітителів, якими є всі носії освіти і прогресу.

Просвітництво зародилося практично одночасно в країнах Західної Європи: Британії, Франції, Нідерландах, Німеччині, Італії, Іспанії, Португалії, але швидко поширилося у всій Європі, включно з Річчю Посполитою і Російською імперією. Велику роль в його становленні відіграв швидкий розвиток природознавства та книгодрукування.

Першою в цю епоху вступає Англія. Для англійських просвітителів (Д. Локк, Д. Толанд, Т. Гоббс і ін.) була характерна боротьба з традиційним релігійним світосприйманням, що об'єктивно стримувало вільний розвиток наук про природу, про людину і суспільство. Ідейною формою вільнодумства в Європі з перших десятиліть XVIII ст. стає деїзм. Деїзм ще не відкидає Бога як творця всієї живої і неживої природи, але в рамках деїзму жорстоко постулюється, що це творіння світу вже здійснилося, що після цього акта творіння Бог не втручається в природу: тепер природа нічим зовнішнім не визначається і тепер причини і пояснення всіх подій і процесів у ній варто шукати тільки в ній самій, у її власних закономірностях. Це був істотний крок на шляху до науки, вільної від пут традиційних релігійних забобонів.

І все-таки англійське просвітництво було просвітництвом для обраних, носило аристократичний характер. На відміну від нього французьке просвітництво орієнтоване не на аристократичну еліту, а на широкі кола міського суспільства. Саме у Франції в руслі цього демократичного просвітництва зароджується ідея створення "Енциклопедії, чи тлумачного словника наук, мистецтв і ремесел", енциклопедії, яка б у простій і дохідливій формі (а не у формі наукових трактатів) знайомила читачів з найважливішими досягненнями наук, мистецтв і ремесел.

Ідейним вождем цього начинания виступає Д. Дідро, а його найближчим соратником - Д'Аламбер. Статті ж для цієї "Енциклопедії" погоджувалися писати найвидатніші філософи і натуралісти Франції. За задумом Д.Дідро в "Енциклопедії" повинні були відбиватися не тільки досягнення конкретних наук, але і багато нових філософських концепцій щодо природи матерії, свідомості, пізнання і т.д. Більш того, у "Енциклопедії" стали розміщатися статті, у яких давалися критичні оцінки традиційної релігійної догматики, традиційного релігійного світосприймання. Усе це визначило негативну реакцію церковної еліти і певного кола вищих державних чиновників до видання "Енциклопедії". Робота над "Енциклопедією" з кожним томом усе

ускладнювалася й ускладнювалася. Останніх її томів XVIII століття так і не побачило. І все- таки навіть те, що все-таки було видане, мало велике значення для культурного процесу не тільки у Франції, але й у багатьох інших країнах Європи (у тому числі для Росії й України).

У Німеччині рух Просвітництва зв'язаний з діяльністю Х. Вольфа, Й. Гердера, Г. Лессінга й ін. Якщо мати на увазі популяризацію наук і поширення знань, то тут особливу роль відіграє діяльність Х. Вольфа. Його заслуги відзначали згодом і І. Кант, і Гегель. Філософія для Х. Вольфа - це "світова мудрість", що передбачає наукове пояснення світу і побудову системи знань про нього. Він доводив практичну корисність наукових знань. Сам він був відомий і як фізик, і як математик, і як філософ. Його філософська система викладалася в підручниках, що замінили схоластичні середньовічні курси в багатьох країнах Європи (у тому числі й у Києві, а потім і в Москві). Х. Вольф був обраний членом багатьох академій Європи. До речі в самого Х. Вольфа вчилися М.В. Ломоносов, Ф. Прокопович і інші наші співвітчизники, що проходили навчання в Німеччині. І якщо діяльність Х. Вольфа не висвітлювалася належним чином у нашій філософській літературі, то, очевидно, тому, що він був прихильником телеологічного погляду на світ. Він не відкидав Бога як творця світу. Доцільність, що характерна для природи, для всіх її представників, він зв'язував з мудрістю бога: при створенні світу Бог усе продумав і усе передбачив, а звідси і випливає доцільність. Але стверджуючи простір для розвитку природничих наук, Х. Вольф залишався прихильником деїзму, що безсумнівно визначило в майбутньому і деїзм М.В. Ломоносова.

В епоху Просвітництва увага філософів повертається від проблем методології і субстанціональних основ буття до проблем людського буття, буття суспільства, особливостей історичного процесу і перспектив розвитку людства.

Продовжуючи започатковану на рубежі XVII—XVIII ст. раціоналістичну систему в європейському культурному розвитку, Просвітництво сповідувало справжній "культ розуму", вбачаючи в ньому той "архімедів важіль", за допомогою якого можна перевернути всю систему громадського та духовного життя. Проголошене просвітителями царство розуму за своєю історичною сутністю було не чим іншим, як ідеалізованим здоровим глуздом буржуазії, котра готувала собі ідейні засади приходу до влади.

Проте, незважаючи на своє всевладдя, розум повинен був рахуватися з тим, що наявні умови (абсолютистська влада ще була досить сильною) не дозволяли здійснити практичне перетворення суспільства.

В цей час концепцію атеїстичної філософії просвітництва розробляє Вольтер Франсуа Марі Аруе (1694—1779), головні ідеї якого викладені у

працях: "Філософські листи" (1734), "Метафізичний трактат" (1734), "Роздуми про людину" (1737), "Філософський словник" (1764), "Філософія історії" (1765), "Досвід про звичаї та дух народів" (1769).

Головне завдання своєї філософії Вольтер вбачає в розвінчуванні релігійної догматики, що заважає людям будувати щасливе життя, культивуючи неуцтво, неосвіченість, фанатизм, брехню, оману. Християнство, на його думку, це сітка, якою шахраї протягом багатьох віків обплутують дурнів. Всю історію релігії та церкви він подає як ланцюг шахрайств, злочинів, пограбувань та вбивств, а джерело цього вбачає в самій сутності офіційної релігії та церкви як основи старих феодальних порядків. Проте релігію Вольтер розглядав також і як засіб мирного вирішення суспільних суперечностей, як засіб стримування бідняків проти зазіхань на власність багатих та запобігання свавіллю "сильних світу цього". "Коли б Бога не було, його слід було б вигадати" — це максима Вольтера, якою він прагне довести, щоб Бог існував і карав би те, чого не в змозі придушити людське правосуддя. В своїх філософських поглядах Вольтер схиляється до емпіризму Ф.Бекона, сенсуалізму Д.Локка, фізики І. Ньютона, в експериментальному природознавстві вбачає єдиний надійний шлях пізнання природи світу і природи людини. Спираючись на емпірикоматеріалістичну філософську традицію, Вольтер розглядає людську душу як здатність мислити та відчувати в прямій залежності від тілесної організації, діяльності органів чуття, нервів та мозку. Важливе місце в філософії Вольтера посідають роздуми про людину як суспільну істоту. Він стверджує, що суспільні моральні норми, юридично політичні закони, які регулюють відносини між людьми, створюються самими людьми, а не Богом. Вольтер вважає, що існують фундаментальні універсальні принципи моральності, які є необхідним результатом осмислення людьми свого життєвого досвіду і функціонують у будь-якому людському суспільстві. Так, на його думку, виникає той "природний закон моральності", що виражається в сформульованому стародавніми мудрецями "золотому правилі": чини з іншими так, як би ти хотів, щоб чинили з тобою. Вольтер підкреслює земні, людські мотивації моральної та правової поведінки людей, вважаючи їх достатніми та ефективними, що не потребують ніяких надприродних причин та спонукань для свого функціонування.

У своїх роздумах про суспільне буття людей Вольтер постійно звертався до осмислення історії, спираючись на нього в обґрунтуванні своїх суспільних ідеалів та критиці неприйнятних для нього поглядів, відносин, організацій. Вольтер був видатним істориком XVII ст., створив школу просвітницької історіографії, намагався будувати історичну науку на достовірних письмових свідченнях та матеріальних пам'ятках минулого. Він висунув ряд плідних ідей

та принципів дослідження історії людства: по-перше, в центрі уваги істориків має бути історія життя народів, а не лише правителів; по-друге, варто досліджувати всю духовну культуру народів, а не тільки релігію; по-третє, слід створити історію матеріальної культури людства, дослідити, які галузі економіки були розвинуті в той чи інший історичний період, яким було національне багатство і як воно розподілялось, яким був матеріальний побут людей і т.д.; по-четверте, слід повніше дослідити всесвітню історію, не обмежуючись лише історією християнського світу, включивши в історію людства цивілізації Індії, Китаю, арабських народів, аборигенів американського континенту, оскільки всі народи здатні до прогресивного розвитку. Вольтер дає філософське осмислення історії людства, відкинувши ідею божественного промислу і підкреслюючи, що історію творять самі люди на основі своїх поглядів, гадок, прагнень, які виникають на підставі життєвого досвіду і оволодівають свідомістю великих мас людей. Ці погляди, думки великих мас людей Вольтер ділить на істинні та хибні. Істинні ведуть до щасливого устрою людського життя, а хибні — до біди та нещастя. До істинних він відносить ті, які просвіщають правителів щодо їхнього обов'язку забезпечувати народам можливість матеріального благополуччя, свободи та соціальної справедливості. Хибні ж думки переконують правителів, що вони не несуть ніякої відповідальності перед народами і є їхніми абсолютними володарями. Ці протилежні принципи підходу до проблем державного управління залежать, на думку Вольтера, від розуміння природи світу та природи людини, людського буття та буття суспільства, свідомості та пізнання.

Історію людства, її правдиве висвітлення Вольтер вважав важливим засобом просвітницької діяльності. Аналізуючи помилки, люди могли б уникати їх у майбутньому, будуючи життя на принципах розуму. В цілому історія людства є, на думку Вольтера, історією злочинів, безчинств та нещастя в зв'язку з пануванням омани, релігійного дурману та фанатизму. Проте він бачив в історії і світлі моменти, свідчення того, що розум і істину неможливо знищити. Істина відкривається лише розумом і спростовує релігійні вірування як згубну для людства оману. В історичному минулому Вольтер бачив чотири відносно щасливі епохи: розквіт афінської культури при правлінні Перікла; староримської — при правлінні Августа; ренесансної — при Медічі та новоєвропейської в XVII — XVIII ст. Він вважав, що розум, вищим втіленням якого стала філософія, котра спирається на науку і мистецтво, дедалі більше і значніше впливатиме на організацію людського життя. Головну ж надію Вольтер покладав на те, що висновки філософського розуму про сутність та завдання державної влади стануть надбанням правителів. Він був переконаний у неминучості встановлення Царства Розуму, де буде ліквідовано соціальне зло

і створено всі умови для щасливого і справедливого життя людей. При цьому він вважав, що свобода, соціальна справедливість, висока духовна культура можуть стати надбанням усіх без винятку народів світу. Суспільно-політичним ідеалом Вольтера була аристократична монархія на чолі з філософськи освіченим монархом.

Видатним представником деїстичного напрямку просвітництва був Жан-Жак Руссо (1712—1778), який свою оригінальну концепцію історії, закономірностей та перспектив суспільного розвитку розкриває у працях: "Міркування про науки та мистецтва" (1750), "Міркування про походження та основи нерівності між людьми" (1755), "Юлія, або Нова Елоїза" (1761), "Про суспільний договір" (1762), "Еміль, або Про виховання" (1762).

Центральною проблемою у творчості Руссо була проблема нерівності між людьми та шляхів її подолання. Він критикує сучасну йому цивілізацію нерівності і відстоює тезу про те, що розвиток науки не сприяв удосконаленню моральності, звичаїв, життя людей в цілому. Основою суспільного життя Руссо вважав матеріальні, "тілесні" потреби людей, а духовні — їхнім наслідком, що лише опосередковано можуть впливати на суспільне буття. Руссо одним з перших виявив, що розвиток культури створює "штучні" потреби, задоволення яких має дуже суперечливий характер, завдяки яким людина намагається "здаватися", а не бути. Крім того, він вважає, що культура та мистецтво належать панівним соціальним верствам і є чужими для більшості людей. Проте, хоч Руссо і підкреслював, що наука і культура мало сприяли удосконаленню людського буття, все ж джерело суспільних проблем та конфліктів він вбачав у сфері суспільного розвитку, в соціальній нерівності, яку розумів передусім як нерівність майнову. На відміну від Вольтера, Руссо вважав, що нерівність між людьми існувала не завжди, а виникла лише на певному рівні історичного розвитку людства з майнових відносин між людьми.

Майнова нерівність, поділ на бідних та багатих, на думку Руссо, є першим щаблем нерівності. Другий щабель нерівності він пов'язує з виникненням держави. На певному етапі суспільного розвитку, з його точки зору, багаті та бідні уклали договір, що привів до встановлення державної влади, яка мала б бути гарантом справедливості і миру. Нерівність між багатими і бідними, таким чином, піднімається на новий щабель, перетворюється в нерівність між пануючими, володарями та підлеглими, підвладними. Третій щабель нерівності в суспільстві є результатом перетворення законної влади на деспотизм. Якщо раніше народ був одурений державою та законом, то деспот обманює і закони, і народ. Цей третій щабель нерівності створює, між тим, і нову рівність — щодо деспота всі люди стають

рівними у своєму безправ'ї. Таким чином, Руссо намагається обґрунтувати та морально і юридичне виправдати право народу на бунт проти деспота.

Отже, головну причину соціальної нерівності Руссо вбачає у майновій нерівності. З іншого боку, соціальна нерівність укорінена у взаємній залежності людей, викликаній суспільним поділом праці та розвитком цивілізації. Тому основну увагу він зосереджує на критиці цивілізації. Природним станом людського життя він вважає такий стан, коли людина є самодостатньою, незалежною від інших людей ні як виробник, ні як споживач. В цьому природному стані всі люди були рівними, не знали, що таке майно, що таке приватна власність. Основною рисою цього природного стану була моральна досконаліть, бо там, де немає приватної власності, не може бути і несправедливості. Ця ідилія, проте, скінчилась, коли виникла приватна власність. Руссо підкреслює, що людина, яка загородила певну ділянку землі і проголосила "це моє!", знайшовши достатню кількість прихильників, і є справжнім засновником громадянського суспільства. Скількох злочинів, воєн, вбивств уникло б людство, коли б хтось зруйнував загорожу і попередив, що небезпечно слухатись таку людину, бо ви загинете, коли забудете, що плоди землі належать усім, а земля — нікому. Проте цього не сталося. І прямим наслідком приватної власності є ворожнеча між людьми, прагнення збагачуватись за рахунок інших, ліквідація старого і натомість збудоване нове на засадах суспільного договору. Руссо вважав, що новий суспільний лад не може будуватися на насильстві, засобом подолання соціальної несправедливості і нерівності може бути лише суспільний договір, за яким Сувереном, єдиним правителем суспільства має бути об'єднаний народ. В суспільному договорі Руссо шукає також реалізацію свободи, яка, на його думку, є свободою вищого типу, ніж природна свобода, тому що підкорення лише одним бажанням є рабством, а підкорення закону, який люди самі встановили, — це справжня, реальна свобода.

Людину Руссо розуміє як природну істоту, всі здібності та здатності якої обумовлені природою. Перевагу серед них він віддає почуттям, а не розуму, підкреслюючи, що міркування не звеличує душу, а лише втомлює. Людину звеличує моральна гідність, яка походить не від розуму, а від серця. Голос совісті звучить в усіх серцях, проте не всі його чують, тому що забули його мову, а, між тим, це мова самої природи. Причиною того, що люди забули мову природи, голос совісті і серця є протиріччя природи і цивілізації. Цивілізація, технічний прогрес є причиною руйнування природної цілісності та гармонійності людського буття, заснованого на безпосередності почуттів. Руссо першим осягнув суперечливі тенденції цивілізації і дійшов висновку, що розвиток виробництва, науки, техніки приносить не тільки користь, а й має і

негативні наслідки. Велику надію у вирішенні суперечностей природи і цивілізації, суспільного життя в цілому Руссо покладав на просвітництво та виховання. Він підкреслює, що у людей буде все, якщо вони виховають гідних громадян, а без цього усі, навіть правителі, будуть лише жалюгідними рабами.

Матеріалістичний напрямок філософії Просвітництва представлений насамперед французьким матеріалізмом XVIII ст., що у своїх концепціях обстоює ідеї просвітництва, гуманізму, наголошує на пізнанні природи як головному засобі утвердження гуманізму в суспільному житті, прогресу розуму, прогресу моральності, свободи і реалізації Царства Розуму та самоутвердження людини.

Одним з визначних представників цього напрямку був Жюль'єн Офре де Ламетрі (1709—1751), який оголосив матеріалізм єдино правильним філософським напрямком, ворожим спіритуалізму (читай ідеалізму) та релігії. Свої ідеї він розкриває у працях: "Трактат про душу" (1745), "Людина машина" (1747), "Анти Сенека, або роздуми про щастя". Ламетрі намагається поєднати досягнення емпіризму та раціоналізму XVII ст., вирішити основні суперечності цих протилежних методологій наукового пізнання. Він підкреслює, що пізнання починається з чуттєвого сприймання, продовжується його подальшим досвідно експериментальним дослідженням і завершується раціональним узагальненням дослідних даних. Ламетрі вважав, що розум є надійним керівником у пошуках істини, коли спирається на дані чуттєвого досвіду та перевіряється ним.

Першим кроком філософських досліджень Ламетрі було створення матеріалістичного вчення про душу людини. Він оголосив здатність відчувати одним з атрибутів матерії, її невід'ємною властивістю. Матеріальною основою душі людини Ламетрі вважає мозок, проте підкреслює, що мозок необхідна, але не достатня передумова людської свідомості. Щоб свідомість сформувалась у своїх змістовних проявах, необхідне виховання та спілкування з іншими людьми.

Хоч одна з основних праць Ламетрі має назву "Людина машина", однак він наголошує на суттєвій відмінності людини від механізмів. Людина, підкреслює він, — це, по-перше, особлива машина, яка здатна почувати, мислити, розрізняти добро і зло; по-друге, це машина, яка сама себе заводить, органічно, шляхом надходження у кров "хілусу" — харчового соку, утвореного при перетравлюванні людським організмом їжі. Ламетрі висловлює думку про хімічний характер процесу перетворення "хілусу" в енергію, яка вже потім механічно оживляє мускули і серце. Потрете, на відміну від годинникового механізму, який постійно фігурує в філософії Нового часу як образ ідеально відрегульованої самодіючої машини і з яким Ламетрі порівнює людське тіло,

останнє продовжує функціонувати і після серйозних пошкоджень, навіть після втрати деяких органів. Ламетрі першим у філософії Нового часу будував свої філософські узагальнення про природу не лише на основі механіки, а й осмислюючи результати біологічних та частково хімічних досліджень. Визначним досягненням Ламетрі було також усвідомлення ним того, що походження людства неможливо пояснити лише біологічними факторами. Він висуває положення про необхідність суспільного життя як умови формування людини та її свідомості. Ламетрі вважає, що людині від народження притаманний "природний закон", суть якого полягає в умінні розрізняти добро і зло. Найважливішим виразом "природного закону" моральності, на його думку, є почуття вдячності за добро та почуття розкаяння за зло, вчинене у відповідь на добро.

Ще одним видатним філософом матеріалістом XVIII ст. був Дені Дідро (1713—1784), основні ідеї якого викладені у працях: "Думки про тлумачення природи" (1754), трилогії " Розмова Д'Аламбера з Дідро", "Сон Д'Аламбера", "Продовження розмови" (1769), "Філософські принципи відносно матерії та руху" (1770). Понад двадцять років Дідро присвятив праці над "Енциклопедією" (1751—1780), яка стала одним з величних культурних звершень того часу і відіграла значну роль у розробці та поширенні просвітницького світогляду та згуртуванні просвітителів. У проспекті "Енциклопедії" Дідро проводить думку, що в історії людства, особливо починаючи з епохи Відродження, вже спостерігається певний прогрес у пізнанні природи і що в майбутньому він стане ще значнішим, набуде неперервного характеру. При цьому він чітко розумів, що внаслідок безкінечності Всесвіту вичерпне пізнання природи неможливе. Природу як об'єкт пізнання Дідро уподібнює неосяжній книзі, в якій вчені послідовно один за одним прочитують все нові й нові сторінки, але ніхто 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". В теорії пізнання Дідро поєднує переваги як емпіризму, так і раціоналізму, підкреслюючи необхідність нової раціональності, яка б функціонувала в органічній єдності з чуттєвим пізнанням, визначаючи суть філософської методології як перевірку розуму розумом, контроль розумом та експериментом чуттєвого пізнання, відображення чуттєвим досвідом природи. На думку Дідро, по-справжньому адекватно тлумачити природу може лише мислитель, який органічно поєднає "раціональну" філософію з "експериментальною", що практично означало філософське осмислення природничо-наукового матеріалу.

Важливим досягненням Дідро було вчення про універсальну внутрішню

активність матерії. Рух не зводиться ним лише до механічного переміщення у просторі, а розуміється як будь-яка зміна, як активність взагалі. Рух, на його думку, є як в тілі, що переміщується, так і в тілі, яке перебуває в спокої.

Як і всі філософи просвітники, Дідро велику увагу приділяє критиці релігії. Аналізуючи особливості релігійної віри, він робить висновок, що вона не веде людину до справжніх істин, а підкоряє 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 священиків, які спрямовують їх на тернисту стежку страждань. Лише розум, підкреслює Дідро, є єдиним дороговказом людині в пошуках благодатної істини, яка має вище вираження в філософському знанні. Дідро висунув широку антиклерикальну програму: усунення впливу церкви на уряд, секуляризація більшої частини церковного майна, знищення інституту чернецтва та контролю духівництва над системою освіти, що, на його думку, призведе до того, що релігія через два три століття зникне сама собою. Дідро був прибічником повної ліквідації релігії і перетворення суспільства на атеїстичне. Проте атеїзм, на його думку, має базуватись на високих духовних цінностях, філософській аргументованості та морально соціальній відповідальності. Дідро вважав, що соціальна справедливість, яка забезпечується законами "просвітницького правління", є найважливішою об'єктивною передумовою для втілення моральних начал у житті народів. Дідро переконаний, що законодавчо юридичні заходи, спрямовані на забезпечення моральності громадян, необхідно органічно поєднувати з системою морального виховання та просвіти, інтелектуального розвитку особистості, яка при осмисленні людських відносин була б здатною зрозуміти, що для особистого щастя кожного краще врешті-решт бути чесною і добродійною людиною.

Особливе місце в системі поглядів просвітників-матеріалістів посідає творчість Поля Гольбаха — Пауля Дітріха Тірі (1723—1789), відображена у працях: "Система природи" (1770), "Універсальна мораль, або Права людини, основані на природі" (1776), "Етократія, або Правління, основане на моралі" (1776). Головна праця П.Гольбаха "Система природи" була своєрідним колективним кредо французького матеріалізму, де з енциклопедичною скрупульозністю подані основні принципи, методологічні засади та висновки матеріалістичного осмислення дійсності у XVIII ст.

Гольбах підходить до осмислення питання про відношення природи, матерії та духу, свідомості 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 врівноваження 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. В 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. Всі 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 гіркою 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 єдино 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. Все в природі, в тому числі і людина, підкоряється цьому закону. В 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 універсальний закон інерції як прагнення до 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. 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. Але як цього досягти? На це питання спробував відповісти відомий філософ матеріаліст XVIII ст. К.А.Гельвецій.

Клод Андріан Гельвецій (1715—1771) у своїх головних працях "Про розум" (1758) та "Про людину" (1770) намагається застосувати основні матеріалістичні принципи до осмислення проблем людського буття, перебудови суспільного життя на принципах Розуму і Справедливості, дослідження морально-етичної проблематики, механізмів узгодження особистісних та суспільних інтересів.

Головне завдання своєї філософії Гельвецій вбачає в пошуку можливого суспільного стану, який би забезпечив умови для втілення моральності і досягнення щастя. Найкращою формою суспільної організації він вважає таку, при якій закони мають забезпечити загальне благополуччя і достатню справедливість.

Людину Гельвецій, як і інші філософи-просвітителі, розглядає як частину природи, проте враховує, що суттєві її характеристики неможливо пояснити лише природною організацією. Так, розглядаючи проблему походження свідомості, він наголошує на зв'язку розвитку свідомості не просто з суспільним життям, а насамперед з трудовою діяльністю, з виготовленням та застосуванням знарядь праці. Гельвецій підкреслював, що розум розвивався із чуттєвості тому, що завдяки наявності рук, пальці яких можуть маніпулювати

різними предметами, люди виробляли різні знаряддя та засоби добування їжі, будували житло, винаходили та удосконалювали ремесла. Без цієї діяльності, на його думку, люди не змогли б вийти із стану дикості і створити Цивілізацію. Гельвецій підійшов до осмислення суспільно-історичної обумовленості свідомості і пізнання, пов'язуючи їх з практичними інтересами людей. Він наголошує, що розум не дається людині від народження. Від природи людина має лише здатність відчувати, з якої потім уже розвивається розум, здатність усвідомлення та мислення. На його думку, подальша ж величезна розумова нерівність є результатом відмінностей у вихованні. Гельвецій підкреслював, що ніхто не отримує однакового виховання і не може бути поставленим в однакові умови з іншими, проте в належних умовах кожна людина здатна піднятися на найвищі щаблі культури. В питаннях свідомості Гельвеція цікавив не стільки її гносеологічний аспект, скільки ціннісний, аксеологічний, що спрямовує поведінку людини в суспільстві. На відміну від інших просвітителів Гельвецій заперечує вроджений характер моральних принципів. Людина не народжується ні доброю, ні злою. Всім тим, чим вона є, людина зобов'язана вихованню як цілісному процесу формування особистості, у якому велике значення має вплив суспільного середовища. Правда, при цьому Гельвецій все ж весь час апелює до "людської природи".

Вихідною характеристикою "людської природи" Гельвецій вважає "фізичну чуттєвість", внаслідок якої людина є чутливою до болю та задоволення, насолоди і відповідно має почуття любові до насолоди та відрази до страждання. З цих двох почуттів, які завжди притаманні душі людини, у неї формується любов до себе. Ця любов до себе, на думку Гельвеція, є первинним мотивом усіх наших дій і як вихідне природне почуття може перетворюватись як у найвищі чесноти, так і в найничіщі пороки. З огляду на цей принцип Гельвецій намагається пояснити механізми людської діяльності. В цих механізмах він виділяє три головні пружини, які утворюються на основі любові до себе: пристрасті, прагнення до щастя та інтереси. Гельвецій підкреслює, що в сфері моралі пристрасті, прагнення до щастя та інтереси мають таке ж значення, яке має рух у світі фізичному. Рух створює, руйнує, зберігає, оживляє, без нього усе було б мертвим, а пристрасті та інтереси все оживляють у світі моральному. Поняття пристрастей, прагнення до щастя та інтересів у Гельвеція пов'язані дуже тісно і часто співпадають за змістом. Пристрасті спрямовані на реалізацію людського прагнення до щастя, а воно в свою чергу входить до визначення інтересу як всього того, що може дати нам задоволення, насолоду або ж звільнити нас від страждання. Слід підкреслити, що пристрасті та інтереси у Гельвеція наповнені соціально-культурним змістом. Він апелює до тих пристрастей та інтересів, які своїм виникненням зобов'язані існуванню

суспільства. До них Гельвецій відносить: гордість, прагнення до слави, патріотизм, любов, дружбу і т.д., підкреслюючи, що вони не існували для людини, яка могла відчувати лише фізичні задоволення чи страждання. Вони є продуктом суспільства, і тому саме вони оживляють все в світі людських відносин та діянь.

Отже, єдиний шлях до суспільства доброго, справедливого — це узгодження шляхом розумного законодавства особистих та суспільних інтересів. Необхідно, щоб суспільні інтереси стали для громадян особистими, щоб служіння суспільству стало вищим особистим інтересом і пануючою пристрастю. Доброчесна людина, як підкреслює Гельвацій, — це не та, яка жертвує своїми звичками та найсильнішими пристрастями заради спільного інтересу — така людина просто неможлива, а та, чия сильна пристрасть до такої міри узгоджується з суспільним інтересом, що вона завжди змушена бути добродійною.

На думку Гельвеція, все це цілком можливо реалізувати в сучасному йому суспільстві шляхом втілення у дійсність розумного законодавства, просвітництва та відповідного виховання, що цілком узгоджується з основною тенденцією філософії Нового часу — вірою у всемогутність Розуму та пізнання як рушіїв прогресивного розвитку людства.

Ідеї Просвітництва справили такий величезний вплив на всі напрямки духовного життя європейського суспільства, що дали назву новій культурно - історичній добі. До речі, згадувана епоха, на відміну від попередніх, сама дала собі ім'я: термін "просвітництво" використовують ідеологи Просвітництва -— Вольтер і Гердер. Остаточно закріпила цей термін у науці стаття І. Канта "Що таке Просвітництво?" (1784р.).

У XVIII ст. ще більш закріплюється безмежна віра в науку, у людський розум. Якщо в епоху Відродження стверджували, що наш розум безмежний у своїх можливостях у пізнанні світу, то в XVIII ст. з розумом стали пов'язувати не тільки успіхи в пізнанні, але і надії на сприятливу для людини перебудову як природи, так і суспільства. Для багатьох мислителів XVIII ст. науковий прогрес починає виступати як необхідна умова успішного просування суспільства по шляху до людської свободи, до щастя, до суспільного благополуччя. При цьому здавалося, що всі наші дії, усі вчинки (і у виробництві, і в перебудові суспільства) лише тоді можуть бути гарантовано успішними, коли вони будуть пронизані світлом знань, будуть спиратися на досягнення наук. Тому головною задачею цивілізованого суспільства об'являлося всеосяжне просвітництво людей.

Багато мислителів XVIII ст. впевнено стали стверджувати, що першим і головним обов'язком будь-якого "істинного друга прогресу і людства" є

"просвітління умів", просвітництво людей, залучення їх до всіх найважливіших досягнень науки і мистецтва. Ця установка на просвітництво мас стала настільки характерною для культурного життя європейських країн у XVIII ст., що згодом XVIII ст. було названо століттям Просвітництва, чи епохою Просвітництва.

### *1.5 Німецька класична філософія*

*І.Кант (1724-1804 рр.)* — родоначальник класичної німецької філософії, творець першої системи класичного німецького ідеалізму. Кант поєднував філософію з дослідженнями у галузі природничих наук.

«Зоряне небо наді мною і моральний закон в мені» — цими словами І.Кант виражає два основні напрямки і два основні джерела своєї філософії. Він прагнув дати філософське обґрунтування, з одного боку, законів природного процесу, а з іншого — людської гідності та соціальної рівності. У процесі розв'язання цих питань він піддав критиці стару матафізичну філософію.

Творчість Канте можна умовно поділити на два періоди:

1) *докритичний* (до 60-х рр. XVIII ст.), коли І.Кант виступає як стихійний матеріаліст, який обґрунтовує ідею саморозвитку природи. Питання про можливості людського пізнання Кант вирішує оптимістично.

2) *критичний* ( з 70-х рр. XVIII ст.), коли Кант займається «критикою розуму» — змінюються його погляди на можливості людського пізнання. В цей час він будує свою систему агностицизму. Крім гносеологічної проблематики розглядає проблеми релігії, етики, естетики. Свою «критичну філософію» І.Кант виклав у трактатах: «Критика чистого розуму» (вчення про пізнання), «Критика практичного розуму» (розкрито етичні погляди філософа), «Критика можливості судження» (вчення про доцільність у природі, основи кантівської естетики).

Кант ділить філософію на *теоретичну і практичну.* Він вважав, що вирішенню таких проблем філософії, як проблеми буття, моралі і релігії повинно передувати дослідження *можливостей людського пізнання.* Предметом теоретичної філософії є дослідження пізнавальної діяльності і законів людського розуму і його меж.

Кант розумів, що прямолінійно відповісти на питання, зв'язані з проблемою пізнання світу, надзвичайно складно. Високо оцінюючи науку і силу філософського розуму, він все ж прийшов до висновку про існування межі пізнання. Крім того, Кант мав на увазі і принципову обмеженість суто наукового освоєння світу, про що дуже часто говорять сьогодні.

*Теоретична філософія,* відповідаючи на питання: «що я можу знати?», ділить світ на дві частини:

а) *«світ явищ»,* або чуттєвий світ, де панують закони причинності і необхідності;

б) *«світ сутностей»,* або «світ речей в собі», світ свободи.

Ми пізнаємо світ не таким, яким він є насправді, а таким, яким він перед нами являється. Нашому пізнанню доступні тільки феномени (тобто прояви сутності), а сама сутність — непізнавана («річ в собі»). Кант заперечував

безмежні можливості людського розуму. Там, в «світі речей в собі», знаходяться Бог, Душа, Воля. І тому людина не в змозі розкрити всі таємниці людського буття — довести існування Бога, безсмертя душі та інше. їй це недоступно. Людський розум може пізнати тільки «світ явищ», а «світ речей в собі», тобто світ сутностей, закритий для людського розуму.

Кант вважає, що наукове пізнання є нескінченим процесом, абсолютного знання ні про що не може бути. Наші знання накопичуються, але сутність речей залишається недосяжним горизонтом. Тому Кант виступає *агностиком* (від грец. а-заперечення, gnosis — знання; недоступне пізнанню), оскільки заперечує пізнаваність сутності. Насправді, пізнаючи явище, ми пізнаємо в деякій мірі і сутність речей.

*Практична філософія,* вважає Кант, вивчає суспільство, проблеми людської свободи і відповідає на питання: що я повинен зробити? на що я можу надіятись? хто така людина? Він розглядає людину як істоту, що існує як у «світі явищ» (тобто проявляється як емпірична, природна істота), яка підкоряється законом природи, так і в світі «речей в собі», де людина повинна підкорятись категоричному імперативу — моральному закону, обов'язку, совісті.

І. Кант широко відомий як творець надісторичної, позакласової, незалежної від умов життя, спільної для всіх людей моралі.

У праці «Критика практичного розуму» І. Кант стверджує: *категоричний імператив* — необхідний та загальнозначущий моральний закон практичного розуму — зумовлює поведінку людини, наказує поводитися так, щоб її вчинки могли бути основою та керівним началом загального законодавства. Розуміння необхідності додержуватися морального закону І. Кант називає моральним вмінням або обов'язком, а повагу до цього — моральним почуттям. Він намагається строго відділити усвідомлення морального обов'язку від чуттєвого нахилу до виконання морального закону: вчинок буде моральним тільки в тому випадку, якщо він здійснюється з поваги до морального закону.

Покора перед обов'язком і повага до закону возвеличує людину над собою як частиною почуттєвого світу та перетворює її у вільну від природи та умов часу особу, яка є метою сама по собі.

Уся *моральна теорія* І. Канта ґрунтується на *возвеличенні свободи людини.* І. Кант шукає та вбачає свободу людини в її волі. Про це свідчать постулати, які він наводить. Передбачається, стверджує він, що воля вільна, вона розуміється незалежною від емпіричних умов, тобто, як чиста воля.

Водночас «чиста» воля обмежується категоричним імперативом, який вимагає, щоб правило волі могло бути також принципом визначального законодавства.

Таким чином, *найвищою цінністю* Кант проголошує *людину,* людське щастя і разом з тим гідність, високий моральний обов'язок. Вічні надії на щастя філософ ставить в тісний зв'язок з моральним правом на це, з тим, наскільки людина зробила себе гідною щастя, заслужила його своєю поведінкою.

*Г. Гегель (1770-1831 рр.)* — німецький філософ-ідеаліст, представник німецької класичної філософії, творець ідеалістичної діалектики.

Основні праці Г.Гегеля: «Феноменологія духу», «Наука логіки», «Основи філософії права», «Енциклопедія філософських наук», «Філософія історії». Філософська системи Г.Гегеля уособлює вчення про природу та суспільство як форми існування «абсолютної ідеї».

В основі світу лежить *ідеальне начало — «абсолютна ідея»,* основними рисами якої є активний і діяльний характер, постійний рух і розвиток. В процесі свого становлення «абсолютна ідея» породжує природу, життя людини та суспільство і культуру. Людська історія є найвищим етапом втілення «абсолютної ідеї». Мета існування «абсолютного духу» — пізнання самого себе. Зробити це він може за допомогою людської свідомості, мислення, філософії. Цю ціль «абсолютний дух» реалізує через діяльність людських поколінь на протязі всієї всесвітньої історії.

В роботі *«Феноменологія духу»* викладена гегелівська теорія пізнання, тобто вивчається знання, як феномен духу. Гегель пропонує абсолютно нове розуміння *суб'єкта пізнавального процесу.* Суб'єкт — це не окремий індивід, і не свідомість окремого індивіда, а всезагальний дух в його історичному розвитку. У Гегеля — свідомість відірвана від людства — це і є всезагальний дух.

Індивідуальна свідомість в ході свого розвитку проходить весь той шлях, всі ті етапи, які пройшло людство на протязі своєї історії. Філософ пропонує розглядати процес освоєння світу ніби «драбину», піднімаючись по східцях якої, окремий індивід прилучається до духовної культури, накопиченої людством, і піднімається з точки зору буденної свідомості до точки зору філософської. На вершині цих сходинок індивід в змозі подивитись на світ і себе з точки зору світової історії, «світового духу», для якого більше нема протилежності суб'єкта і об'єкта, «свідомості» і «предмета», а є тотожність мислення і буття.

Створюючи свою систему і показуючи, як абсолютна ідея породжує свій зміст, а потім і матеріальний світ — природу і суспільство, Гегель, по-перше, показав світ в розвитку. По-друге, він розгорнув зміст основних *законів діалектики.* Показав, що розвиток здійснюється

через наявність суперечностей, через боротьбу протилежностей; що в ході розвитку здійснюється заперечення одних понять іншими і повторення

пройденого на вищій основі, що розвиток відбувається не по замкненому колу, а поступово, від нижчих форм до вищих, і в цьому процесі відбувається перехід кількісних змін в якісні. Будь-який розвиток, вважає Гегель, протікає за певною схемою: ствердження *(теза),* заперечення цього ствердження *(антитеза)* і заперечення, зняття протилежностей *(синтез).* В синтезі ніби примирюються між собою теза і антитеза, з яких виникає новий якісний стан. В діалектиці понять, в їхньому взаємозв'язку, взаємопереходах Гегель виразив дійсну діалектику, діалектику речей.

В роботі *«Наука логіки»* Гегель ставить завдання показати саморух поняття. Весь процес саморуху поняття здійснюється діалектичним шляхом. Заключена в кожному понятті «заперечність», яка і складає його обмеженість, однобічність, виявляється поштовхом до саморозвитку цього поняття. Поки поняття не досягне свого вищого пункту — абсолютної ідеї, до тих пір кожен із ступенів його розвитку дає тільки відносну, але не кінцеву, не повну істину.

Гегелівський *діалектичний метод,* таким чином, вступає в *протиріччя з вимогою системи,* яка обов'язково мусить бути завершена, а це означає, що абсолютна істина повинна бути в кінці кінців досягнута. Гегель розглядав свою систему як філософію, що вінчає собою розвиток всього людства, в якій досягнута абсолютна ідея; тим самим і історія ніби набувала завершення, і досягнутий нею . рівень, тобто умови сучасної Гегелю Німеччини, оголошувались вищою точкою історичного руху людства. Тим самим, всі протиріччя дійсності вирішуються і досягається абсолютно істинний стан — якраз цього вимагає гегелівська система. Але це суперечить діалектичному методу. Метод вимагає перетворення існуючої дійсності, гегелівська система ж вимагає оправдання дійсності.

Твір Г.Гегеля *«Філософія історії»* аналізує світову історію як розвиток духу в часі. За Гегелем, історія має свою мету. Ця мета — розвиток свободи, свободи громадянина в громадянському суспільств. Оскільки реалізація свободи з необхідністю має в собі те, що дух сам усвідомлює себе вільним, історія є також прогресом у свідомості свободи. З цієї точки зору Гегель розрізняє три головних етапи світової історії. Давньосхідні народи знали, що вільною може бути лише одна людина; греки та римляни вважали, що вільною є певна група людей; сучасні «германські» народи повністю усвідомили, що всі люди вільні.

Г.Гегель вважає, що розвиток «Світового духу» відбувається не без участі людини, не без людської активності. Важливе місце в історії належить «всесвітньо діючим індивідам», історичним героям, інтереси, потреби та пристрасті яких ведуть до подій епохального значення.

*Л. Фейєрбах (1804-1872 рр.)* — філософ, який здійснив поворот до матеріалізму в німецькій класичній філософії після Канта і Гегеля. Основні положення філософії Фейербаха викладені у працях: *«До критики філософії Гегеля», «Сутність християнства» і «Основні положення філософії майбутнього».*

Цікава еволюція філософських ідей Л.Фейєрбаха, який починав з вивчення теології, потім став учням Гегеля, викладав гегелівську філософію в університеті і, нарешті, прийшов до матеріалістичних поглядів на природу людини. Сам Фейербах про це так писав: «Моєю найпершою думкою був бог, другою — розум, третьою і останньою — людина».

Критикуючи Гегеля, Фейербах довів, що його абсолютна ідея — це не що інше, як людський розум, відірваний від людини і перетворений в щось надприродне. Він вважає, що *мислення не може існувати поза людиною* і незалежно від неї, тому що воно нерозривно зв'язане з діяльністю людського мозку, з матеріальними процесами. Звідси, мислення не первинне, як доказував Гегель, а вторинне, похідне від матерії.

Нова філософія, яку пропонує створити Фейєрбах, повинна бути філософією людини, це антропологічна філософія, в ній Бог і теологія повністю розчиняються у вченні про людину.

Вважає, що філософія і релігія — протилежні за своєю суттю. В основі релігії лежить віра в догмати, в основі філософії — знання, прагнення розкрити суть речей. Тому *своє завдання Фейєрбах вбачає в критиці релігії,* пропонує аргументоване розуміння причин виникнення релігії. Зокрема, він вважає що незадоволення людини суперечностями, злом і несправедливістю, які існують в реальному світі, приводить до того, що в неї виникає думка про існування ідеального світу — Неба, де людська доброчесність завжди винагороджується і приносить щастя.

Крім того, говорить Фейєрбах, ні в чому з такою силою не відчуває людина свою обмеженість, безсилля, як в усвідомленні неминучості смерті, кінечності людського життя. їй дуже важко змиритись з цією неминучістю, тому виникає думка про безсмертя, що знаходить своє втілення в проблемі потойбічного світу.

Фейєрбах стверджує, що релігія виникає тому, що людина починає приписувати свої кращі риси Богові і замість того, щоб любити іншу людину, вона починає любити Бога. Релігія є неістинною формою самосвідомості людини.

Антропологія ліквідує поняття Бога і ставить на його місце людину. Якщо релігія — це любов до Бога, то нова філософія пропагує любов до людини.

Любов, як унікальне почуття зв'язку між людьми, утворює сутність антропології і перетворює її у нову релігію.

Слід звернути увагу на те, як Фейербах розуміє людську сутність. *Людина розглядається ним, як природна істота,* як вищий щабель природного саморозвитку: якраз через людину природа відчуває, сприймає, пізнає себе. Виходячи з такого розуміння людини, Фейєрбах відкидає її ідеалістичне трактування, коли людина розглядається перш за все як духовна істота з сутністю «Я думаю». Згідно Фейєрбаху духовне начало в людині не може бути відділене від тілесного, дух і тіло — це дві сторони тієї реальності, яка називається організмом. Якщо для Гегеля окремий індивід є історично-духовним утворенням, то Фейєрбах підкреслює біологічну природу людини. Почуття і свідомість людини є теж природними явищами. Тому він говорить про людину як щось незмінне, абсолютне, а не про конкретну історичну людину. У сферу досліджень Фейєрбаха не потрапляє ні дійсний світ людини, ні її реальні стосунки з іншими людьми, ні духовна, ні виробнича діяльність. Людина, в тлумаченні Фейєрбаха, виступає як позаісторична і позасуспільна істота. В цьому полягає суттєвий недолік філософії Фейєрбаха.

### *1.6 Виникнення і розвиток некласичних філософських вчень кінця XIX – XX ст.*

*К. Маркс (1818-1883 рр.)* є засновник системи, котра запропонувала якісно новий спосіб філософствування і ознаменувала початок виходу за межі усталеного (класичного) в епоху Нового часу способу мислення. Виявляється це насамперед в тому, що Маркс при вирішенні теоретичних проблем звертається до практики як найефективнішого і остаточного способу розв'язання соціальних завдань.

*Найважливішими працями Маркса* є: «Економічно-філософські рукописи 1844 року», «До критики політичної економії. Передумова», «Капітал», «Тези про Фейєрбаха» та ін.

У своїх вихідних засадах філософія марксизму є *матеріалістичною концепцією.* Матеріальний світ є вічним і безкінечним; його розвиток приводить до виникнення людини, якій притаманна свідомість. Свідомість є похідним від матерії феноменом. За Марксом, сутність і зміст свідомості визначається суспільним буття людей, тими соціально-економічним умовами, в яких вони живуть. Ця, в цілому вірна думка, була гротескно перебільшена в марксизмі, внаслідок чого будь-які феномени духовної культури людства почали виводитися безпосередньо з економічних факторів, що, звісно, неправильно. І хоча в працях Маркса і Енгельса неодноразово вказується на відносну самостійність суспільної свідомості, все-таки в цілому філософія марксизму схилялася до економічного детермінізму, згідно з яким всі явища суспільного життя зумовлені економічними чинниками.

Одним із надбань марксизму є подальший *розвиток діалектики.* Основні діалектичні закономірності (єдності і боротьби протилежностей, взаємопереходу кількісних і якісних змін, заперечення) були сформульовані Гегелем. Проте Гегель вважав, що вони є законами розвитку ідеї, духу. На протилежність Гегелеві Маркс розуміє діалектику як логіку розвитку явищ та процесів, які існують поза свідомістю і незалежно від неї. В марксизмі єдина матеріалістична діалектика виступає у двох різних, але взаємопов'язаних форма — об'єктивна та суб'єктивна. Перша з них — це діалектика розвитку самого об'єкта, тоді як суб'єктивна діалектика — це відбиток аналогів об'єктивної діалектики у свідомості людини.

Спираючись на здобутки попередньої філософської і економічної думки, Маркс аналізує буржуазне суспільство і виявляє його позитивні та негативні риси. При цьому варто пам'ятати, що Маркс є класичним європейським раціоналістом, тобто він оцінює світ в цілому і суспільство зокрема з точки зору їх розумності, досконалості. В цьому ракурсі капіталістичне суспільство виявляється вкрай нерозумним. Ця його нерозумність проявляється в тому, що:

1) два основних класи суспільства — робітники і буржуа — мають протилежні інтереси; 2) інтереси окремих власників засобів виробництва не співпадають, внаслідок чого між ними точиться конкурентна боротьба; 3) цілі та інтереси буржуазії не співпадають, а часто і суперечать цілям суспільства в цілому; 4) в цьому суспільстві існує відчуження людини від продукту праці, від самої праці, а зрештою, й від інших людей. Всі ці дисгармонії ведуть до суперечностей між людьми, які переростають в соціальні катаклізми.

В ході вивчення специфіки капіталістичного способу виробництва Маркс доходить висновку, що в основі всіх соціальних суперечностей, а отже, й нерозумності суспільства, лежить приватна власність на засоби виробництва. Тому, за Марксом, розв'язання і усунення суспільних конфліктів можливе лише при умові знищення приватної власності. Приватна власність є найглибиннішим джерелом, витоком всіх соціальних бід і тому саме її потрібно ліквідувати. На цьому підґрунті Маркс будує концепцію «розумної» держави й розумного суспільства, в якому всі люди будуть мати рівні права, одинакові соціальні можливості для реалізації своїх сутнісних сил, Саме в цьому суспільстві, за думкою Маркса, будуть створені всі необхідні умови для всебічного гармонійного розвитку кожної людини. *Єдиним* реальним засобом знищення приватної власності і утворення нового соціального ладу Маркс помилково вважав *революцію.*

Звульгаризована Леніним, і особливо Сталіним, концепція Маркса стала теоретичною і ідеологічною програмою більшовицької революції 1917 року і побудови соціалізму. Спроба реалізувати ідеї Маркса на практиці в колишньому СРСР, країнах Східної Європи, показала, що ідеї Маркса були в цілому утопічні, нереальні.

Розвиток марксистської філософії у XX ст. здійснювався двома основними напрямками: у Радянському Союзі, де вона була перетворена в ідеологічний канон, і на Заході, де марксизм набуває рис екзистенційної філософії.

*«Філософія життя»* формується в середині XIX ст. і об'єднує таких несхожих і водночас єдиних у своїх антираціоналістичних і міфологічних установках на осягнення світу мислителів як А. Шопенгауер (1788-1860), Е. Гартман (1826-1906), Фр. Ніцше (1844-1900), В. Дільтей (1833-1911), А. Бергсон (1859-1941), О. Шпенглер (1880-1936) та ін. Якщо до цього часу істину шукали в розумі, то тепер її стали шукати в ірраціональних проявах: підсвідомому, надсвідомому (різноманітних проявах людської душі). На зміну «філософії розуму» прийшла «філософія життя». Життя розуміється як вічний, безперервний потік, рух, творчість. Тому наука не може бути ефективним

засобом пізнання життя, воно не піддається раціональному осмисленню. Життя можна зрозуміти завдяки інтуїції, містичним проявам.

Засновує «філософію життя» Артур Шопенгауер, котрий вважає, що розум в житті людини і в світі в цілому відіграє скромну, суто технічну роль. Основні життєвоважливі процеси відбуваються без участі інтелекту.

Життєвий світ людини є нерозумним, хаотичним і єдине, що якось упорядковує його — це «світова воля», а зовсім не розум. Шопенгауер лише висунув основні ідеї нової філософії, а всебічне розгортання вона отримує у творчості Фрідріха Ніцше.

*Ф.Ніцше (1844-1900 рр.)* — німецький поет, філософ, представник ірраціоналізму, антрологічного напряму у філософії. У творчості Ф.Ніцше доцільно виділити три етапи:

І етап (1872-1976 рр.) — Ф. Ніцше розвиває вчення Шопенгауера та розробляє естетичну проблематику (праці «Походження трагедії з духу музики», «Невчасні роздуми»);

ІІ етап (1877-1882 рр.) — вивчає проблеми людського пізнання, виявляє інтерес до позитивізму та природничих наук, піддає критиці мораль суспільства (твори «Людське, надто людське», «Ранкова зоря», «Весела наука»).

ІІІ етап (1883-1886 рр.) — надає своїй філософській концепції відносно закінченого вигляду, осмислює метафізичну проблематику, розробляє концепцію «волі до влади» (праці «Так говорив Заратустра», «Антихристиянин», «По той бік добра та зла», «Генеалогія моралі», «Воля до влади»).

Твори Ф.Ніцше репрезентовані у різних жанрах. Тут і форма есе, і праці, які складаються з ланцюжка афоризмів і фрагментів. Філософія Ф.Ніцше набула вираження у поетичній творчості, в легенді, міфі.

В філософській творчості Ф.Ніцше поєднуються дві основні тенденції. З одного боку, Ніцше — прямий ідейний нащадок західної

філософської класичної традиції — античної філософії, філософії Нового часу. З другого боку, Ніцше є виразником ірраціоналістичної тенденції європейської культури. Злиття цих двох тенденцій багато в чому обумовило багатоплановість і суперечливість як самої творчості Ніцше, так і його наступного впливу.

Головним питанням своєї епохи Ніцше вважає питання про «надлюдину». Коли він вживає поняття «надлюдина», то має на увазі не соціальний аспект людського життя, не суспільно-політичну ієрархію, «Надлюдина» — це те, що в філософії Стародавнього Сходу означає «досконаломудрий» — людина, яка осягнула Дао, пізнала чотири священних істини буддизму чи пройнялась складною діалектикою християнської трійці. Бути «надлюдиною» — не означає

стояти при владі. «Надлюдина» у Ніцше постає як долаючий власні страждання творець особистого життя, а не як вождь, не як «повелитель людського стада».

Ніцше вважав, що розум не є головною характеристикою людини, це є незначна частина нашої душі. Основою життя взагалі і, зокрема, людського, є *воля,* хотіння, прагнення, тобто *активність.* Справжньою людиною є та, яка прагне виявити свою силу, свою активність, яка прагне до *самовдосконалення «Воля до влади»* означає самоствержування, самопереборювання, владу над собою, а не над іншими. Людське щастя Ніцше вбачає в почутті зростаючої сили, влади, вмінні переборювати всі перешкоди. Він стверджує: «Хай гинуть слабкі, їм треба допомагати в цьому, тому що нічого немає гіршого, ніж співчуття».

У творчості Ніцше дається радикальна *критика християнських цінностей.* Він відкидає християнство, тому що воно завжди було на боці слабкішого, низького, потворного, тому що це — релігія співчуття (а співчуття веде до слабкості), заперечує свободу мислення, самостійність дій людини. На думку Ніцше, «християнське розуміння бога — він бог хворих, бог-павук, бог-дух-один з найзіпсованіших, до яких доживали на землі». Ніцше відкидає християнську рівність душ перед богом, називаючи її кривдою.

Ідеї Ніцше були використані німецьким фашизмом. Фашистська інтерпретація поглядів Ніцше спотворювала його думки, перетворювала мислителя в шовініста і людиноненависника, яким він ніколи не був. Сам Ніцше ніколи не говорив про переваги німецької нації над іншими народами.

Відмітна особливість «філософії життя» полягає в тому, що на противагу класичній традиції, яка розглядала дійсність як жорстко детерміновану певним упорядковуючим началом (механічними законами, розумом, Богом), її представники оцінюють навколишній світ як «хаотичний потік життя», активний життєвий універсум. Розум, свідомість виконує в житті лише другорядну, підпорядковану роль захисту від руйнівних впливів зовнішнього середовища. Основним же стимулом всіх дій людини, які визначають водночас і зміст цих дій, є сфера несвідомих життєвих потягів.

Світовий життєвий універсум є нерозумний і алогічний. Пізнання так само втрачає, за думкою представників цієї течії, традиційну форму пояснення, яке зводить невідоме до відомого за правилами логічного міркування. На місце пояснення «філософія життя» ставить «герменевтику», тобто те чи інше тлумачення, інтерпретацію світу, яка взагалі-то може бути довільною. На підставі того, що «філософи життя» рішуче заперечували панраціоналізм Просвітництва, їхня позиція отримала назву «бунт проти розуму».

*Позитивізм* як форма філософії проходить у своєму розвитку ряд етапів — позитивізм, неопозитивізм, постпозитивізм, але її основні вихідні ідеї при цьому залишаються практично незмінними.

Основні ідеї позитивізму були сформульовані французьким філософом *Огюстом Контом* (1798-1857 рр.). Вся попередня філософія, на думку Конта, орієнтувалася на теологічні і «метафізичні» питання і тому ніколи не була науковою. Вона націлювалася на осягнення «внутрішньої природи речей», на пошуки «перших і кінцевих причин», смислу життя і тому подібних характеристик, які не підлягають безпосередньому спостереженню; саме тому попередня філософія є химерою, невиразною, нереальною. Завдання полягає в тому, щоб створити нову «позитивну» філософію, яка б займалася такими питаннями, котрі можна перевірити фактично, за допомогою спостережень. Подібні ідеї розвивали англійські філософи Дж. Стюарт Мілль (1806-1873 рр.) і Герберт Спенсер (1820-1903 рр.).

В другій половині XIX ст. розпочинається етап так званого *«другого позитивізму»,* творцями якого стали Е.Мах (1838-1916 рр.) і Р.Авенаріус (1843-1896 рр.). На початку XX ст. виникає і набуває поширення новий варіант позитивістської філософії — *«третій позитивізм»,* або *«неопозитивізм».* Неопозитивізм розвивається у руслі головного ідейно-теоретичного спрямування перших двох етапів позитивізму. На перших порах розвитку неопозитивізму (20-ті — початок 30-х років) головна увага звертається на вироблення такої методики, за допомогою котрої можна було б чітко розмежувати твердження, що мають смисл від безсмислових. Така методика — «верифікація» — була розроблена головним чином у рамках Віденського гуртка. *Суть принципу верифікації* полягає в тому, що кожне твердження необхідно зіставити з фактами. Якщо при цьому виявиться принципова неможливість зіставлення якогось твердження з фактичними даними, то воно вважається позбавленим смислу, «псевдотвердженням» і від нього потрібно звільнитися. Однак при застосуванні верифікації виявилася практична неможливість зіставити твердження з фактами. Адже, як зазначав засновник Віденського гуртка М. Шлік (1882-1936 рр.), події, про які ми твердимо, що вони відбувалися навіть дві секунди тому, зараз вже не існують: вони залишилися в минулому. Ніяк не можна, виявляється, щось твердити про майбутнє, оскільки фактично воно ще не існує. Все це спричинило крах принципу «верифікації».

З критикою верифікації виступив австрійський філософ *Карл Поппер* (нар. 1902 р.), який запропонував замінити принцип верифікації на *принцип «фальсифікації»,* тобто займатися пошуками таких фактів, які спростовують ті чи інші положення і теорію в цілому. Якщо таких фактів не виявлено, то теорія вважається достатньою, виправданою. Саме К. Поппер стоїть біля витоків новітніх позитивістських течій, які об'єднуються терміном *«постпозитивізм».* Специфічною ознакою постпозитивізму є те, що його представники (Т.Кун, І.

Лакатош, П. Фейєрабенд і ін.) висувають тезу про *зв'язок наукового знання з історичним соціально-культурним середовищем.* Однак в цілому і постозитивістські концепції не виходять за межі основних принципів класичного позитивізму.

Однією з відмінних рис сучасного «постпозитивізму» є те, що його представники відмовилися від тези про вирішальну роль емпіричних фактів у спростуванні або підтвердженні теорії. Так, І.Лакатош, аналізуючи співвідношення між теорією і емпіричним матеріалом, відзначає що для науки XX ст. типовою є така ситуація: «коли програма досліджень вступає у конфлікт з відомими фактами, теоретики будуть вбачати причину цього в недосконалій експериментальній техніці, вважати недосконалими теорії спостереження, котрі знаходяться в її основі і виправляти дані, отримані експериментаторами» (Лакатос И. Методология научных исследовательських программ. — Вопросы философии, 1995, №4, с.145). Тобто, основні зусилля будуть спрямовані на те, щоб виявити, в чому полягає недосконалість емпіричного (фактичного) матеріалу, а не теорії (як це було в позитивізмі).

*Засновником психоаналізу* є австрійський психіатр *З. Фрейд (1856-1939 рр.).* В загально-філософському плані Фрейд і його послідовники розглядають психіку людини як щось самостійне, що існує незалежно від суспільства, тлумачать індивідуальне життя та історію суспільства як прояв несвідомих потягів людини і цілих народів.

Основні праці З.Фрейда *«Вступ до психоаналізу»,* «Психологія несвідомого», «Майбутнє однієї ілюзії».

Книга «Вступ до психоаналізу: Лекції» З.Фрейда — теоретичний виклад принципів і методів психоаналізу. У викладеній концепції З.Фрейд постулює існування несвідомого як найважливішого компонента людської свідомості. За Фрейдом, людською поведінкою керують ірраціональні психічні сили.

У згаданій праці З.Фрейд дає нове трактування структури людської особи. Його модель особи передбачала багатоплановість мотиваційних структур людської поведінки, подання у цих структурах біологічного, індивідуально-особистого (Его) та соціального (Супер-его) рівнів організації. Біологічне зводилось до енергії лібідо, соціальне — до сексуальної спрямованості людини, а індивідуально-особисте має безперервно узгоджувати вимоги, які ставить реальність, несвідоме до Супер-его.

З. Фрейд зосередив увагу на проблемі ставлення психоаналізу до релігії, науки й світосприйняття. Вважаючи свої теоретичні побудови суто науковими, З. Фрейд піддає критиці релігійне світосприймання.

Релігію він вважає особливою формою колективного неврозу. Всі інші області людської культури — мораль, мистецтво, фольклор — теж є виявом несвідомого в людини, які сублімуються і набувають раціональних форм.

Найбільш відомими послідовниками З. Фрейда були К.Г. Юнг і Е. Фромм. Вони уточнили вихідні положення психоаналізу, оновили їх і тому їхня концепція отримала назву *неофрейдизму.*

Е. Фромм (1900-1980 рр.) — американський філософ, психолог, соціолог, представник неофрейдизму.

Праці Фромма «Втеча від свободи», «Духовна суть людини», «Психоаналіз і релігія» посідають значне місце у філософській антропології.

Праця Е. Фромма *«Духовна суть людини»* дає розгорнуте тлумачення людської природи з огляду на соціальну психологію. Крім того, у праці аналізується тоталітаризм як політична практика і система мислення.

Е. Фромм дивиться на людину як на унікальне творіння Всесвіту, незбагненне й загадкове.

Викладаючи свою точку зору, Е. Фромм водночас намагається аналізувати філософські підходи до аналізу людини, її специфіки,

природи.

На думку Е. Фромма, сутність людини слід шукати в історично відтвореній суперечності, яка відбиває унікальність людини як соціоприродної істоти. Він вважає, що слід уникати аналізу лише психічного або лише соціального в людині: З одного боку, людина належить до світу тварин, але з іншого — вона відокремлена від тваринного світу. У підсумку Е. Фромм стверджує, що хуть людини — в її унікальності, одночасній належності до природи і до культури.

*Розробляючи концепцію особистості, Е. Фромм виходить з проблеми гуманізму і загальнолюдських цінностей.* У річищі цієї проблематики рекомендується робота «Психоаналіз і релігія», в якій розглядаються «авторитарний» і «гуманістичний» моменти у релігії. Захищаючи гуманістичні принципи, Е. Фромм намагається знайти прибічників усюди, у тому числі і в релігії. Філософ вважає що християнство підхопило загальнолюдські правила моральності і підняло їх до рівня «заповіді», яка начебто стоїть над людськими відносинами. Водночас у християнстві є й інші «заповіді», які викликають непорозуміння.

Виділяючи гуманістичні моменти релігії та її позитивний зміст, Е. Фромм намагається знайти форму компромісу, яка б дозволила об’єднати людей через загальнолюдські цінності.

Провідною формою сучасного філософського гуманізму є *екзистенційна філософія.* Одним з перших її представників був датський філософ *Серен Кєркегор* (1813-1855 рр.). На противагу жорстокій однозначності раціоналістичного тлумачення істини як знання незалежного від суб’єкта, К’єркегор висуває концепцію *особистої (екзистенціальної)* істини. Ідеї

К’єркегора, щоправда, на деякий час були забуті. І лише в 20-і роки XX ст. німецький філософ М. Хайдегер сформувалював філософське вчення, центральним поняттям якого постала *«екзистенція»* — людське існування. Найбільш відомими представниками екзистенціалізму є К.Ясперс, А.Камю, Ж.-П.Сартр, Г.Марсель, М.Мерло Понті, Х.Ортега-і-Гасет та ін.

*М.Хайдеггер (1889-1976 рр.)* при побудові своєї системи виходить із положення про пріоритет людського існування стосовно всього іншого. На відміну від класичних філософських вчень про буття, які розглядають його як об’єктивний, незалежний від свідомості світ, Хайдеггер розуміє буття як поєднання тієї частини світу, яка залучена до людської діяльності, і самої цієї діяльності. Буття є неподільною конкретністю, яка переживається людиною, а не схематизоване за допомогою теоретичних абстракцій і категорій буття, як це мало місце у традиційній філософії.

За думкою Хайдеггера, розуміння справжньої структури буття як певної єдності його часових характеристик (минулого, нинішнього і майбутнього) дає людині можливість відрізняти справжнє буття від несправжнього. Людина є істотою кінечною в часі, смертною. Тому в залежності від того, яка характеристика часу висувається на передній план (майбутнє чи нинішнє), людське буття буде справжнім або несправжнім. Якщо людина акцентує увагу на нинішньому часі, в якому над нею панують речі і знеособлені соціальні структури, то її буття є несправжнім буттям; коли ж людина усвідомлює свою кінечність і приходить до свободи, тоді її буття є справжнім. Хайдеггер намагається наголосити на унікальності, самобутності кожної людини, яка завдяки власним зусиллям повинна пройти свій унікальний життєвий шлях. «Масова», «стандартизована» людина — це несправжня людина; в ній немає нічого унікального і неповторного, що й робить людину індивідуальністю.

В такому підході і такій оцінці людини та її призначення проявляється гуманістична спрямованість філософії Хайдеггера.

*А. Камю ((1913-1960 рр.)* — французький філософ-екзистенціаліст, письменник, публіцист. Основна проблема творчості Камю — тема *абсурду людського існування.* Саме розгляду зазначеної проблеми присвячені праці «Міф про Сізіфа», «Калігула», «Бунтуюча людина», «Чума».

А.Камю прагне відповісти на запитання: «Як жити без найвищого сенсу і благодаті?», «Як жити у світі, де вмерла релігійна надія? Що її замінить?».

Вихідний пункт його філософії — *абсурд,* який ставить під сумнів цінності. А.Камю вважав, що сам по собі світ не абсурдний, він просто нерозумний, тому що він є позалюдською реальністю, яка не має нічого спільного з нашими бажаннями і нашим розумом.

Для абсурду необхідні людина і світ, знищення одного з них означає припинення абсурду. З констатації абсурду А. Камю робить два неправомірних висновки: про самогубство і «філософське самогубство».

З абсурду випливає заперечення універсальних етичних норм, що призводить до реалізації принципу «все дозволено». На думку Камю, абсурд не слід знищувати самогубством або «стрибком віри», необхідно його максимально повно позбутися.

Використаний А. Камю «Міф про Сізіфа» — міф про утвердження людиною самої себе, міф про людину, яка з розумінням мусить нести тягар життя, не примиряючись з ним.

Есе А.Камю *«Бунтуюча людина»* — це історія ідеї бунту — метафізичного і політичного — проти несправедливості людської долі. В есе автор порушує питання про виправдане вбивство. Люди весь час вбивали один одного — це істина факту. Сьогодні загрозою є державні чиновники, які холоднокровно відправляють на смерть мільйони людей в ім'я сумнівних цінностей, і на скрижалях нашого століття написано: «Убивай». Виходячи з абсурду, який ставить під сумнів усі цінності, А.Камю відкидає вбивство як посягання на унікальне джерело сенсу, яким є життя кожної людини, і звертається до ідеї бунту. Бунт — це вимога людської солідарності, спільного для всіх людей сенсу існування. За переконанням А.Камю, у ХХ ст. політичний бунт поєднався з метафізичним, звільнивши людину від усіх цінностей, і тому виявився як тиранія.

Метафізичний бунт виливається у свавілля, коли бунтар стає «людиною-богом» із претензією на останню й кінцеву істину. Поступово цей бунт зливається з бунтом історичним. А в аспекті історичного бунту А. Камю розглядає бунт і революцію. Один із розділів присвячений бунту й мистецтву.

Ще один відомий *представник екзистенціалізму Ж.-П. Сартр (1905-1980 рр.)* вихідним пунктом філософії вважає *суб'єктивність індивіда*. Екзистунціалізм, за Сартром, це єдина філософія, яка не робить з людини об'єкта, а утверджує її існування як неповторної індивідуальності. Людина є істота вільна, яка бажає свободи не лише собі, а й іншим; людина ні при яких обставинах не може бути засобом, вона завжди є метою.

Сартр вважає, що сутність людського існування виражає свобода. Він протиставляє буття природи людському буттю. Це два протилежних види буття, причому матеріальний світ розглядається , Сартром як постійна загроза людському життю і свободі. Людина постійно намагається подолати ворожість матеріального світу і тим самим зняти обмеження своєї свободи. Однак всі ці спроби закінчуються трагічно для людини: вона втрачає свою специфічність і

перетворюється у річ серед інших речей. В природному світі, підсумовує Сартр, свобода неможлива.

Свобода неможлива і в соціальному житті. В своїх класових, професійних, соціальних функціях кожна людина подібна до інших людей і виконує ті функції, які нав'язуються їй зовнішніми факторами — суспільством. її своєрідність розкривається в неповторності, унікальності, що виявляється в цілях, задумах, проектах, звернутих у майбутнє, тобто свобода людини проявляється в її виборі майбутнього. Майбутнього ще немає, воно, представлене множиною можливих варіантів і тому людина завжди знаходиться у ситуації вибору, яка і є єдиною справді людською ситуацією і свободою. Отже, саме вибір і свобода є вияв справжньої сутності людини.

*Відродження філософії томізму* (філософії Ф. Аквінського) відбувається в кінці минулого століття. Оскільки основні положення томізму розроблялися в XIII ст., то їх у незмінному вигляді перенести в XX ст. було неможливо. Перед релігійними філософами постало завдання оновити томізм, що і було зроблено. Нині ця філософська течія називається *неотомізмом.* Один із головних принципів Ф. Аквінського — твердження про «гармонію» віри і розуму, релігії та науки — набуває в текстах сучасних його послідовників цілком модерного звучання. Багатовічний конфлікт між прихильниками науки і релігії тлумачиться як результат трагічного непорозуміння і як неправильне осягнення алегоричного характеру змісту «Святого письма».

Серед найбільш впливових напрямів сучасного неотомізму є *тейярдизм,* заснований теологом, палеонтологом і антропологом П-'єром Тейяром де Шарденом (1881-1955 рр.).

Головна праця Тейяра де Шардена «Феномен людини» — це спроба відповіді на питання про те, яка природа людини, її походження, сенс буття, взагалі цілісні характеристики людини як біологічної і водночас надбіологічної, свідомої істоти.

На першому плані у Тейяра стоїть *еволюція,* її значення підкреслюється з граничного загостреністю. Відвертаючи старозаповітний міф про створення богом першолюдини — родоначальниці всього людства, Тейяр вважав, що людина — найдосконаліший результат багатотисячної еволюції органічного світу. Замовчуючи питання про початок світу, Тейяр все ж схиляється до прийняття теорії «вибуху», «Всесвіту, що розширюється». У момент вибуху з речовини шляхом трансформації виникли стійкі одиниці елементарної матерії. «Переджиття», прихована «радикальна енергія» веде матеріальний світ шляхом ускладнення. Еволюція починається ще задовго до появи живих організмів. Життя виникає один раз в одному місці. Виникає воно шляхом стрибка

(внутрішньої революції). Окрім того, і перехід від тварини до людини, виникнення думки здійснюється шляхом стрибка, «перервності».

Тейяр не має великої потреби у виправданні догмата первородного гріха, який зобов'язаний пояснити існування зла в світі. Зло, за Тейяром, це передусім людські страждання, але воно є необхідним для людського роду стимулом до вдосконалення, потім, зло — це роз'єднаність, поступово переборювана всім механізмом еволюції, впритул до майбутніх стадій людського розвитку. Це переборювання відбувається через страждання. З виникненням людини нарівні з біосферою з'являється ноосфера. На думку Тейяра, вона не може зупинитися в своєму розвитку, оскільки є частиною еволюції. Кінцевою найдосконалішою точкою прогресу є «точка Омега». Тейяр глибоко переконаний, що весь розвиток людства спрямований до цієї вищої духовної сутності.

### *1.7 Сучасна світова філософія.*

Наш перегляд найбільш авторитетних напрямів та течій філософії XX ст. досить яскраво засвідчує колосальну багатоманітність цієї філософії, її особливу оригінальність, широту її проблематики. Своєрідної цілісності, завершеності їй надає також той факт, що наприкінці XX ст. відбулося ніби певне повернення до її початкової проблематики: якщо філософія XX ст. починала із відкидання абсолютів, заперечення значення метафізичних роздумів, вважаючи, що вона покінчить з ними назавжди, то наприкінці століття ці теми знову виявилися актуальними.

Виявилося, що не зник інтерес до абсолютів, що рішуче відкидання метафізики може привести до суттєвого спрощення філософської рефлексії та, навіть, до втрати філософією своєї специфіки.

Кінець століття ознаменувався не простим поверненням до названих тем, а виникненням різних, інколи – протилежних тенденцій в їх інтерпретації. З одного боку, збільшився інтерес до тих філософських напрямів, які традиційно пов'язували філософію із метафізичними дослідженнями; йдеться про *неотомізм, філософію М. Хайдеггера, М. Гартмана, протестантську теологію, філософську онтологію, традиції кантіанства, гегелівської філософії* та ін.

В цілому тенденція повернення до метафізичних міркувань та абсолютів отримала назву *неоконсерватизму.*

З іншого боку, розпочинаючи із кінця 60-х років, розгорнулася справжня хвиля радикалізації тенденцій некласич-ної філософії, пов'язана із закликами покінчити із раціональністю, логікою, усякими нормуваннями інтелектуальної діяльності з метою виходу на нові горизонти творчості. Зазначена радикальна філософська хвиля постала найпершим предметом обговорення та філософських дискусій кінця XX ст. її початок пов'язаний із появою так званих *"нових лівих"* під час вибуху молодіжних бунтарських рухів у Франції у травні 1968 року, коли студентська молодь рішуче постала проти засилля бюрократизму, тенденцій західного суспільства до втрати своєї мобільності, до занурення у розкіш та комфорт. З боку ідеологів "нових лівих" *(Б.-А. Леві, А. Глюксман, Ж.-М. Бенуа, К. Жамбе, М. Кла-вель* та ін.) посилились нападки на владу, ідеологію, державу та науку. Ці ідеологи стверджували, що союз влади та науки веде до нового рівня людського поневолення, що в сучасному суспільстві людина все більше перетворюється на просту суспільну функцію, постаючи сумою суспільних ролей та структур. Звідси випливала теза про те, що *індустріальне суспільство являє собою нову форму варварства та внутрішнього збіднення людини.*

Представники цієї *"нової філософської хвилі"* (така назва утвердилась у дослідницькій *літературі) вважали, що попередня* філософська традиція привела до того культу раціональності - розуму та ефективності, - який запанував в Європі. Розрив із традицією виправдовувався також необхідністю повернення до найперших "джерел" людськості, до стану "до-логосу", де не існує альтернативи теорії та практики і де людина розмовляла голосом серця та щирого почуття.

Свої ідеї вони розглядали як "вступ до усякої філософії майбутнього". Вони і справді влилися у думки так званого *"філософського постмодерну,* який їх певною мірою змінив, а певною мірою радикалізував. Філософський постмодерн включив у свій зміст певні перегукування із різного роду філософськими течіями та традиціями, і це тому, що він проголосив тезу про остаточне окультурювання людини та усіх її дій і прагнень. За великим рахунком, на думку постмодерністів, майже про все можливе у людському житті та у людських виявленнях вже щось сказане, у тому числі - і філософією. Тому *ґрунтом для сьогоднішніх філософствувань постає світ культури,* а не якихось первинних, до – або позалюдських реалій. Філософствувати сьогодні – це значить не відкривати щось таке, чого ще ніхто не відкрив, а вести відкритий, невимушений діалог із культурними нашаруваннями усіх часів та народів, прочитуючи їх так, як тільки можливо, бо останнє і буде свідченням того, як виглядає людське розуміння сьогодні. Зрозумілим стає те, чому постмодерн взяв на озброєння методологічні розробки філософської *герменевтики* (мистецтво прочитування текстів) та *структуралізму,* перш за все у варіанті деконструкції *Ж. Дарриди:* йдеться саме про діяльність у межах вже існуючих текстів та культурно-семантичних попів.

Основними представниками постмодерну кінця XX ст. вважають французьких філософів *Ж. Дарриду* та *Ж. Делъоза,* швейцарського філософа *П. Слотердайка,* американця *Р. Рорті* (у ранній період його діяльності). Як ідеї, так і саму діяльність філософських постмодернистів оцінюють по-різному, проте, переважно, досить критично, але в цілому не можна не визнати, що йдеться не стільки про епатаж, тобто про бажання сказати щось "гірше, аби – інше", скільки про намагання здійснити розвідки у тих шарах людської екзистенції, які, так би мовити, перебувають на межі найперших утворень чогось визначеного; це є спроба черпати енергію творення із того моменту, де світло тільки ще має стати (якщо використовувати біблійну символіку творення світу). Для представників постмодерну принципово важливого значення набувають не результати інтелектуальних дій, а самі ці дії або акти, які єдино здатні засвідчити те, якою може і здатна бути людина, з одного боку, а також самий факт її участі в інтелектуальному самозасвідченні, з другого боку.

У нове тисячоліття філософія входить, безумовно, збагаченою досвідом ХХ ст., вона тепер постає більш внутрішньо вільною, проте і більш мудрою, більш терпимою до незвичних ідей та позицій, більш виваженою.

У ХХІ ст. філософія також залишиться надзвичайно строкатою та різноманітною, здатною надавати нового дихання усім історичним формам свого виявлення. У той же час не можна не помітити й того, що традиції мінімалізму, що запанували у некласичній філософії, навряд чи можуть бути визнаними тепер провідними або вирішальними: *сучасна філософія схильна повернутися до абсолютів, ідеалів, еталонів,* надавши їм нових контекстуальних інтерпретацій

*Варто згадати, наприклад, такий факт: на останньому всесвітньому філософському конгресі, що відбувся у 2000 р. ум. Брайтоні, відзначались хоча б такі переваги класичної, зокрема - середньовічної філософії, як її здатність бути опорою для людини, закликати її до вищого та кращого, не навіювати людині думку про її загубленість серед відчужених форм сущого, про її принципову безпорадність у зустрічах із несвідомим та ірраціональним. Словом, філософія повинна бути такою ж багатою на прояви, як людське життя, та, проте, повинна йти, може, на півкроку попереду життя, надихаючи людину на мужнє протистояння усіляким викликам долі та обставинам життя.*

*Сучасна філософія містить у собі широкий спектр підходів до розв'язання найрізноманітніших проблем людського буття. Але центральними серед них є проблеми осмислення тенденцій розвитку сучасного суспільного життя, проблеми людини, засад її буття та її можливостей. І хоча загалом із кожним окремо взятим філософським підходом до проблем сучасного життя можна в чомусь і не погодитися (бо є певні однобічності в їх інтерпретації життєвих питань), однак безсумнівним є факт активного творчого життя філософіїХХ ст., плідного діалогу різних течій і шкіл навколо болючих проблем сучасності епохи. Наприкінці ХХ ст. певного поширення набув філософський постмодерн, який постає проти будь-яких обмежень філософського інтелектуального експерименту. Проте, входження філософії у ХХІ ст. супроводжується також і певним поверненням до метафізики, абсолютів та до більш прямого втручання у болючі проблеми людського самовизначення.*

### *1.8 Українська філософія.*

Кожна форма філософії як складова культури завжди відображає національну своєрідність її творців, що дає підстави для тверджень про національну (англійську, німецьку, французьку) філософію, а отже, й українську.

Відомо, що філософія є особливою сферою духовної діяльності людини, спрямованою на усвідомлення проблем людського буття, найзагальніших духовних потреб конкретного народу чи нації. У цьому контексті українська філософія є давнім феноменом, початки якого сягають глибини віків.

Поза сумнівом, поява філософського духу українства виходить за межі XVI—XVII ст., коли завдяки діяльності братських шкіл, Острозького культурно-освітнього центру, Києво-Могилянської академії почало набувати самостійного розвитку філософське теоретичне знання, тобто почав вигранюватися буттєвий статус професійної філософії. І хоч вона вважається зрілим рівнем розвитку філософії, де панує її теорія та її творці — професійні філософи — професійна філософія є лише одним із можливих способів існування філософії. Адже існують й інші шляхи філософського осягнення дійсності, за яких теоретичний інтерес доволі міцно вживається з практичним. У контексті української філософії він охоплює, як правило, час існування києво-руської культури (XI ст.) з її писемними пам’ятками, що репрезентують особливості тогочасного осмислення дійсності, характерного українській духовній традиції.

Світоглядно-філософські начала українського народу сягають значно глибинніших шарів вітчизняної культури, її дохристиянської доби. У світлі аргументів на користь існування сарматських, скіфських, кіммерійських, арійських, трипільських та інших часів на території України з їх самобутньою культурою і тісними зв’язками із найвідомішими осередками Ойкумени — Греції, Індії — важко чи взагалі неможливо встановити факт появи філософського духу тільки на етапі існування Київської Русі.

Справді, територія, яка нині має назву Україна, не була етнічно однорідною протягом тисячоліть, що є не винятком, а скоріше закономірністю для планетарного етногенезу (походження народів). Тривалий час на планеті відбувались так звані великі переселення народів, у процесі яких етнічні людності змінювалися, переливались одна в одну. Проте за всіх міграційно-асимілятивних процесів зберігалась на певних територіях субстанційна основа, ядро, духовна основа певного сильнішого етносу, де знаходили притулок історична пам’ять, звичаї, вірування, етнографічні особливості — те, що називають етнокультурою (наслідок колективної творчості), в архетипах

(первинних формах) і стереотипах (усталених формах) якої закодовані особливості світосприймання та світорозуміння конкретної нації.

З огляду на аргументованість суджень про неперервність, єдність етнотворення, спільність енергоінформаційної основи суспільного розвитку людності на терені України протягом багатьох тисячоліть цілком переконливими є твердження дослідників (В. Хвойка, М. Брайчевський, Г. Василенко, Б. Рибаков та ін. ), які вказують на автохтонність *(автохтонний* — той, що виник, зародився на місці сучасного проживання) українців. На рубежі XX—XXI ст. все активніше утверджується думка про участь в етногенезі українського народу етносів, які тривалий час проживали на спадкоємних українських землях. Принаймні їх можна розглядати ймовірними фігурантами етнічного синтезу українського народу. Аргументами на користь цієї точки зору є елементи культур тих народів у національній культурі українців. Так, від скіфів бере початок українська традиція вшановувати гостей хлібом-сіллю, вишивати одяг на плечах, рукавах і грудях, побратимство тощо. У сучасному українському гончарстві, вишивках, килимах, різьбленні, розписах зберігається чимало типових елементів трипільського орнаментально-декоративного мистецтва. Трипільці першими поєднали в ритуалі пшеницю і мед як символ своїх земель. І цю символічну страву — кутю — споживають і досі українці, пов'язавши цей звичай з християнським Різдвом. Ці непоодинокі приклади засвідчують, що духовні надбання етносів, які у праісторичні часи жили на українських землях, укладаються в скарбницю всеукраїнської духовності.

Філософські надбання дохристиянських часів не є випадковими. Особливо якщо взяти до уваги тісні зв'язки тогочасної праукраїнської людності з основоположниками європейської філософії — еллінами, які, починаючи із VII ст. до н. е., упродовж одного-двох століть не лише заснували на Чорномор'ї десятки міст-держав (Синоп, Трапезунд, Ольвія, Аполонія, Пантикапей, Халкедон, Герак-лея, Херсонес), не лише створювали у різних куточках краю торговельні факторії (контори, філії), а й поширювали свою релігію та свою культуру. Пантеон (сукупність богів) еллінів та їх релігія помітно вплинули на корінне населення. За словами Геродота, храми Діоніса, Артеміди були на нашій території, значно віддаленій від моря. Культ Гомера тримався в Чорномор'ї довше, ніж у корінній Греції, а серед козацької еліти довго зберігався культ пам'яті Александра Македонського. Еллінські духовні джерела легко змішувалися з місцевими, не порушуючи гармонії в духовності місцевої людності. Дотепер збереглися сліди еллінів у мові, обрядах і, звичайно, філософії. Могутнім підґрунтям духовної культури українського народу, золотим віком гармонії у світосприйманні наших пращурів була язическа минувшина, яку яскраво репрезентує геніальна пам'ятка — загадкова

«Велесова книга» — літературний твір VIII—IX ст., що дійшов до нашого часу в копії XVI—XVII ст.

Створена на матеріалі V—X ст., *«Велесова книга»* є живим свідченням язичеських уявлень праукраїнців, втілених у багатоманітних формах фольклору, системним виявом їх світосприймання і світорозуміння, прологом фіксованої історіософії українського народу. Визначальними реаліями тогочасного мислення були природа, закони Всесвіту і звичаєве право (Ява, Нава і Права). Книга засвідчує велич духу русичів, їх вірність поглядам та діянням предків: «Отож, молячись богам, матимемо чисті душі і тіла наші, матимемо життя з праотцями нашими, які з богами злилися воєдино». Понад усе були для них інтереси рідної землі, рідного народу: «То стрепенися, народе мій, од сплячки і в згоді йди до стягів наших» (Велесова книга, с 86). Вони демонструють єдність почувань, думання і діяння: «Чоловік, що тримає дім, не правий, якщо лише заявляє про права, і правий, якщо слова його з ділами збігаються» (с. 73). Світосприймання русичів трагедійно-оптимістичне, сповнене волелюбності, гуманізму і гідності: «Ми нащадки Славуни і можемо бути горді і не шкодуємо життя... І краще нам зникнути, але ніколи не бути в рабстві...» (с. 82).

Тексти її свідчать, що світоспоглядання праукраїнців було міфічно-практичним. Та в ньому вже простежуються нові для міфу тенденції, з'являються знання про світ, значущі для всіх: «Се бо Дажбо створив нам яйце, що є світ — зоря, яка нам сяє. І в тій безодні повісив Дажбог землю нашу, аби тая удержана була» (с. 72). Світ у ній поступово набуває рис об'єктивності на противагу індивідуально суб'єктивним уявленням про нього. Виявляється потяг до світопізнання, вільного від будь-яких практичних інтересів, а з ним і тенденція деміфологізації світу, в процесі якої людина стає його незаангажованим спостерігачем.

Виникнення вітчизняної філософії не одноразовий акт, а складний і довготривалий процес, точну дату започатку-вання якого встановити проблематично. Зробити це можливо тільки за відповідного рівня культури народу. Язичницьке минуле українців — багата і цілісна духовна культура, в якій відчутні особлива гармонія, велична єдність Неба, Води і Сонця, природи, людей і богів, язичницької віри, народної мудрості, етики совісті та людської гідності. Наші пращури, як пишуть автори «Велесової книги», мали доблесні дії, «воюючи за життя своє. Се ми слов'яни, бо славимо богів наших Сварога і Дажбога» (с. 126). Тож «поучившись старому, зануримо душі наші в нього, бо є то наше, яко се бо уже найшло на коло нам» (с. 72).

Духовний потенціал багатої обрядово-ритуальної культури наших пращурів з її непереборною здатністю впливати на глибинні засади

внутрішнього самобуття конкретної людини — сприятливий ґрунт для формування філософського світобачення, який і дав давньоукраїнській спільноті можливість прокласти свій шлях у тогочасному християнському світі.

**Філософська думка часів Київської Русі**

Філософські начала праукраїнської доби розвинулися в культурі Київської Русі, держави, в кордонах якої наприкінці IX ст. об'єдналась споріднені племена, сформувавши високорозвинуту спільноту — українців-русичів. У межах києво-руської культури *філософія* виокремлюється як специфічний тип світопізнання і світорозуміння з-поміж міфологічного і релігійного світогляду, переплітаючись і співіснуючи з ними. її піднесенню сприяли такі взаємопов'язані чинники:

1. Рівень тогочасного суспільного буття об'єктивно потребував для свого зростання нових світоглядних орієнтацій з пріоритетом розуму, авторитетом загального, що могла забезпечити лише філософія.

2. Атмосфера тогочасного суспільного життя з його демократичними традиціями розширювала простір для подальшого філософського виокремлення. «Державність Києва, — як писав український вчений, професор Альбертського університету (США) Іван Лисяк-Рудницький (1919— 1984), — носила на собі виразну печать духа свободи. Цьому сприяли такі чинники: суспільний лад, що його характеризували договірні відносини; пошанування прав і гідності індивідума; обмеження монархічної влади князя боярською радою й народним вічем; самоуправне життя міських громад; територіальна децентралізація на квазі-федеративний кшталт». Усе це давало простір для певної поліфонії думок, вияву інтелектуальних сил, здатностей розуму, без чого неможливий розвиток філософії.

3. Культура києво-руського суспільства з широкою мережею монастирів, храмів, інших осередків освіти. «Ми не можемо сказати, який відсоток жителів користувався тоді цими засобами просвіти, але бачимо, що в Києві були люди на той час освічені, що там існувало літературне та розумове життя, а читання користувалось високою повагою. Гідне уваги судження літописця, який, прославляючи Ярослава за сприяння книжності, порівнює його заслуги із заслугами самого Володимира, який охрестив руський народ. Володимира він уподоблює зоравшому ниву, а Ярослава — сіячу», — наголошував український історик Микола Костомаров (1817—1885).

Духовні начала праукраїнської культури, зокрема релігія українців-русичів, запліднившись християнськими цінностями, одержали імпульс, енергію до існування в нових історичних умовах. Відомо, що на рівні всезагальних, теоретичних, абстрактних понять і уявлень язичницькі вірування поступалися християнським ідеям, які, поза сумнівом, були досконалішими з

огляду потреб дня — потреб вищого рівня пізнавального процесу, який передбачав абстрагування, опосередкованість, а не приземлення і безпосередність. На рівні буденного життя язичницькі уявлення існували в свідомості і звичаях українців, поєднуючись із християнською вірою. Та все ж християнство, запропонувавши складну систему пошуку загального, універсального, загальнолюдського, всеблагого, надало культурі русичів нового духовного спрямування, а його абстрактно-теоретичні категорії, уявлення та цінності сформували нові духовні ідеали, нове світовідчуття і світорозуміння, детермінуючи розвиток інтелектуальної та філософської думки. Ця думка, ввібравши в себе традиції вітчизняної, світової культури, зокрема античної та візантійської, значно розвинувшись, виробила власний стиль, сформувала засади, які визначають специфіку української філософської думки впродовж століть.

Новий рівень тогочасної філософської думки українського народу засвідчують збережені писемні пам'ятки культури Київської Русі, які розкривають зміст, основні глибинні ідеї, концепції, стиль філософствування: «Слово про Закон і Благодать» Іларіона Київського, «Повість минулих літ», «Слово про Ігорів похід», «Слово» Кирила Туровського, «Повчання Володимира Мономаха», «Моління» Данила Заточника, «Послання Клима Смолятича», «Послання митрополита Никифора», «Ходіння Ігумена Даниї-ла», «Житіє Бориса і Гліба», «Вчення» Кирика Новгородця, «Києво-Печерський Патерик» та ін.

Не менш важливим джерелом української філософії києво-руського періоду є перекладна література, яку за спрямуванням змісту поділяють на кілька груп:

— перекладна: Біблія та Євангеліє, праці отців церкви;

— християнська література повчального змісту, яка уславлює чернецтво, аскетизм, самозаглиблення, моральне вдосконалення («Шестиднів» Іоанна Екзарха Болгарського, «Повість про Варлаама та Йосафа», «Повість про Акіра Премудрого», «Александрія» тощо); — праці енциклопедичного змісту, що містять відомості не лише з богослов'я і філософії, а й з історії, медицини, біології, географії та інших галузей знань («Ізборник Святослава 1073», «Ізборник Святослава 1076», «Палея «Толкова», «Хроніки Іоанна Малали та Григорія Пісіда» та ін.);

— праці з окремих галузей знань (Збірка «Фізіологи», «Історія іудейської війни» Йосипа Флавія, «Християнська топографія» Кузьми Індикоплова та ін.);

— твори філософського змісту («Діалектика» Іоанна Да-маскіна, «Житіє» Костянтина (Кирила) Філософа, «Бджола», «Хроніки» Георгія Амартола, Георгія Синкела та ін.).

Перекладна література виходила з коментарями, критичними поясненнями вітчизняних книжників, які не просто повторювали чужі релігійно-філософські ідеї, думки, а осмислювали їх, перепускали через свої переживання, свою душу, а вибором конкретного автора виявляли як суспільно-державні потреби, так і власні вподобання та інтереси. Тому перекладні зразки дають змогу судити як про рівень інтелектуальної та філософської думки в Україні-Русі, так і про їх реальний зміст і спрямованість.

Оскільки києво-руське суспільство сприйняло інтравертне східне християнство з його апеляцією до глибинно-внутрішнього пошуку потаємного сенсу, то цілком закономірно, що найавторитетнішими авторами перекладної літератури були здебільшого представники східної патристики: Василь Кесарійський (Великий), Григорій Назіанзин (Богослов), Григорій Ниський, Іоанн Златоуст. З їхніх праць, за словами одного з перших дослідників джерел української філософії Василя Щурата (1871—1948), Україна вчилася у християнському полі мислити по-філософськи, виробляючи окреслене розуміння понять «філософ» і «філософія». У культурі Київської Русі поширеними були кілька їх тлумачень. Так, Іоанн Дамаскін у «Діалектиці» давав шість таких визначень: «Філософія є пізнання сутнього, оскільки воно сутнє, тобто пізнання природи сутнього... Філософія є пізнання речей божих та людських, тобто видимих і невидимих... Філософія є роздум про смерть як самовільну, так і природну... Філософія є уподібнення Богові... Філософія є мистецтво мистецтв і наука наук, бо філософія є початок всякого мистецтва. Філософія є любов до мудрості й істинна ж мудрість є Бог. А тому любов до Бога є істинна філософія».

У «Житії» Костянтина (Кирила) Філософа, філософія — це знання речей божественних і людських, завдяки яким людина може наблизитися до Бога; знання, що навчають, як людина може справами своїми бути схожою на свого Творця.

Ці тлумачення дуже близькі і, попри деякі свої особливості, єдині в тлумаченні філософії як складової частини християнської премудрості. Мудрість постає в них не стільки як знання істини, а й як «житіє в істині», не лише слово, а й діло. Отже, тогочасна філософія мала не духовно-теоретичний, а духовно-практичний вимір, діяльнісну сутність. А філософом вважали лише того, хто, здобувши істину шляхом нагромадження книжних знань, налаштовував своє життя згідно з її основними принципами, хто на рівні буття входив у світ найвищих життєвих цінностей.

Така інтерпретація філософії, а отже і філософа в Київській Русі, сформувалася під впливом східного християнства в його києво-руському варіанті, а також традицій міфологічного світогляду. Філософія ще не мала

визнання самостійної форми знання, не була сферою теоретичного освоєння світу. Це дало їй змогу, на відміну від схоластичної філософії Західної Європи, набути значного поширення, стати засобом навчання широких кіл суспільства, що, безумовно, мало позитивний сенс.

Своєрідно розв'язувала вона гносеологічну проблематику. Оскільки світ і все суще в ньому вважала результатом творчості Бога, то й пізнання зводила до розкриття у ньому божественного сенсу, тобто осягнення абсолютної істини — Бога. Стверджувала вона принципову можливість такого пізнання, в якому особлива роль відводилась Слову (Логосу) як посереднику між Богом і людьми. З огляду на подвоєність світу Слово теж мало два рівні: земний знак (конкретно-чуттєва реальність) і знак трансцендентного (Божественна сутність). У пізнанні Божественної сутності бачилися два шляхи: «благодатний», властивий лише святим і апостолам, і «приточний», доступний усім смертним, завдяки розумному тлумаченню «знамень» і «чудотворень» («Послання» К. Смолятича). Засобами пізнання вважалися слідування релігійним заповідям, молитви, спілкування з мудрими людьми і читання священних книг. Книжні знання розцінювались як запорука мудрості, найвища людська чеснота («Повість минулих літ», «Моління» Даниїла Заточника та ін.). Культ книги був фундаментальною світоглядною орієнтацією не лише часів Київської Русі, а й протягом усього розвитку філософської культури в Україні.

У тогочасній пізнавальній діяльності одиничні предмети і явища тлумачилися тільки через призму загального — зміст Святого Письма, канонічну літературу, християнське світобачення. А пізнавальна реальність відображалася не безпосередньо, а опосередковано, у формі алегоричних символів, які забезпечували розуміння змісту багатьох релігійних догматів.

Особлива роль у пізнанні відводилася «серцю»— своєрідному центру, місцезнаходженню думки, віри, волі та любові, зусилля яких і забезпечували як самопізнання й самооцінку, так і осягнення Божої істини («Слово про Закон і Благодать» Іларіона, «Повчання» Володимира Моно-маха). Концепція серця як центру почуттів, цілісного духовного світу людини, її прилучення до трансцендентного набуло подальшого розвитку в українській філософській думці, стала її визначальною особливістю як «філософія серця» (Кирило Ставровецький (невід. — 1646), Григорій Сковорода (1722—1794), Памфіл Юркевич (1826—1874)).

Людину як носія серця києво-руська православна традиція розглядала ширше від загальноприйнятих канонів східного християнства з його аскетично-чернецьким спрямуванням, однобічним визнанням цілковитої гріховності людини, її фатального тяжіння до зла. У системі філософських поглядів мислителів Київської Русі людина — багатомірна цілісність, що поєднує тіло, душу й дух, роль яких різна. Тіло гріховне й другорядне, воно лише тимчасова

оболонка і пристанище душі; сутнісна роль належить душі й духу, завдяки яким здійснюється єднання людини з Богом. Людина для них «храм», в якому присутній Бог, посередник між Богом і ним створеним світом. На противагу визнанню тотальної людської гріховності вважалось, що всі люди мають одні й ті ж доброчинні задатки, які розвиваються, примножуються у процесі життєдіяльності. Дуалізм душі й тіла, поєднання природного і духовного в людині розглядалось через призму притаманної їй індивідуальної свободи. Сутність свободи полягала у виборі між шляхом спасіння (життя) через служіння Богу і шляхом гріха та смерті як розплати за людську гординю і непокору. Орієнтиром вибору, моральним ідеалом було життя Ісуса Христа, його всепрощення і любов як запорука миру і злагоди та образи святих (здебільшого києво-печерських) — посередників між людьми і Богом, земним світом і потойбічним («Києво-Печерський Патерик»).

Активно популяризувалась християнська ідея милосердя, яка в києво-руській моралі стала принципом, що вимагав не лише милостивого ставлення до ближніх, а й розглядав милостиню як загальну взаємну любов і повагу, як універсальний засіб, умову гармонізації людських стосунків («Ізборник Святослава 1076», «Повчання» Володимира Мономаха). Заохочувались як загальновідомі християнські чесноти, так і загальнолюдські норми спілкування, передусім шанобливе ставлення до батьків, побратимство, визнання особливої ролі жінки. Зверталась пильна увага на усвідомлення людиною своєї гідності, неповторної індивідуальної сутності. Тому в особливій пошані були такі чесноти, як хоробрість, відвага, сміливість, патріотизм. Та найвищими цінностями визнавались «честь» і «слава» — засади в ієрархії складових тогочасної моралі («Слово про Ігорів похід», «Моління» Данила Заточника, «Повчання» Володимира Мономаха).

У філософських шуканнях часів Київської Русі важливе місце посідали й історіософські проблеми: аналіз взаємовідносин структурних елементів системи людина — церква — влада — Бог; інтерпретація історії людства як руху, що здійснюється за волею Бога; минуле, сучасне і майбутнє Київської Русі у контексті тогочасних суспільних проблем («Слово про Закон і лагодать» Іларіона, «Слово про Ігорів похід», «Повість минулих літ», «Києво-Печерський Патерик» та ін.).

Філософська думка часів Київської Русі є складним синкретичним духовним явищем, спрямованим на глибинне осягнення актуальних проблем людського буття, осмислення Святого Письма і світу як творінь Бога. Це була філософія релігійна (християнська) у специфічно візантійському варіанті на києво-руському ґрунті з домінуючою тенденцією до екзистенційно-антропологічного спрямування філософського знання в контексті його духовно-практичного виміру.

**Філософія українського Відродження та бароко**

Подальший розвиток української філософської думки відбувався на складному, почасти трагічному історичному тлі, що було пов'язано з розпадом Києво-Руської імперії, який особливо прискорився із смертю Володимира Мономаха і був завершений татаро-монгольською навалою. Розпад феодальних імперій, якою була у XIII ст. Києво-Руська держава — одна з тогочасних геополітичних тенденцій, оскільки всі вони були ще нетривкими утвореннями. Крім того, дослідники стверджують, що безпідставно вважати татаро-монгольську навалу лише руйнівним чинником. Річ у тім, що монголи до походу на Європу завоювали Китайську імперію з її тритисячолітньою культурою і пішли на Захід, ознайомлені з торговельним досвідом китайців. Формування велетенської монгольської імперії спричинило утворення нової всесвітньої торговельної магістралі, що простягалася від портів Чорного моря через південь України, Волгу, оази Середньої Азії аж до Пекіна і Тихого океану. І тодішнє українське мандрівне купецтво (чумацтво) доходило тією магістраллю аж до Далекого Сходу.

З розпадом Київської Русі державницьку традицію українського народу успадкувало Галицько-Волинське князівством, а в XV ст. вона перейшла до Великого князівства Литовського.

Ці суттєві суспільно-політичні зміни вплинули на зміст духовного життя тогочасної України. Нові історичні реалії актуалізували й докорінні зміни у сфері філософського мислення, яке змушене було здійснити рішучу переорієнтацію від духовної культури Візантії до культури західноєвропейського світу, християнської Європи, куди відносили себе князі Київської Русі, приймаючи християнство ще до його великого розколу. Розрив між західним і східним християнством, хоча і спричинив своєрідну ізолятивність нашої культури, а отже і філософії, від швидко прогресуючої західноєвропейської традиції, все ж не знівелював їх національну самобутність. Тому духовне буття тогочасного українського суспільства активно сприйняло ідеї західноєвропейського Ренесансу та Реформації, які сприяли формуванню засад професійної української філософії.

Особлива роль у цьому процесі належала гуртку київських книжників, зусиллями яких у другій половині XV ст. в українське культурне оточення, за словами українського філософа Дмитра Чижевського (1894—1977), вперше були зараховані твори «філософського змісту», із «суто філософічними інтересами». Це передусім енциклопедична праця арабського походження «Арістотелеві врата», або «Тайная Тайних», яка національною мовою несла інформацію не лише з філософії (онтології, гносеології), етики, а й медицини, фізики, космології, географії, математики, астрономії, зоології, ботаніки,

геології тощо. Вперше українською мовою подані думки видатних мудреців арабського світу Ібн-Сіни (Авіцени), Ібн-Рошда (Авенрошта), античних авторів — Арістотеля, Гіппократа тощо.

Поява перекладної літератури українською мовою створювала сприятливі умови для зміцнення тенденції до автономізації філософських знань, їх виокремлення з-поміж релігійних. Водночас вона зумовила зміщення акцентів філософського розгляду із загального, спільного, повторюваного на індивідуальне, унікальне, неповторне. Світоглядна установка ренесансної свідомості все активніше спрямовувалася на людину, людську особистість, її духовний, внутрішній світ, «екзистенцію». Активно сприяли цьому й організовані наприкінці XV ст. в Галичині кириличні друкарні для випуску східнослов'янських книг, в одній з яких у 1483 р. і вийшла перша друкована праця «Прогностична оцінка тогочасного 1483 року» Юрія Дрогобича (1450—1494) — одного з пропагандистів гуманістичних ідей в Україні. Людина всебічно освічена, доктор філософії та медицини, професор математики й астрономії Краківського та Болонського університетів, Ю. Дрогобич був відомою постаттю на європейських наукових теренах. Його учнем був знаменитий польський астроном Микола Коперник. У дусі тогочасної європейської науки Ю. Дрогобич розглядав ортодоксальні догмати християнства, звеличував людину, її розум, пізнавальні здібності. Працюючи здебільшого за кордоном, він пам'ятав своє національне коріння, відстоював інтереси рідної землі.

Глибоке усвідомлення своєї національної належності характеризувало всіх найвизначніших представників гуманістичної культури України XV—XVI ст.: Павла Русина (1470 —1517), Станіслава Оріховського-Роксолана (1513—1566), Івана Туробінського-Рутенця (1511—1575), Григорія Чуй-Русина (1523—1573) та інших, які не лише репрезентували українську інтелектуальну еліту в тогочасній європейській культурі, а й збагачували національну культуру західними ренесансно-гуманістичними ідеями, формували основу культури українського козацького бароко, яке, за словами І. Лисяка-Рудницького, в оригінальний спосіб поєднувало візантійські й західні елементи.

Розвиток гуманістичних ідей на українському ґрунті вплинув на організацію і розгортання освітньої справи в Україні. З'явилася мережа культурно-освітніх центрів, найвпливовішим серед яких був Острозький, заснований 1576 р. на Волині князем Костянтином Острозьким (1526—1608). У своїй структурі центр мав академію (греко-слов'яно-латинський колегіум), друкарню і літературний гурток, члени якого готували до видання навчальні посібники, інші книги, що їх друкував Іван Федоров (невід. —1583). Це «Азбука» і «Буквар» (1578), «Хронологія» Андрія Римші (1581), «Біблія»

(1581), «Ключ царства небесного» Герасима Смотрицького (1587), «Книжиця» Василя Суразького (1588) та ін.

Острозька академія, що проіснувала до 1636 р., за змістом навчання була першим українським навчальним закладом вищого рівня, зорієнтованим на європейську систему навчання. У ній вивчали сім так званих вільних мистецтв — граматику, риторику, діалектику (логіку), арифметику, геометрію, музику й астрономію. Особлива увага зверталась на вивчення мов — старослов'янської, грецької, латини, оскільки це відкривало можливості для засвоєння духовної спадщини минулого. Зміст, стиль діяльності академії, як і центру загалом, сприяв швидкому зростанню їх авторитету. Вона об'єднала плеяду визначних представників української культури, які зробили вагомий внесок і в історію вітчизняної філософської думки. Це перший ректор Острозької академії Герасим Смотрицький (невід. — 1594) — автор передмови й один з ініціаторів створення знаменитої Острозької Біблії, Кирило Лукарис (майбутній патріарх Александрійський і Константинопольський), український письменник-полеміст Клірик Острозький (кінець XVI ст.), Христофор Філалет (середина XVI — поч. XVII ст.) — автор відомого полемічного твору «Апокрисис», український письменник, мислитель Іван Ви-шенський (між 1545—1550 — прибл. 1620), поет-гуманіст Симон Пекалід (прибл. 1563 — прибл. 1601) та ін.

У розвиток української філософської культури вагомий внесок зробили також братства, що виникли в Україні в останній чверті XVI — на початку XVII ст. як громадські центри оборони української духовної культури від сторонніх впливів. Створюючи розгалужену систему шкіл, вони сприяли широкому розвитку освіти, її секуляризації та демократизації, що сприяло становленню професійної філософії в Україні.

Одним із перших і найавторитетніших з-поміж братств було Львівське Успенське братство. При ньому з 1586 р. діяла школа, статут якої («Порядок шкільний»), як і братства загалом, був зразком для всіх інших, що згодом відкрились у Бережанах, Дубні, Галичі, Вінниці, Замості, Ка-м'янці-Подільському, Кременці, Немирові, Острозі, Рогатині, Холмі, Шаргороді тощо. У Львівській школі викладали читання, арифметику, слов'янську та грецьку мови, основи риторики, діалектики, астрономії, вивчали Псалтир, Часослов, Катехізис, Євангеліє. З її діяльністю пов'язані імена багатьох видатних постатей на терені української духовної культури. Так, Мелетій Смотрицький (1572—1633) широко відомий у слов'янському світі як автор знаменитої «Граматики», творів «Тренос», «Верифікація прав... народу руського» тощо, в яких він, відстоюючи гідність, права, культуру українців, значно розширив джерелознавчу базу української філософії, розробляв питання її методології. Цінну спадщину залишили Ісайя Копинський (невід. — 1640), автор відомого «Алфавіта

духовного», ідейний зміст якого, зокрема проблема самопізнання, істотно вплинув на подальший розвиток української філософської думки; Кирило Транквіліон-Ставровецький (невід. — 1646) — найталановитіший український книжник останніх десятиліть XVI — початку XVII ст., який у широко відомих творах «Зерцало богословії», «Євангеліє учительнеє», «Перло многоцінноє», «Похвала мудрості» розробляв ідеї ренесансного гуманізму на українському ґрунті — питання самопізнання, морального самовдосконалення, сенсу людського життя, заклав основи тривалої пантеїстичної традиції в Україні. Із Львівською братською школою пов'язані (навчались або викладали) Лаврентій Зизаній-Тустановський (невід. — прибл. 1634) і Стефан Зизаній-Тустановський (прибл. 1570—1602), Памво Беринда (невід. — 1632), Захарія Копистенський (невід. — 1627), Сильвестр Косів, Петро Могила (1596—1647) та інші визначні діячі української культури.

Завдяки всебічній підтримці гетьмана реєстрового козацтва, вихованця Острозької академії Петра Конашевича-Сагайдачного (невід. —1622) значного авторитету і впливу набуло Київське братство, при якому 15 жовтня 1615 року було відкрито школу. З її діяльністю пов'язані імена Івана (Йова) Борецького (невід. — 1631), Мелетія Смотрицького, Кирила Транквіліона-Ставровецького, Фоми Ієвлевича, Ісайї Трофимовича-Козловського і особливо Касіяна Саковича (1578—1647), роль якого в розвитку гуманістичних традицій і загального піднесення філософської думки в Україні досить помітна. Випускник Краківського університету й Замойської академії, К. Сакович був людиного європейської вченості, вільно володів українською (книжною), грецькою, польською, старослов'янською мовами, латиною. Його праці «Арістотелівські проблеми, або Питання про природу людини» (1620), «Трактат про душу» (1625) написані як посібники із філософії для братських шкіл, є першими зразками теоретичного мислення в Україні. Вони свідчать, що виокремлення філософії як самостійної галузі знань розпочалося в Україні ще до відкриття Києво-Могилянської академії.

Академія мала дев'ять класів (шкіл): фара, аналогія, інфима, граматика, синтаксима, поезія, риторика, філософія, богослов'я. Філософський клас вважався одним із найвищих. Філософія складалася з трьох частин: філософії мис-ленної (розумової), зміст якої охоплював загальні закони і форми людського мислення; філософії природної, або фізики, що зосереджувалась на вивченні природи, космології, астрології, мистецтва тощо, і філософії божественної, або метафізики, з її загальними принципами буття.

В основу змісту тогочасної філософії було покладено синтез християнського неоплатонізму й арістотелізму, елементів філософії Ренесансу, Реформації та доби раннього Просвітництва з духовною спадщиною києво-

руського ві-зантинізму і особливостями українського менталітету. Тобто першою формою буття української філософії як самостійної сфери теоретичного знання була барокова схоластика з характерним для неї поєднанням ретроспективності (звернення до минулого) й традиціоналізму при розгляді глибинних філософських проблем.

Від розуміння філософії як мудрості, що досягається тільки через релігійний і містичний досвід (усталеної філософської традиції часів Київської Русі), філософи Києво-Могилянської академії поступово переходять до тлумачення філософії як засобу інтелектуального пізнання істин віри, раціонального осягнення (осмислення) природи і особливо людини, її самоцінності, специфіки пізнавальних здатностей тощо.

Філософську традицію Києво-Могилянської академії, що проіснувала до 1817 р. (була закрита за наказом імператора Петра I), репрезентує когорта видатних мислителів, які відзначались не лише інтелектуальною самобутністю, високою загальною ерудицією, а й моральною солідарністю, взаємною підтримкою, що дало підставу дослідникам назвати їх незгасимою іскрою «національної української самосвідомості». Серед них особливо виокремлюється професор Інокентій Гізель (1600—1683), якого його сучасник, видатний громадсько-політичний, церковний та культурно-освітній діяч XVII ст. Лазар Баранович (1620—1693) назвав «українським Арістотелем». І. Гізель, прізвище якого, на думку деяких дослідників, є латинізованим українським прізвищем «Кисіль», увійшов в історію української філософії працями «Філософські аксіоми» (1646), «Твір про всю філософію» (1646—1647), «Мир з богом людині» (1669), в яких проаналізовані актуальні метафізичні натурфілософські проблеми, подані характеристики суспільної моралі українського населення середини XVII ст. Він був співавтором і редактором першого підручника вітчизняної історії — знаменитого «Синопсиса» (1674), редагував не менш відомий «Києво-Печерський Патерик».

І. Гізель обстоював позиції деїзму. На його думку, Бог створив матерію (природу) і дух. Внаслідок цього виникли тілесні субстанції, потім різноманітні тілесні речі від кількісного розподілу матерії за її формами. Але ці процеси, що відбуваються у матеріальному світі, залежать уже не від Бога, а від «вторинних», природних причин. І. Гізель здійснив рішучий відхід від антропоморфного розуміння Бога, визначаючи його як самодостатню сутність, вічну, безмежну, нескінченно творящу і неосяжну для людського розуму.

Свого подальшого розвитку філософська школа Києво-Могилянської академії набула на другому етапі її існування, коли центр філософського пошуку змістився в бік проблем гносеології, раціоналістичної та емпіричної ме-тодології. Найбільш яскраво репрезентує цей період Георгій Щербацький

(1725—невід.), філософська система якого помітно близька до філософії Декарта, ідей Нового часу.

Окрім названих авторів, фундаторами філософської традиції києво-могилянців були також Стефан (Семен) Явор-ський (1658—1722), Йосип Кононович-Горбацький (невід. — 1653), Михайло Козачинський (1699 — 1755), Георгій Кониський (1717—1795), Лазар (Лука) Баранович (1620—1693), Йоаникій Галятовський (невід.— 1688), Антоній Родивиловський (невід. — 1688), Варлаам Ясинський (невід. — 1707), Симеон (Самійло) Полоцький (1620— 1680) та ін. Завдяки їх зусиллям філософія в Україні стала самостійною сферою теоретичної діяльності, розвивалась у контексті надбань західноєвропейської філософської традиції, нагромадила необхідні резерви для свого подальшого поступу, переконливим свідченням чого стала творчість вихованця Києво-Могилянської академії Григорія Сковороди, філософське вчення і літературна діяльність якого — яскраве завершення доби бароко в історії української культури.

**Філософія Г. Сковороди**

Григорій Сковорода (1722—1794) — найвидатніша постать у культурному житті України XVIII ст. Філософ і поет, педагог і музикант, знавець латини, старогрецької, староєврейської, польської, німецької, російської мов, він розвинув комплекс ідей, актуальних для свого часу, став не лише ідейним предтечею нової української літератури, а й творцем найзначнішого вчення в історії української філософської думки. Пройшовши складний шлях боротьби із зовнішнім «світом», який, попри всі зусилля, так і «не впіймав» його, Сковорода дійшов висновку, що «коли дух людини веселий, думки спокійні, серце мирне — то й усе світле, щасливе, бажане. Оце є філософія». Саме таку філософію — філософію життя і прагнув створити «український Сократ», гармонійно поєднуючи основоположні принципи своєї філософської творчості та власний спосіб життя.

Своє філософське вчення Сковорода сформував під впливом античної і середньовічної європейської філософії (Фалес, Піфагор, Геракліт, Сократ, Платон, Арістотель, Пліній, Е. Роттердамський); народної творчості (міфи, легенди, думи, перекази, народні прислів’я та приказки); вітчизняного просвітництва (К. Транквіліон-Ставровецький, Ф. Про-копович, С Полоцький, М. Козачинський, Г. Кониський). За своїм змістом і спрямуванням філософія Сковороди відрізнялася від філософії професорів Києво-Могилянської академії. Розвиваючи традиції Просвітництва, Сковорода відходить від догматичного наслідування своїх учителів, засвідчуючи це вже в загальнофілософській орієнтації. Якщо провідною тенденцією філософських курсів києво-могилянців був арістотелізм, Сковорода тяжів до ідей Платона, який в академії був

об’єктом критики. Якщо професори акцентували увагу на дослідженні проблем онтології та гносеології, що розглядались у контексті зовнішнього світу, то Сковорода зосередився на етико-гуманістичній проблематиці: у нього на передньому плані не світ, а людина і духовне начало в ній. Всупереч своїм учителям, які зводили небесне до земного, возвеличуючи не лише розум, а й земне життя людини, він підносив природу до Бога, засвідчував другорядність людської плоті й понад усе ставив у людині істинно людське — духовність, дух, зводячи до них сутність людського життя. На відміну від науково-освітніх праць професорів Києво-Могилянської академії просвітницька філософія Сковороди мала яскравий етико-гуманістичний вияв.

Сковорода створив власну філософську систему, специфічний стиль і форму філософського мислення. Його філософствуванню властиве органічне поєднання художнього і раціонально-абстрактного світоспоглядання. Наслідком такого поєднання став *універсальний алегоризм* (іносказання), у якому предмети і явища осмислюються не в сукупності властивостей, не в цілісності, а лише в абстрактно-схематичному образі їх як символи. Один із найавторитетніших дослідників його творчості Д. Чижевський писав: «Філософічний стиль Сковороди — це своєрідний поворот філософічного думання від форми мислення в поняттях до якоїсь первісної форми мислення в образах та через образи. Він повертається від термінологічного вжитку слів до символічного їх вжитку. Сковорода пристосовує скарб філософської термінології до свого стилю думання: поняття стають символами»[1].

Наслідуючи традиції неоплатонізму і християнської символіки отців церкви, німецьких містиків та українських мислителів доби Київської Русі, Просвітництва, Сковорода розглядає символи як «іпостась істини», як те, що допомагає пізнати неземне, відкриває нове бачення речей.

Прагнучи створити практичну філософію, Сковорода не приділяв належної уваги теоретичній довершеності, формальній систематизації своїх ідей. Тому про його метафізику, онтологію чи гносеологію можна говорити лише з певним застереженням, оскільки він не дав повної аргументованої відповіді на всі питання, які міг би поставити філософ. Це аж ніяк не є результатом необізнаності Сковороди в галузі філософії. Це наслідок його слідування філософській традиції, започаткованій ще еллінами, коли гідним філософа вважали лише певний, чітко окреслений ракурс бачення світу, у центрі якого — людина.

Одним із основоположних принципів філософської системи Сковороди є вчення про двонатурність світу. Згідно з ним все суще складається з двох натур — видимої і невидимої, тобто матеріального й ідеального, тілесного і духовного, мінливого і вічного, залежного і визначального тощо.

У духовному самопізнанні Сковорода вбачав ключ до розкриття таємниць буття світу і самої людини. «Якщо хочеш виміряти небо, землю і моря — повинен спочатку виміряти себе» («Наркіс»). Процес самопізнання, спрямований на осягнення невидимої натури в людині, він розглядав як Богопізнання. Істинна людина і вічність, Бог та Христос — суть те саме, стверджував Сковорода. Допомагає людині пізнати в собі Бога Біблія, або третій світ — світ символів, як самостійна реальність. Біблія, на думку Сковороди, «є аптека, набута Божою премудрістю, для лікування душевного світу, не виліковного жодними земними ліками». Мудрість, виражена в Біблії, випробувана віками, тому заперечувати її — нерозумно. Водночас він застерігає від буквального тлумачення змісту Біблії, оскільки, окрім зовнішнього вияву, тобто словесних знаків, вона має втаємничений духовний, невидимий світ. Сковорода поділяв точку зору, згідно з якою давні мудреці передавали свої думки не словами, а образами, тобто символами. Тому Біблія для нього — особливий світ символів, центральним серед яких є Сонце, що символізує істину, вічну натуру, або Бога. Головна мета кожного символу Біблії — допомогти людському розуму пізнати духовні начала, невидимості. Тож завдяки третьому символічному світові невидимий світ стає видимим, досяжним для людського сприймання.

Отже, вся філософська система Сковороди у своєму внутрішньому єстві пронизана антитезами видимого і невидимого світів, що постають у найрізноманітніших ракурсах. Це засвідчує, з одного боку, сприймання буття всього сущого у стані постійного неспокою, взаємодії протилежностей, а з іншого — така антитетичність є вираженням абсолютної повноти буття, в якій зливаються протилежні ознаки, які містить у собі все існуюче. З огляду на таку світоглядно-методологічну позицію Сковороди Д. Чижевський назвав його найвизначнішим представником традицій античної та християнської діалектичної методи.

Принцип двонатурності світу й ідея трьох світів Сковороди підпорядковані основному об’єкту його філософування — духовному світу людини, проблемі її щасливого буття. Звідси й глибока етизація його філософського вчення, виразна етико-гуманістична спрямованість. Сковорода переконував, що кожна людина спроможна досягти щастя шляхом морального самовдосконалення, актуалізуючи в собі «внутрішню людину» — Бога. Центром цього складного процесу є серце — духовна субстанція, джерело життєдіяльності людини, яке він ототожнює з Богом, Словом Божим, розрізняючи водночас «досконале серце», «нове», що зазнало духовного переродження, і «старе серце», що передує народженню нового.

**Філософія Просвітництва й романтизму в Україні**

Проблеми сутності людського щастя, його досягнення, як і проблеми

сутності людини та її пізнавальних можливостей, перебували в центрі уваги й просвітницької філософії, яка поширювалася в Україні наприкінці XVIII — на початку XIX ст., продовжуючи європейську культуру Просвітництва з її акцентом на поширення освіти, розвитку науки. Попри те, що тоді Україна переживала «ніч бездержавності», була роздертою «зубами» двох імперій (Російської та Австрійської), загальні тенденції Просвітництва не обминули її: відкривалися, хоч і не так активно, ліцеї, університети, а з ними — товариства, гуртки, організації, які не лише збагатили філософське життя, а й надали йому нового творчого імпульсу. Якщо на етапі раннього Просвітництва центром розвитку філософської думки в Україні був лише Київ (Києво-Могилянська академія) і певною мірою Львів та Острог, то в першій половині XIX ст. у багатьох регіонах виразно окреслилася тенденція до специфічного розв'язання філософських проблем, в популяризації західноєвропейської філософської думки. І якщо Київ традиційно був центром філософського життя України, де на місці закритої російським царатом Києво-Могилянської академії згодом запрацювали Київська духовна академія (1819) і Київський університет (1834), то для філософських гуртків Полтави, Ніжина, Харкова, де 1805 р. було відкрито університет, активне поширення ідей філософії західного Просвітництва було справою новою. Якщо Львів продовжував бути знаним центром філософського життя і в середині XIX ст., то в південному регіоні (Миколаїв, Одеса), як і в закарпатському, діяльність у царині просвітницької філософії тільки починалася. До речі, перший переклад Канта російською мовою в Російській імперії здійснив викладач Миколаївської штурманської школи Яків Рубан, а успішно продовжував його справу представник Закарпаття професор Петро Лодій.

У всіх зазначених регіонах активно перекладались філософські твори інших відомих західноєвропейських просвітників: Вольтера, Ж.-Ж. Руссо, Х. Вольфа, Х. Баумейстера, Ф. Шеллінга, Г.В.Ф. Гегеля. Щоправда, українська філософська культура збагачувалась від цього не надто плідно, оскільки уряд Російської імперії забороняв публікацію філософської літератури, в тому числі й перекладної, українською мовою. Українською мовою праці західноєвропейських просвітників виходили хіба що в Австро-Угорщині. Однак і в загальноросійській просвітницькій філософії українські філософи зберегли чітко означене національне обличчя, характерну особливість, що виявлялися, наприклад, у їх орієнтації на ідеї німецьких просвітників. Так, ідеї Фіхте поширювалися завдяки старанням професора Харківського університету Й. Шада, який у 1813 р. опублікував переклад відомої праці німецького мислителя «Яснейшее изложение, в чем состоит существенная сила новейшей философии». Професор Рішельєвського ліцею (Одеса) М. Курляндцев у 1833 р.

видав переклад праці Ф. Шеллінга «Введение в умозрительную физику». Успішно пропагували в Україні філософські праці німецьких просвітників Йосип Міхневич, Данило Кавунник-Веланський, Костянтин Зеленецький та ін.

Українські філософи-просвітники не обмежувалися перекладацькою діяльністю, а творили оригінальні філософські праці, добре знані не лише в Україні. Серед них виокремлюються «Философские предложения» (1768) Якова Козельського, в яких подано комплекс тогочасних філософських надбань, зокрема проаналізовано місце і роль філософії в системі наукових знань, розглянуто найактуальніші проблеми онтології, гносеології, логіки й соціальної філософії.

Просвітницька традиція не була єдиною у тогочасному духовному житті України. Вона контрастувала, перебувала у складній взаємодії з новим типом культури — романтизмом, що набував поширення у Західній Європі, а згодом став провідною течією в культурі XIX ст.

Просвітництво, за всієї його безсумнівної позитивності, мало також і негативні прояви. Прагнення до «розумного порядку», встановлення «царства розуму» давали змогу, особливо псевдопросвітникам, невпинно виправдовувати будь-які дії, що нібито ведуть до цієї вельми благородної мети. Яскравим прикладом є антиукраїнська політика таких «освічених» монархів, як Петро I, Катерина II та ін. Отже, поява романтизму була своєрідною реакцією на негативні аспекти Просвітництва.

Поширення романтизму в Україні, крім вище названих, мало ще й свої специфічні особливості. По-перше, апеляція романтизму до ірраціональних глибин, стихійно-творчих сил людини цілком відповідала основам українського характеру, менталітету українців як своєрідній відповіді, антитезі на соціально-економічний національний гніт, що його зазнав український народ з боку царської Росії. Ідеї нації, історизму — провідні соціально-політичні ідеї романтизму — знайшли в Україні благодатний ґрунт з огляду на формування в народі національної ідеї, національної самосвідомості, потяг до перебудови свого суспільного буття і звільнення від колоніального поневолення. Для представників українського романтизму, світогляд яких ґрунтувався на «філософії серця», основою такої перебудови могла бути тільки християнська віра. Бог для романтиків був єством «національного духу» і «глибиною серця» людини. Національний дух і думка людини завдяки Богові, згідно з їх баченням, становлять єдність, яка й формує певний народ.

Першим подав цілісний образ України із специфічними рисами національного характеру її народу Микола Гоголь (1809—1852). Незважаючи на сумніви щодо національної ознаки власної душі, він все-таки усвідомлював себе українцем; не лише прагнув написати історію України в контексті

світового історичного процесу, а й з огляду на геополітичний стан України чи не першим вказав на особливості української людини, народу, «в якому... так дивно зіштовхнулись протилежні частини світу, дві різнохарактерні стихії: європейська обережність і азіатська безтурботність, простодушність і хитрощі, сильна діяльність і величезні лінощі та розслабленість («нега»), прагнення до розвитку і вдосконалення — і тим часом бажання здаватися байдужим до всякого вдосконалення».

Найповніше національні риси втілені в образах героїв його літературних творів: «Тарас Бульба», «Вечори на хуторі біля Диканьки», «Миргород». Його творчість, за словами Є. Маланюка, «принаймні для певної верстви нашого народу, була і є джерелом певної свідомості, коли вже й не «національної», то етнічної й, що найважніше, «духовної». Саме світоглядно-духовний фундамент творчості Гоголя виявляє внутрішню єдність стилю його мислення із специфічними тенденціями української філософської думки, зокрема й української культури загалом. Гоголь, слідуючи українській духовній традиції, у пошуках першоджерел буття, абсолютної першооснови спрямовував свої зусилля у власний внутрішній світ, власну душу, якою рухав «порив і натхнення», завдяки яким «багато чого схоплюється, чого не дійдеш ніяким вченням і працею». Всупереч просвітницьким стереотипам Гоголь доводив, що саме душа, а не розум є осердям людської сутності. «Розум, — писав він у «Вибраних місцях з листування», — йде вперед, коли йдуть вперед усі моральні сили в людині, і стоїть непорушно й навіть йде назад, коли не підносяться моральні сили».

Світоглядна позиція українського романтизму — «філософія серця» — характеризує і творчість діячів Кирило-Мефодіївського братства: Тараса Шевченка (1814—1861), Пантелеймона Куліша (1819—1897), Миколи Костомарова (1817—1885), яких єднала не лише романтична історіософія з її апеляцією до ідеї свободи та духовної «ідеї батьківщини» на основі християнської віри — Біблії, звідки вони черпали мотиви, образи, символи, паралелі, а й екзистенційно-антропологічний напрям розгляду світоглядних проблем, що властивий українській філософській думці.

Він застерігав від пасивності, закликав не покладатися у всьому лише на Бога (бо ж релігія, як і мистецтво, є лише виявом «почувальних сил душі»), здолати ірраціональні життєві орієнтири пасивного очікування Правди і Волі від когось, пробудити в собі той Дух, який робить людину вільною і спрямованою на Поступ. У любові до України близький Шевченку і П. Куліш, для якого все у світі розпадалось навпіл залежно від ставлення до України: благо і лихо, вороги і друзі, будівники і руйнівники, своє і чуже. Це й дало право Д. Чижевському визначити світогляд Куліша як *«україноцентричний».* З огляду на ідею України

й спираючись на антитезу, своєрідне протиставлення (минулого і сучасного, народної мови і штучної, хутора і міста, України і Заходу тощо), Куліш розглядав і людину як осердя постійної боротьби «внутрішнього» і «зовнішнього». Та людська сутність, на його думку, прихована в її душі — в місці спілкування з Богом. «Бог говорить нам через наше серце». З огляду на антитезу внутрішнього і зовнішнього Куліш розглядав і занадто болючу тоді (і особливо сьогодні) тему мови, виокремлюючи «мову серця» і «мову розуму». Остання, на його думку, то мова зовнішня, чужа українському єству, здатна промовляти лише до розуму, лишаючи глухим і сонним серце. Мова ж серця — то «провідний скарб», який завше зберігав народ, і тільки вона здатна виразити найпотаємніші порухи душі, бути гармонійною до «життя серця».

Проблемою внутрішнього в людині, її душевним єством цікавився і автор класичного твору романтичного месіанізму — «Книги буття українського народу» — Микола Костомаров. Основою душевного життя він вважав почуття — джерело будь-якого вияву духу, що спонукає думки і вчинки і є корінням морального буття. Пізнати почуття людини, на думку Костомарова, значить, пізнати її сховане єство, у становленні якого особлива роль належить релігії. У ній він убачав не лише зв'язок людини з Богом, а й зв'язок людини з людиною, який є співкомпонентним елементом релігії. Віра і поведінка, релігія і життя щільно взаємопов'язані. Не можна поклонятися Богові і водночас ламати етичні засади декалогу (десяти заповідей). Поведінка моральна і поведінка релігійна взаємозумовлені, їх протиставлення, поділ суперечить біблійному розумінню релігійності й моральності.

«Філософія серця» як світоглядна основа українського романтизму цілісно заявила про себе у творчості одного з найвидатніших українських філософів — Памфіла Юркевича (1827—1874), зокрема в його праці «Серце і його значення у духовному житті людини за вченням слова Божого». Символ «серця» у філософії Юркевича багатозначний. Найпоширеніші значення — серце як душевний стан людини (джерело всього доброго і злого — в словах, думках та вчинках людини); серце як цілісний світ людини (це не тільки моральні переживання, почуття, пристрасті, а й акти пізнання, взяті не як процес дискурсивного мислення, а як акти осягнення); серце як неусвідомлений досвід, позасвідоме, що й породжує явища душі.

У серці людини, за переконанням П. Юркевича, знаходиться основа того, що її уявлення, почуття і вчинки набувають тієї особливості, в якій виражається душа цієї, а не іншої людини, і такого особистісного спрямування, за силою якого вони є виявом не загальної (абстрактної) духовної істоти, а окремої живої, справді існуючої людини. Тільки серце здатне виражати, знаходити й розуміти такі душевні стани, які за своєю ніжністю, особливою духовністю і

життєдайністю не доступні абстрактному мисленню, розуму. П. Юркевич доводить, що поняття, абстрактне знання розуму виявляє або актуалізує себе не в голові, а в серці, оскільки воно стає душевним станом людини, а не залишається абстрактним образом зовнішніх предметів. Щоб стати діяльною силою і рушієм нашого духовного життя, воно (знання) мусить проникнути саме в цю внутрішню глибину. Тож розум, за твердженням Юркевича, має значення світла, яким осявається Богом створене життя людського духу. Тобто духовне життя виникає раніше, ніж розум, який може бути хіба що вершиною, але аж ніяк не корінням духовного життя людини. Закон для душевної діяльності, зазначав Юркевич, не твориться силою розуму, а належить людині як готовий, незмінний, Богом установлений порядок морально-духовного життя людини і людства. Перебуває цей закон у серці як найглибшому куточку людського духу.

П. Юркевич, за словами Г. Шпета, розумів сенс історичного моменту, що мав місце перед його очима, усвідомлював його значення для всього філософського розвитку, бачив, у якому напрямі має розвиватися філософія. Він вважав, що раціоналізм в його класичних формах вичерпав можливості свого подальшого існування, а тому поступ філософії в цьому напрямі безперспективний. Результатом творчих пошуків П. Юркевича є його оригінальна «філософія серця», породжена як глибоким духовним корінням автора, так і її генетичним зв'язком з українською національно-культурною традицією, в якій емоційний елемент переважає над раціональним і яка зорієнтована на осягнення внутрішніх глибин індивідуального «Я».

**Філософія української національної ідеї**

Романтична тенденція в українській філософії актуалізує проблеми «людина — нація», «нація —світ», започатковує філософію національної ідеї, яка охоплює всі форми рефлексії над ідеєю нації, сутністю і сенсом існування українського народу, усвідомлення ним *своєї* «самості», належності до конкретної етнічної єдності.

Наприкінці XIX — на початку XX ст. українська національна ідея, зародження якої сягає ще язичницьких часів, духовної культури Київської Русі, стає теоретично усвідомленою, буттєвою. Тому розвиток української філософської думки цього часу відбувався в органічній єдності зі складним і суперечливим процесом пробудження національної самосвідомості, прагненням українського народу національно і політично самовизначитись. Об'єднана національною ідеєю, українська філософія є складним проблемним полем різних методологічних підходів, світоглядних принципів, духовних цінностей, стратегічних і тактичних прийомів на шляху до реалізації національної мети: утворення і розбудови Української держави.

Серед такого складного світоглядно-політичного сплетіння виокремлюються прибічники *позитивістської орієнтації,* що апелюють до врахування реальних обставин, фактів, а не чуттєвих побажань і устремлінь: Михайло Драгоманов (1841—1895), Іван Франко (1856—1916), Михайло Грушевський (1866—1934). Михайло Драгоманов — складна й суперечлива постать в інтелектуальній історії українського народу. Для одних він — «ідеолог» вільної України, взірець досконалості, а для інших — *ідеолог* українського соціалізму, символ «духовної руїни».

Світогляд його справді складний, не позбавлений еклектизму — суміші ліберально-демократичних, соціалістичних й українських патріотичних елементів з позитивістським філософським підґрунтям. Основою його теоретично-аналітичних пошуків є ідея безупинного людського поступу, мета якого — досягнення добровільної асоціації гармонійно розвинених осіб з обмеженням до мінімуму елементів примусу, усуненням авторитарних рис у суспільному житті. Драгоманов відстоював пріоритет громадянських прав і вільних політичних установ над соціально-класовими інтересами та універсальних людських цінностей — Драгоманов був переконаний, що національність є необхідним будівельним матеріалом усього людства. Звідси його інтерес до долі України, яка, за його словами, до XVIII ст. творила частину європейського світу, а впродовж XVIII—XIX ст. крок за кроком відхилялась від свого первісного шляху і все відчутніше відставала від Європи. Причина цього — її фатальне прилучення до Росії. Якщо ще у XVIII ст. Україна була носієм культури в імперії, а її кращі сини, вихована в дусі європейської культури, були законодавцями реформації і європеїзації Росії, то в XIX ст. вона стала глухою провінцією, відгородженою від світу російським державним кордоном, немов непрохідною стіною, і вже свіжі європейські вітри долітали до неї не прямо, а крізь далеке і вузьке петербурзьке вікно. Такий стан України Драгоманов назвав «пропащий час».

Розуміючи ненормальність такого становища України, він активно прагнув віднайти шлях його радикальної зміни. Як прибічник позитивізму він, відшукуючи реальну політичну силу, здатну успішно виконати це завдання, спирався не на бажання і почуття, а на конкретні факти, реалії дня, тверезе врахування ситуації, моральні та матеріальні інтереси. А реальність була, за висновками Драгоманова, несприятливою для національних змагань: відсутність необхідних суспільних умов через брак національної свідомості і політичних сил, здатних очолити національно-визвольний рух. Однак це не означає, що і в майбутньому таких сил не буде. Тому реальним політичним завданням він вважав використання руху російських демократів в інтересах українського визволення, усвідомлюючи при цьому, що такі партнери досить непевні.

Іван Франко — людина багатогранного таланту й енциклопедичного інтелекту. Поет і прозаїк, громадський діяч і політик, науковий дослідник проблем історії й теорії літератури, етнографії й фольклору, політичної й економічної історії, філософії, досконалий знавець німецької, польської, російської мов, — він спрямовував усе своє надбання на «народне відродження», розвій української нації, збагачення української духовної культури. Франко був переконаний, що будь-які розмови та дії, які ніби стоять над національним, які є «чистими» стосовно проблеми нації, насправді «або фарисейство людей, що інтернаціональними ідеалами раді би прикрити свої змагання до панування одної нації над другою, або хворобливий сентименталізм фантастів, що раді би широкими «вселюдськими» фразами покрити своє духовне відчудження від рідної нації».

Розквіт нації, її прогрес у межах самостійного державного утворення є основою основ суспільного життя. Але щоб ідеал національної самостійності, за Франком, став чинником цінності, він має бути не лише усвідомлений розумом, а й відчутий серцем. Цьому мусять бути підпорядковані усі наявні сили і засоби суспільства.

І. Франко, як і М. Драгоманов, актуалізував завдання загальнокультурного розвитку українського народу, пробудження його національної самосвідомості, що неможливо «без власних шкіл і без виробленої освітньої традиції», «без популярного і вищого письменства», «без преси, яка б могла ясно держати і систематично боронити стяг національності». А все разом потребує національної мови, «без якої виховання народу не може зробити бажаного поступу», координуючої і спрямовуючої сили провідної верстви суспільства — національної інтелігенції, перед якою Франко, на відміну від М. Драгоманова, ставить конкретніше завдання: «витворити з величезної етнічної маси українського народу українську націю, суцільний культурний організм, здібний до самостійного культурного і політичного життя» і водночас здатний на «присвоювання собі в якнайширшій мірі і в якнайшвидшім темпі загальнолюдських культурних здобутків, без яких сьогодні жодна нація і жодна хоч і як сильна держава не може остоятися».

У царині філософії І. Франко тяжів до позитивізму Г. Спенсера, йому було властиве етико-антропологічне розуміння філософських проблем. Свою світоглядну позицію він визначав як раціоналізм, за основу існування і розвитку речей брав факти позитивних наук, описані, досліджені розумом. За соціально-політичною спрямованістю І. Франко — соціаліст драгоманівського ґатунку. Його соціалізм ґрунтувався не на класових цінностях (як у Маркса), а на загальнолюдських, був позбавлений держави, оскільки їх функції передбачають наявність у ній привілейованого прошарку управлінців, які

неодмінно узурпують владу в суспільстві, поставлять себе над рештою народу, і замість декларованої рівності знову запанує нерівність. «І стара біда — нерівність, вигнана дверима, вернулась би вікном; не було би визиску робітників через капіталістів, але була би всевладність керманичів — усе одно, чи родовитих, чи вибраних — над мільйонами членів народної держави. А маючи в руках так необмежену власть хоч би на короткий час, як легко могли би ті керманичі захопити її назовсім і як легко при такім порядку підтяти серед людності корінь усякого поступу і розвою і, довівши весь загал до певного ступеня загального насичення, зупинити його на тім ступені на довгі віки, придушуючи всякі такі сили в суспільстві, що пхають наперед, роблять певний заколот, будять невдоволення з того, що є, і шукають чогось нового».

І. Франко дуже обережно підходив до способів реалізації соціалізму як суспільного ідеалу, категорично виступав проти його штучного насадження, оскільки це, на його думку, може обернутись величезними економічними, політичними і духовними втратами для народу. Досвід СРСР підтвердив правильність таких передбачень. Щодо створення в майбутньому союзу вільних спілок, то Франко не заперечував можливість подібного: «колись надійде пора консолідування якихось вольних міжнародних союзів для осягнення вищих міжнародних цілей. Але все може статися аж тоді, коли всі національні змагання будуть сповнені і коли національні кривди та неволення відійдуть у сферу історичних споминів». Другу групу фундаторів національної ідеї становлять прибічники радикальної форми націоналізму — так званого *інтегрального націоналізму,* в основі якого ідея формування нового типу українця, беззастережно відданого нації та справі незалежної державності, їх шлях до національної мети — шлях свідомого українства, для якого Україна — не засіб, а мета, самодостатня цінність, яка мусить забезпечити на своєму ґрунті реалізацію всіх, зокрема й найвищих духовних потреб. Яскравими носіями цієї орієнтації були Іван Нечуй-Левицький (1838—1918), Борис Грінченко (1863—1910), Микола Міхновський (1873— 1924), Юрій Липа (1900—1944) і «апостол українського сепаратизму» Дмитро Донцов (1883—1973).

Для Д. Донцова націоналізм — це внутрішньо, органічно притаманне народові прагнення зберегти свою неповторну індивідуальність та духовність, тобто захистити й утвердити свою самобутність, своє осібне українське «Я». Це — світоглядний, українотворний, будівничий націоналізм і аж ніяк не руйнівний. Він поклав початок новому типу української людини — «людини нового духу», що не лише «знає», «яка мета нації?», «як здобути свою мету?», але й «хоче» і здатна «довершити цей процес», реалізувати поставлену мету.

Широко апелюючи до філософських ідей Шопенгауера, Фіхте, Гартмана, Зіммеля, Ніцше, Донцов обґрунтував основні положення власної політичної

філософії — *інтегрального націоналізму.* Як представник українського макіавеллізму, Липинський був першим політичним мислителем, який трансформував проблему сили у свою історіософію і продумав її основні засади. Його слова «ніхто нам на збудує держави, коли ми її самі не збудуємо, і ніхто з нас не зробить нації, коли ми самі нацією не схочемо бути» й сьогодні залишаються актуальними.

На початку ХХ ст. українська культура, як і культура Російської імперії в цілому, перебувала у стані бурхливого розвитку та оновлення. В Україні поширювались ідеї найновітніших західних філософських концепцій (неокантіанства, феноменології), виникали нові напрями розвитку гуманітарної думки. Проте, як відомо, цей процес був перерваний Жовтневим переворотом у Росії (за офіційною радянською версією – соціалістичною революцією).

Проголошення Української народної республіки (1918) створило небачені раніше можливості для розвитку української науки. Протягом 1918 р. одна по одній засновувались вітчизняні наукові інституції: Державний архів, Археологічний інститут, Археологічна комісія, Академія наук. У навчальних закладах були утворені кафедри української мови, історії, права. Усе це дозволило започаткувати на систематичних засадах гуманітарні дослідження, у тому числі - й філософського спрямування. У цей час плідно працювали видатні діячі української науки *М.Гру шевський, В.Винниченко, В.Вернадський, І.Огієнко, С.Єфремов, А.Кримський* та багато інших. Однак, цей період виявився дуже короткочасним. Встановлення радянської влади в Україні обірвало природний процес формування національної державності й відповідних їй наукових інституцій. Значна частина вітчизняної інтелігенції була змушена емігрувати. У різних країнах Європи, в яких вони знайшли притулок (передовсім у Чехії, Австрії, Польщі, Німеччині, Франції), їм вдалося продовжити розпочаті на Батьківщині наукові дослідження.

Отже, у ХХ ст. українська філософська думку, переживши короткий період зльоту, надалі розвивалась трьома потоками: в Україні (радянській та Західній) та в діаспорі – за межами України. В цілому за межами України українцями було створено 46 навчальних та наукових закладів, у тому числі – Український вільний університет у Відні (1920 р.), пізніше перенесений у Прагу, а потім – у Мюнхен.

Серед мислителів, ідеї яких істотно вплинули на стан філософської думки в Україні, перш за все слід назвати *В. Зеньковського* (1891-1962), який читав у Київському університеті курси психології та логіки та зробив суттєвий внесок у вивчення історії руської філософії, у розуміння співвідношення філософії та релігії (у 1919 р. виїхав у Югославію); *Г. Флоровського* (1893-1979), відомого історика Церкви та релігійного світогляду (також виїхав за кордон); відомого

філософа київського походження *Л. Шестова* (1866-1938), надзвичайно цікавого творця власної релігійної версії філософії екзистенціалізму; *О.Гілярова* (1855-1938) – у певний час професора Київського університету, видатного історика античної філософії, історика західної філософії. О. Гіляров вважав дух виявленням внутрішніх можливостей та потенцій природного універсуму, тому саме через осмислення суті духовного ми можемо наблизитись до розуміння дійсності. Фундаментальне дослідження *О. Гілярова "Источники и софисты. Платон как исторический свидетель"* по сьогодні залишається одним із кращих досліджень на цю тему у світовій філософії.

Всесвітнього значення набули ідеї Володимира Вернадського (1863-1945) – видатного українського природознавця, академіка, першого президента Української академії наук в 1919-1921 рр. Працював в галузі мінералогії, геохімії, біогеохімії, біології, геології, гідрогеології. Результати наукових досліджень вчений виклав у численних працях (усього понад 400).

*В.Вернадський створив принципово нове вчення про біосферу, яку він визначав як "організовану оболонку земної кори, нерозривно пов'язану із життям ". На його думку, близько 4 млрд. років тому геологічні утворення на Землі підпали під дію певних (катастрофічних) змін, унаслідок яких утворилась жива речовина. Завдяки цьому геосфера перетворилась у біосферу, що спричинило якісно новий стан земної оболонки. Завдяки новоутвореній живій речовині стало можливим ефективне засвоєння енергії Сонця, а це, у свою чергу, прискорило еволюційні процеси на Землі. Структурний елемент біосфери жива речовина. Середовище її збереження становить собою так зване "поле існування життя ". Завдання науки полягає в тому, щоб визначити необхідні для фізичного збереження "поля життя " параметри. У XIX – XX ст. людство перетворилось у загальнопланетну силу, дія якої співмірна із дією геологічних планетних сил. Діяльність суспільно організованих розумних істот привела до утворення надскладної системи - "ноосфери" (від грецького слова "ноос" розум), центральною ланкою якої є наділена розумом людина. За цих умов виключно загострилась ситуація в біосфері - постала проблема збереження біосферних процесів, які були і є головною умовою збереження життя на землі. Порушення цих процесів з неминучістю приведе до руйнування природних об'єктів. Саме цей процес лежить в основі сучасної екологічної ситуації й зобов 'язує людство вжити всі можливі заходи для припинення нищення біосфери. В.Вернадський передбачив у зародку ще одну проблему - виснаження природних ресурсів. Як можливий варіант розв'язування цієї проблеми вчений бачив розробку механізмів штучного виконання у стислі терміни тих геохімічних процесів, на які природа затрачує тисячі років (останні думки вченого набули реального значення лише сьогодні). Особливого значення за сучасних*

*умов набуло питання про моральну відповідальність вченого за наслідки своєї наукової діяльності. "Питання про моральний бік науки " самим життям поставлене на порядок денний. Це, на думку В.Вернадського, зобов'язаний усвідомлювати кожен дослідник. Усвідомлення цієї обставини, розуміння того, що наука може служити "для блага людства ", а може стати і засобом у руках соціально небезпечних сил, "повільно й неухильно змінює наукове середовище".*

У радянській Україні філософія, як і інші гуманітарні науки, перебувала під особливим контролем партійних органів і була перетворена ними у засіб обґрунтування комуністичних догм. Опрацювання класичної філософської проблематики стало неможливим. Філософію оголосили *"класовою наукою",* теоретичною і методологічною основою марксизму. Все, що не вписувалось у марксистську систему ідеологічних координат, переслідувалось і радикально винищувалось. Те саме стосувалось і усіх інших сфер духовного життя. Красномовний приклад: в період між 1930 і 1938 рр. з 259 українських письменників публікувалися лише 36. Куди поділися інші – невідомо.

Проте і за таких умов філософи, що залишились в Україні, продовжували розпочаті раніше дослідження. Перш за все вони вивчали погляди *Г. Сковороди,* суспільно-політичні позиції *Кирило-Мефодіївського братства,* методологічні засади природознавства. Достатньо активно опрацьовувались проблеми логіки та соціології. Далеко не всі вчені поділяли погляди фундаторів комуністичної доктрини. Значна частина університетської інтелігенції висловлювала незгоду з матеріалістичним розумінням історії, марксистськими законами суспільного розвитку, а саме це й було визначене офіційними колами як предмет філософських досліджень.

Провідними філософськими установами в Україні у 30-х роках стали: кафедра філософії Українського інституту марксизму-ленінізму, на якій працювали *В. Юринець, В. Асмус, Р. Левик, Я. Розанов,* та кафедра соціології того самого інституту, співробітниками якої були *С.Семківський, Т.Степовий, Ю.Мазуренко, А.Хвиля, П.Демчук.*

*Філософські пошуки пожвавились після того, як 1937 року був створений Інститут філософії і природознавства, що проіснував до 1939 р. Проте доля більшості вчених склалася трагічно: вони були репресовані як фактично і майже вся українська інтелігенція.*

*Українська філософія, хоча її теорії у своїй більшості і не здобули світового визнання та поширення, органічно вписана в історію українського народу та його духовної культури; вона була присутня на всіх основних етапах української історії і відігравала важливу роль у розвитку громадської думки. Постаючи переважно внутрішнім культурним явищем, українська філософія*

*постає концентрованою формою щоразу особливостей національного характеру та світосприйняття українців, їх суперечливих одвічних прагнень, їх самоусвідомлень та ціннісних орієнтацій. Внаслідок цього українська філософія має цілу низку особливостей, що, почавши формуватися за часів Київської Русі, зберігають свою значущість і по сьогодні. В умовах наявності самостійної української держави перед філософською думкою України відкриваються нові, небачені раніше перспективи, і лише майбутнє покаже, чи змогла українська інтелектуальна еліта використати їх належним чином.*

## ІІ Онтологія

### *2.1 Філософський зміст категорії буття.*

Питання про те, як все існує, яке його буття, розглядаються в онтології. Онтологія — це вчення про суще, про першооснови буття: система найзагальніших понять буття, за допомогою яких здійснюється осягнення дійсності.

Термін "онтологія" запровадив у XVII ст. німецький філософ Р. Гоклініус. Під онтологією розуміється окрема галузь філософського знання, яка досліджує сутність буття світу, основи всього сущого: матерію, рух, розвиток, простір, час, необхідність, причинність та інше.

Майже всі філософські системи минулого присвячені розробці проблем онтології. Зокрема, в курсах метафізики, що читалися в Україні в Києво-Могилянській академії починаючи з XVII ст., висвітлювалися такі питання онтології, як відношення буття і сутності, сутності й існування тощо. Тоді вважалося, що буття має три основні визначення — єдине, істинне і добре.

Філософське життя Європи першої половини XX ст. характеризується рядом теоретичних пошуків, спроб створення загальної онтології. Про це свідчать не тільки неотомізм із його давніми теологічними трактуваннями буття, а й феноменологія Е.Г. Гуссерля з його відмовою від гносеологізму, і філософія М. Шелера, який прагнув слідом за Гуссерлем здійснити "прорив" до реальності. Найповніше вираження ці спрямування знайшли у неореалістичній "новій онтології" Н. Гартмана, де пізнання виступає вторинним началом. Екзистенціалізм, що набув значного поширення в 20—60-х роках XX ст., розвинув суб'єктивну онтологію. Так, у центрі філософії М. Хайдеггера стоїть проблема "сенсу буття", яке розкривається через аналіз суб'єктивного людського існування. Свою "феноменологічну онтологію" прагнув створити і екзистенціаліст Ж.-П. Сартр. Всі ці філософи намагалися протистояти значному впливу неопозитивізму, який нехтував будь-якою онтологією.

У 60-ті роки Т. Адорно — філософський лідер старшого покоління Франкфуртської школи — розпочав діалог із неопозитивістами і запропонував "негативну діалектику", котра тлумачила онтологію як тотальну критику буття.

Для успішної теоретичної діяльності і для дієвого зв'язку онтології з політикою та життям існує гостра необхідність створення всеохоплюючої онтологічної концепції, вважав видатний угорський філософ Д.Лукач. Один із уроків історико-філософського процесу, писав він, полягає в тому, що будь-яка визначна філософія прагне дати загальну картину світу, щоб синтезувати у ній всі взаємозв'язки від космогонії до етики і виявити актуальні рішення, які визначають долю людства як необхідний етап його розвитку. Серед характерних рис соціальної дійсності Лукач виділяє: об'єктивну визначеність;

єдність загального, особливого і одиничного, що забезпечує існування реальних конкретностей та історизм. У характеристиці буття він акцентує увагу на тому, що воно завжди змінюється і є незворотним, а також, що розглядати буття слід в конкретній єдності предметності і процесуальності. Ця єдність виявляється в тому, що старе в суспільстві "знімається" новим, а всі частини і елементи нового буття є складними і невичерпними за змістом комплексами, які перебувають один з одним у невичерпних взаємодіях і в яких формуються можливості виникнення нових можливостей. Опредметнення і оречевлення — це способи існування суспільного життя людини. Без опредметнення людське існування, його соціальність взагалі неможливі. Опредметнення почуттів, думок, мови й праці людини є олюдненням зовнішньої природи; поступове створення і все більше розширення "другої природи" як породження і результату праці, здатної зробити буття самої людини значно людянішим, цивілізованішим.

Сутність онтології виявляється в аналізі відношень, зв'язків та взаємодій між такими категоріями і поняттями: буття – небуття, сутність, кількість – якість, простір – час тощо.

Система зазначених вище понять відображає найсуттєвіші, найзагальніші властивості буття, або онтології. Вона дає змогу охопити єдність багатоманітного, універсального у зв'язках та взаємодіях, що реально і об'єктивно, ідеально і суб'єктивно існують у світі, відображаються у свідомості. Запам'ятаймо, що світ, який є, був і буде — набагато ширший, глибший, ніж знання про його сутність.

Важливе значення в розкритті діалектичного взаємозв'язку людини і світу, визначенні їхньої сутності та конкретних форм прояву в дійсності має категорія "буття". Щоб зрозуміти її значення, необхідно враховувати зв'язок буття з повсякденною мовною практикою.

Дієслово "бути" (не бути) в минулому, теперішньому, майбутньому часі, а також зв'язка "є" належать до числа найбільш уживаних слів у багатьох мовах ("єсть — у російській, "ist" — німецькій, "is" — англійській, "est" — у французькій мовах).

Розглядаючи проблему буття, філософія виходить із того, що світ існує. Філософія фіксує не просто існування світу, а більш складний зв'язок всезагального характеру: предмети та явища світу. Вони разом з усіма їхніми властивостями, особливостями існують і тим самим об'єднуються з усім тим, що є, існує у світі.

За допомогою категорії "буття" здійснюється інтеграція основних ідей, які виділяються в процесі осягнення світу "як цілого": світ є, існує як безмежна та неминуща цілісність; природне і духовне, індивіди і суспільство існують у

різних формах; їх різне за формою існування — передумова єдності світу; об'єктивна логіка існування та розвитку світу породжує сукупну реальну дійсність, яка наперед задана свідомості.

Всезагальні зв'язки буття проявляються через зв'язки між одиничними і загальними відношеннями предметів та явищ світу. Цілісний світ — це всезагальна єдність, яка включає в себе різноманітну конкретність і цілісність речей, процесів, станів, організмів, структур, систем, людських індивідів та інше. За існуючою традицією їх можна назвати сущими, а світ в цілому — сущим. Кожне суще — унікальне, неповторне в його внутрішніх і зовнішніх умовах існування. Визначеність сущого характеризує місце і час його індивідуального буття. Умови цього буття ніколи не відтворюються знову і не залишаються незмінними.

Визнання унікальності кожного сущого особливо важливе для вчення про людину, воно націлене на визнання в кожній людині неповторної істоти. Разом із цим пізнання та практика потребують того, щоб будь-яке одиничне явище знаходило своє місце в системі зв'язків, об'єднувалось у групи, узагальнювалось у всеосяжну цілісність. Визначаючи подібність умов, способів існування одиничних сущих, філософія об'єднує їх у різноманітні групи, яким притаманна загальність форм буття. Серед основних форм буття розрізняються:

1) буття речей (тіл), процесів, які у свою чергу поділяються на буття речей, процесів, стан природи, буття природи як цілого; буття речей і процесів, вироблених людиною;

2) буття людини, яке поділяється на буття людини у світі речей і специфічне людське буття;

3) буття духовного (ідеального), яке існує як індивідуальне духовне і об'єктивне (позаіндивідуальне) духовне;

4) буття соціального, яке ділиться на індивідуальне (буття окремої людини в суспільстві та в історичному процесі) і суспільне буття.

Виділяючи головні сфери буття (природу, суспільство, свідомість), слід враховувати, що розмаїття явищ, подій, процесів, які входять у ці сфери, об'єднані певною загальною основою.

Особливе місце в онтології посідає буття духовного та різноманітних форм його прояву.

Дух, душа, духовне, духовність, свідомість, ідеальне — поняття, вживані в різних значеннях і смислах в міфології, релігії, філософії.

Міфологія ототожнює дух із дією сил природи: вітру, переміщення повітря, грому, блискавки тощо, а також життєвого подиху, початку нижчого і вищого життя.

Релігія терміном "дух" визначає душі людей, які мають розум, волю, могутність, надприродні сили Бога.

Філософський зміст поняття "дух" по-різному тлумачиться філософами, зокрема, як притаманна людині здатність мислити, відчувати, виявляти вольові зусилля, цілепокладати та творчо діяти. Часто термін дух вживають для характеристики суспільних явищ: дух народу, нації, дух солідарності тощо.

Гегель у праці "Філософія духу" зауважує, що "пізнання духу є найбільш конкретним і тому найбільш високим і складним". Він ґрунтовно аналізує суб'єктивний, об'єктивний і абсолютний дух. До форм існування абсолютного духу Гегель відносить мистецтво, релігію і філософію.

Продовжуючи думку Гегеля, марксизм доповнює вказані форми духу політикою, правом, мораллю, називаючи їх формами суспільної свідомості, які відображають стан суспільного буття. Буття суспільної свідомості неможливе без її носіїв — конкретно-історичних особистостей, індивідуальностей, які не дзеркально відображають дійсність, а перетворюють її на зміст власного духовного світу, свідомості.

Дух — це дивовижний світ, який ще називають внутрішнім світом людини. Носієм свідомості є конкретний індивід, людина, особистість, з притаманними їй психологічними особливостями. Як ми зазначали, завдяки взаємодії людини і світу відбувається процес відображення всього, що оточує людину в її свідомості. Свідомість — це здатність головного мозку людини цілеспрямовано відображати буття світу, перетворювати його в образи і поняття.

Свідомість опосередковує людське ставлення до навколишнього світу. Дослідники розрізняють: індивідуальну (належить окремій людині, індивіду), групову та суспільну свідомість.

Осмислення кожного структурного елемента свідомості створює можливість виявлення тих його сторін, на які не часто звертають увагу, — оцінити зміст свідомості кожної людини. Щоб з'ясувати, наскільки гармонійно розвинуті всі елементи свідомості як інструмента пізнання і перетворення світу, треба засвоїти основні функції свідомості: пізнавальну, комунікативну, орієнтаційну, цілепокладання, управління.

Дослідники духовного життя суспільства особливу вагу приділяють поняттям "духовне виробництво", "духовна культура" і "суспільна свідомість". Вони вказують на залежність, зв'язок суспільної свідомості і суспільного буття.

Свідомість стає суспільною завдяки узагальненню соціально-особистісного ставлення людей до цілей і результатів суспільного виробництва. Носіями суспільної свідомості є суб'єкти суспільної діяльності. Суспільна свідомість — це усвідомлене суспільне буття.

Світ, у якому ми живемо і частиною якого ми є, — це матеріальний світ. Він містить у собі предмети та процеси, які перетворюються, виникають і зникають, відображаються в нашій свідомості та існують незалежно від неї. Жоден із цих предметів, взятий сам по собі, не може ототожнюватися з матерією, але вся їхня багатоманітність разом з їхніми зв'язками складає матеріальну дійсність. Усі ці характеристики знаходять конкретне вираження у формуванні та розвитку поняття про матерію.

Початкове поняття "матерія" ототожнювалось із конкретним матеріалом, з якого складаються тіла і предмети (камінь, вода, земля, дерево, глина тощо). Подібне розуміння матерії зустрічаємо у філософії стародавнього світу; наприклад, у представників давньоіндійської школи локаяти або давньокитайських матеріалістів.

Перші філософські визначення матерії даються, власне, через узагальнення її побутового розуміння. Представники давньогрецької філософії в більшості випадків під матерією розуміли найдрібніші частинки — атоми, або корпускули, з яких складаються тіла і які є першоосновами буття.

Узагальнюючи здобутки минулих часів, Арістотель у книзі "Метафізика" писав, що "більшість перших філософів вважали початком усього лише матеріальні начала, а саме, те, з чого складаються всі речі, із чого, як першого, вони виникають і на що, як останнє, вони, гинучи, перетворюються, причому сутність хоч і залишається, але змінюється в своїх проявах, — це вони вважають елементом і початком речей. Фалес, засновник такої філософії, як стверджує далі Арістотель, говорить, що начало — вода, що сім'я всього за природою вологе, а начало вологого — вода". Звичайно, таке розуміння історично обмежене, але якщо вдуматись, то сьогодні, вирішуючи глобальні проблеми сучасності, чи не починаємо ми розуміти, що вода, земля, повітря, енергія — першооснови буття людини?

Якщо для філософів стародавнього світу матерія — це матеріал, з якого складаються тіла, предмети, а кожен предмет (тіло) складається з матерії та форми як духовного першопочатку, то для Р.Декарта (XVII ст.) матерія — це складова частинка предмета (тіла), а саме: тіло разом з формою. Оскільки предметів, тіл — безліч, то матерія — це сукупність тіл, предметів, які містяться у Всесвіті. Декарт розкриває зміст поняття матерії за допомогою трьох категорій: субстанції, атрибута і аксиденсу. При цьому під субстанцією він розуміє самоіснуюче буття — самостійне, самодіяльне: під атрибутом — невід'ємні, загальні, універсальні риси даної субстанції, а під аксиденсом — довільні, випадкові, необов'язкові риси субстанції.

Тому Декарт визначає матерію як субстанцію самоіснуючого буття, атрибутом якої є протяжність із її властивостями: займати певне місце, мати об'єм, бути тривимірною.

І. Ньютон додає до Декартового визначення матерії як субстанції ще три атрибути: протяжність, непроникність (непорушна цілісність тіла), інертність (пасивність, нездатність самостійно змінювати швидкість згідно із законами динаміки); вага, зумовлена дією закону всесвітньої гравітації. Причому інертність та вага потім об'єднуються ним у поняття маси, яка виступає основним атрибутом матерії і одночасно мірою її кількості.

Інший підхід у П. Гольбаха, який визначає матерію як все те, що пізнається чуттєво, при цьому джерелом чуттєвого знання є відчуття форми, кольору, смаку, звуку та ін. Він доводить розуміння матерії до гносеологічного узагальнення, піднімається на вищий рівень абстрагування, незважаючи нате, що прискіпливі критики дорікали йому за надмірну широту, неконкретність, а тому неадекватність цього визначення. Як на аргумент, вони посилалися на релігійні та філософські концепції, за якими боги і духи (Бог-Сонце в єгипетській релігії або поняття Бога у філософії Д. Юма) — чуттєво пізнавані реалії.

Відповідний внесок до поглиблення поняття матерії зробив Г. Гельмгольц. За його словами, матерія — це все, що існує об'єктивно (незалежно від свідомості людини). Але Бог існує об'єктивно і від того не стає матеріальним.

Матерія як філософська категорія — не закостеніла, незмінна форма або вмістилище всього існуючого у світі. Вона визначає найбільш суттєві властивості об'єктивно-реального буття світу — пізнаного і ще не пізнаного. До таких суттєвих ознак належать: цілісність, невичерпність, мінливість, системна упорядкованість та інше.

Системність в організації матерії — не тільки її фундаментальна властивість, вона також визначає методологію сучасного наукового пізнання структурних рівнів матерії: неорганічний (мікро-, макро-, мегасвіти); органічний (організмений, підорганізмений, понадорганізмений); соціальний (особистість, родина, плем'я, народність, нація, клас, суспільство, людство).

Отже, поняття матерії проходить складний шлях, постійно уточнюється, поглиблюється, збагачується новими властивостями, відображає рівень розвитку пізнання людиною світу. Матеріальність світу, як зазначає Ф. Енгельс, доводиться не парою фокусницьких фраз, а довгим і важким розвитком філософії та природознавства.

Поширене визначення матерії як філософської категорії для означення об'єктивної реальності, що дана людині у її відчуттях, відображається нашими відчуттями та свідомістю й існує незалежно від них, певною мірою є обмеженим, оскільки зосереджується на гносеологічних аспектах матеріального, не враховуючи притаманний йому онтологічний зміст.

Справді, якщо не зосереджуватися тільки на гносеологічному визначенні матерії, а розглядати її, враховуючи розвиток сучасної науки і філософії, то можна виокремити:

1. Онтологічні складові: а) рух та його форми; б) простір; в) час; г) детермінація.

2. Гносеологічні принципи: а) пізнаваність; б) об'єктивність; в) реальність.

Таким чином, узагальнене визначення категорії "матерія" має базуватися на тому, що це — об'єктивно реальне буття світу в часі, просторі, русі, детерміноване і безпосередньо чи опосередковано пізнаване людиною.

Відповідей на запитання, як світ розвивається, існує багато: міфологічні, релігійні, наукові, ненаукові тощо. За діалектичного розуміння, розвиток — це зміна матеріального та духовного світу, його перехід від старого до нового. Розвиток має такі властивості:

1. Відтворення старого: незворотність, спрямованість, закономірність (необхідність);

2. Виникнення нового.

Розвиток є універсальною властивістю Всесвіту. Це саморух світу та розмаїття його проявів (природа, суспільство, пізнання тощо), самоперехід до більш високого рівня організації. Саморух і саморозвиток — важливі моменти діалектики як теорії розвитку. Саморозвиток світу виростає з саморуху матерії. Саморух відображає зміну світу під дією внутрішніх суперечностей. Самовідтворення як феномен можливе лише тоді, коли йому передує рух, зміна, бо без цього взагалі не може бути самовідтворення, розвитку.

Рух, зміна — це внутрішньо зв'язана єдність буття і небуття, тотожності і відмінності, стабільності і плинності, того, що зникає, з тим, що з'являється. Рух, зміну можна осягнути лише в тому разі, коли розглядати його суперечливі сторони в єдності та взаємодії.

Якщо взяти до уваги лише одну його сторону і проігнорувати іншу, рух, зміна стануть незрозумілими. Такий же результат буде тоді, коли ми станемо розглядати їх не у взаємодії, а відокремлено. Бо рух — це суперечність, це уявлення про те, що тіло може рухатись лише тоді, коли воно знаходиться в даному місці і водночас у ньому не знаходиться.

Рух, зміна є такою єдністю протилежностей, коли вони взаємно передбачають одна одну, коли немає однієї без взаємозв'язку з іншою. Постійне виникнення й одночасне вирішення даної суперечності і є рухом. Останній, як відомо, є абсолютним, невід'ємним атрибутом усього сутнього. Тому слід вважати розвиток вищою формою руху і зміни, точніше сутністю руху, а рух можна визначити як будь-яку зміну явища чи предмета. Рух - - це зміна взагалі.

Історичний досвід людства, логіка пізнання світу переконують нас у тому, що світ — це рухома матерія, а пізнання форм руху матерії неможливе без знання про простір і час.

Простір і час — це філософські категорії, які відображають основні форми існування матерії. Просторово-часові характеристики має будь-яке явище буття світу. Якщо простір є найзагальнішою формою сталості, збереження змісту об'єктивної реальності, то час — це форма його розвитку, внутрішня міра його існування та самознищення. Єдність просторово-часових властивостей світу називають просторово-часовим континіумом, а їх універсальність і цілісність (континуальність) — формою організації всього розмаїття нескінченного світу. Кожна частинка світу має власні просторово-часові характеристики. Розрізняють соціальний, історичний, астрономічний, біологічний, психологічний, художній, філософський зміст простору і часу.

Історична еволюція поглядів на простір і час пов'язана з практичною, суспільно-історичною діяльністю людини. Змінюється, розвивається суспільство, змінюються і розвиваються просторово-часові уявлення про буття світу. Якщо для міфологічного світогляду час циклічно відтворює пори року, то в межах релігійного світосприйняття час набуває стріловидної форми: відтворення світу через тимчасове теперішнє до райської або пекельної вічності.

Філософські просторово-часові уявлення розвиваються разом із розвитком філософських теорій. (Докладніше див.: Філософія. Курс лекцій: Навч. посібник. — К., 1993. — С 350—369).

Узагальнюючи історико-філософський досвід осягнення категорій простору і часу, слід зазначити велику кількість їхніх визначень, неосяжне багатство все нових і нових властивостей, їхню дискусійність та гіпотетичність. Значна частина дослідників простору і часу (темпоралістів) солідарна в тому, що простір — це така форма існування матерії, її атрибут, яка характеризується співіснуванням об'єктів, їхньою взаємодією, протяжністю, структурністю та іншими ознаками. Час — це внутрішньо зв'язана з простором і рухом об'єктивна форма існування матерії, яка характеризується послідовністю, тривалістю, ритмами і темпами, відокремленістю різних стадій розвитку матеріальних процесів.

Історико-філософський досвід людства свідчить також про те, що кожне покоління людей створює таку світоглядну картину світу, яка задовольняє його потреби. Тому до завершеності, достатньої повноти теорії буття онтології, яка відобразила б Всесвіт як ціле, із всіма відношеннями, взаємодіями і зв'язками, ще надзвичайно далеко.

Спроби усвідомити закономірності походження світобудови існують сьогодні у вигляді цікавих гіпотез. Ось одна з них.

Людство на порозі відкриття законів руху зірок, планет, супутників та електронів у атомі, оскільки все в малому і великому збігається. «...Зірки зростають та викидаються ядром галактики і рухаються навколо його центру. Поступово збільшується відстань між ним та зірками, збільшується також період їхнього обертання за рахунок зниження лінійної швидкості. Молоді зірки з температурою плюс 35 тис. градусів починають вирощувати та викидати повторну зірку, майбутню планету, та її супутників. Чим більше у зірки планет, тим повільніше її обертання навколо своєї осі і нижча температура її поверхні. Аналогічні процеси відбуваються в ядрах атомів, які також вирощують та викидають електрони. Термоядерні вибухи та спалахи на поверхні ядер галактик, нових зірок та ядер атомів свідчать, що вони зростили та викинули чергові зірки, планети, їхні супутники чи електрони атомів. Тільки в нашій галактиці десятки мільярдів зірок мають планети, на двох-трьох із яких, ймовірно, існує органічне життя з людиною, яка в умовах постійного народження нових та загибелі старих планет, зірок і навіть галактик служить переносником життя. Людина, тваринний та рослинний світ, як і Всесвіт, існують безмежно, а тому збереження та примноження всього органічного — смисл життя людини…».

Завдяки наполегливим дослідженням космосу людство набуває знання про будову Всесвіту. Ми уже звикли до ідеї про те, що він завдяки першовибуху протягом кількох мільярдів років розширився від першоатома до галактики, і що галактики продовжують розбігатися у безмежному просторі космосу.

Отже, знання про світ мають конкретно-історичний зміст, а їхня глибина зумовлюється суспільно-практичними потребами. Онтологія — окрема галузь філософського знання про сутність буття світу, дає загальне розуміння фундаментальних властивостей, форм та способів існування Всесвіту в діалектичній єдності з його духовним осягненням. Фундаментальність онтології визначається постійним збагаченням змісту категорій: буття, матерія, простір, час, рух, матеріальне, ідеальне, свідомість, дух тощо.

Кожне покоління людей прагне створити цілісну картину світу, визначити закономірності його розвитку, пізнати його сутність та оволодіти його просторово-часовими вимірами. Знаменно, що духовні пошуки людства відбуваються постійно — думка рухається від загальних суджень про світ, до конкретизації уявлень про Всесвіт та його будову.

### *2.2 Свідомість як філософська проблема.*

Людина володіє прекрасним даром - розумом з його допитливим польотом як у віддалене минуле, так і в прийдешнє, світом мрії і фантазії, творчим вирішенням практичних і теоретичних проблем, нарешті, утіленням самих сміливих задумів. Уже з глибокої стародавності мислителі напружено шукали розгадку таємниці феномена свідомості. Наука, філософія, література, мистецтво, техніка - словом, усі досягнення людства об'єднали свої зусилля, щоб розкрити таємні таємниці нашого духовного життя.

*Свідомість* - це вища, властива лише людині форма відображення об'єктивної дійсності, спосіб її відносин до світу і до самого себе, що являє собою єдність психічних процесів, що активно беруть участь в осмисленні людиною об'єктивного світу і свого власного буття і визначається не безпосередньо її тілесною організацією (як у тварин), а здобуваються тільки через спілкування з іншими людьми навичками предметних дій. Свідомість складається з почуттєвих образів предметів, що є відчуттям чи уявленням і тому володіють значенням і змістом, знання як сукупності відчуттів, відбитих у пам'яті, і узагальнень, створених у результаті вищої психічної діяльності, мислення і мови. Таким чином, свідомість є особливою формою взаємодії людини з дійсністю і управління нею.

Протягом багатьох століть не змовкають гарячі суперечки навколо сутності свідомості і можливостей її пізнання. Богослови розглядають свідомість як крихітну іскру величного полум'я божественного розуму. Ідеалісти відстоюють думку про первинність свідомості стосовно матерії. Вириваючи свідомість з об'єктивних зв'язків реального світу і розглядаючи його як самостійну і сутність буття, об'єктивні ідеалісти трактують свідомість як щось споконвічне: воно не тільки не з'ясовано нічим, що існує поза ним, але саме із себе покликане пояснити все що відбувається в природі, історії і поведінці кожної окремої людини.

*Свідомість* в широкому значенні цього слова є сферою людської духовності, яка включає в себе світ думок, світ почуттів і волю. Людина є єдиною істотою на Землі, якій притаманна свідомість, духовне життя. Джерело свідомості коріниться в особливостях людського буття у світі.

Людина здійснює свій зв'язок зі світом в трьох" формах — практичній, пізнавальній і духовно-практичній. Вона не просто пристосовується до навколишнього середовища (як природного, так і соціального), але й активно перетворює, освоює світ і опановує його закони. Таке активне опанування світом як об'єктом відбувається в формі практичної діяльності (матеріально-предметного перетворення дійсності) і теоретичної, пізнавальної діяльності, засобом і вищою формою якої є мислення. *Пізнавальна діяльність,* і зокрема

мислення, спрямовані на нейтральне, суто об'єктивне зображення світу і людини (людина так само може розглядатися по аналогії з об'єктом зовнішньої дійсності). Проте людська духовна активність не обмежується лише спрямованістю на об'єкт, на реальність «поза себе». «Яка ж користь людині, що здобуде весь світ, але душу свою занапастить?» (Мв., 16,26). Є й інша форма ідеальної діяльності, яка спрямована саме на перебудову людської душі. Це — *духовно-практична діяльність, ціннісна форма свідомості.* Людську свідомість не можна ототожнювати тільки зі знанням, з пізнанням, мисленням. За своєю сутністю свідомість є здатністю людини не лише пізнавати світ, але й усвідомлювати його, наповнювати його сенсом і суб'єктивним значенням, співставляти свої знання з цілями власного існування, оцінювати світ не лише в його об'єктивних характеристиках, а як світ свого життя. Свідомість є усвідомленням своїх вчинків, їх наслідків, вона нерозривно пов'язана з совістю, з відповідальністю людини за свої стосунки зі світом природи і світом людей.

Отже, *свідомість,* з одного боку, є формою об'єктивного відображення, формою пізнання дійсності як незалежної від людських прагнень та інтересів. Результатом і метою свідомості як пізнавальної діяльності є отримання знань, об'єктивної істини. З другого боку, свідомість містить в собі прояв суб'єктивного відношення людини до дійсності як до світу свого життя, його оцінку, усвідомлення свого знання і себе. Результатом і метою духовно-практичного, ціннісного відношення до світу є осягнення сенсу існуючого, міри відповідності світу та його проявів людським інтересам та потребам, сенсу власного життя. Якщо мислення, пізнавальна діяльність потребує здебільшого тільки ясного вираження знання, дотримання логічних схем оперування ними, то духовне ставлення до світу і його усвідомлення вимагає особистих зусиль, власних роздумів і переживання істини.

*Духовний світ людини* — це не лише її розум, мислення, але й почуття, емоційні стани, віра, воля, світогляд, самосвідомість, що спирається на сукупність ціннісних орієнтирів і духовних смислів. Свідомість не дорівнює мисленню та знанням, вона є одночасно і переживанням, усвідомленням, оцінкою дійсності. Будь-який прояв духовності відбиває в собі (з різною мірою вираження) обидві форми ідеального відношення до світу — і пізнавальну, і ціннісну (духовно-практичну).

Сутність людського духу, походження свідомості містять в собі багато таємничого, і навряд чи людство коли-небудь знайде остаточне вирішення цих проблем. Загадка людського духу завжди буде викликати надзвичайний інтерес і спробу нових варіантів її розкриття. Але певний досвід в пізнанні свідомості вже є. В історії людської думки сформувалися і набули певного теоретичного обґрунтування різні підходи до цієї проблеми. Свідомість є предметом

вивчення не лише філософії, але й соціології, психології, фізіології, генетики, медицини. Очевидним є той факт, що людська свідомість має певні біологічні передумови, вона нерозривно пов'язана з матеріальним носієм — головним мозком. Очевидним є і те, що біологічні закони і генетична програма є невід'ємною умовою життя і діяльності кожної людини. Психічне життя як відображення дійсності притаманне не лише людині, але й тваринам. Але тільки у людини виникає вища, специфічна форма психічного відображення об'єктивної реальності — мислення, свідомість.

Якщо розглядати свідомість з суто психологічної точки зору (як вищий рівень організації психічного життя і відображення дійсності у формі психічних образів), то в складі свідомості можна виділити такі *форми психічного відображення:* підсвідоме, форми чуттєвого споглядання, емоції, почуття, волю, мислення, самосвідомість. Сфера підсвідомого включає в себе сукупність психічних явищ і процесів, прихованих від самоспостереження, не представлених в явній, усвідомленій формі. Вона охоплює широке коло явищ — від елементарних (інстинктів, навичок, автоматизмів, типових емоційних станів) до найскладніших процесів, що впливають на художню творчість, на інтуїтивні акти пізнання тощо. Формами безпосереднього чуттєвого споглядання виступають відчуття, сприйняття і уявлення. Більш складним елементом психічного відображення дійсності є емоції і почуття. Вони обумовлюють вольові процеси людської психіки. Вищою формою психічного відображення дійсності є логічне мислення як засіб понятійного осягнення сутності речей і розкриття закономірностей оточуючого світу. Мислення як вища форма пізнавальної діяльності має свої рівні, від елементарної діяльності розсудку, яка притаманна і тваринам (процеси аналізу і синтезу, індуктивні і дедуктивні способи міркування, експериментальна діяльність) до вищих форм понятійного пізнання дійсності, творчого , мислення. Суб'єктивно-психологічні особливості індивіда впливають і на таку складову свідомості, як самосвідомість, або рефлексія (вона має свої рівні і форми — самопочуття, самопізнання, самооцінка самоконтроль).

Але свідомість не є лише суб'єктивно-психологічною здатністю індивіда, не є проявом лише психічної сфери життя. З позиції специфіки психічної організації і суб'єктивно-психологічних особливостей внутрішнього світу людини неможливо розкрити сутність свідомості. Проблема полягає в тому, що витоки духовності людини не зосереджені в самому індивіді, вони мають зовнішні щодо нього джерела. Людина в своєму розвитку спирається на певні форми духовності, які існують незалежно від її індивідуальної свідомості. Філософські системи по-різному визначали факт об'єктивного існування духовних формоутворень. Релігійні концепції апелюють до Бога, що наділив

людину духовністю. Системи об'єктивного ідеалізму (Платон, Гегель та ін.), констатуючи об'єктивність форм духовності, факт їх існування в просторі людської культури, пояснюють це наявністю поза- і надлюдської духовної субстанції — абсолютного духу, світу, ідей, духовної космічної енергії тощо. Сучасний матеріалізм, на відміну від релігійних і ідеалістичних концепцій, основи духовності вбачає саме в людському суспільстві, в особливостях соціально-практичного і культурно-історичного буття людини у світі. Згідно з матеріалістичною концепцією, свідомість породжується всім розвитком матеріального світу, його еволюцією. Але людська духовність виникає не шляхом стихійного розвитку матерії взагалі, а внаслідок розвитку такої форми матеріальності, як людська практична діяльність, що відбувається за певних соціальних умов.

Духовний світ людини сформувався у процесі антропосоціогенезу на основі суспільної праці і спілкування індивідів. Особливість людського способу буття полягає в тому, що людина діє не за біологічною програмою, інстинктивною схемою поведінки, вона не пристосовується до навколишнього середовища, а активно перетворює його в процесі суспільної практики, предметної діяльності. Причому перетворення, зміна зовнішньої діяльності можливі лише у відповідності з власними закономірностями природи. Тому в процесі суспільної практики людина відображає ці закономірності, сутності речей і явищ. На цьому ґрунтується здатність людського мислення до об'єктивності відображення. До того ж людська діяльність не обмежується відтворенням, реконструкцією наявного стану речей. Вона є активною, творчою діяльністю. Людина здатна створювати щось нове, змінювати природні речі (але дотримуватись законів природи), продукувати нові форми, відсутні в природі. Тому практиці притаманна і така риса, як універсальність, тобто потенційна можливість діяти за логікою нескінченної природи. *Активність, творчість, універсальність* притаманні і свідомості як ідеальному аналогу, відображення практичної діяльності. Людина потенційно, в принципі здатна пізнати і відтворити будь-який предмет природи, бо відноситься до існуючого з точки зору всього людського суспільства.

В процесі суспільної життєдіяльності формується соціальний тип спадковості. Суспільний досвід акумулюється не лише у формах спілкування, в суспільних відносинах, не лише у засобах і знаряддях праці, але також і в мові. *Мова* виступає зовнішньою оболонкою думки, засобом пізнання, спілкування, збереження і передачі суспільного досвіду та інформації. Незважаючи на те, що не всі елементи духовного життя можуть мати мовний вираз (наприклад, потреби, емоції, переживання, підсвідомі явища), свідомість як продукт суспільного життя нерозривно пов'язана з мовою, опосередкована нею.

Джерело людської духовності міститься (всупереч примітивно-матеріалістичної точки зору) не в нервовій системі, не в генній організації і не в структурах головного мозку. Щоб зрозуміти акт народження свідомості, потрібно вийти за межі людської голови і тіла взагалі. Людина не, народжується з готовою соціальною програмою, з готовою здатністю до мислення, до свідомості. Все це вона отримує завдяки включенню в суспільно-практичну діяльність, в певне суспільне середовище, в історію людської культури. Особливість суто людської форми відображення дійсності, яким є мислення, полягає саме в тих соціальних умовах, які змушують мозок людини в одну епоху сприймати так, а в іншу — інакше.

Таким чином, будучи функцією мозку, свідомість знаходиться поза сферою біологічних закономірностей, вона є суто соціальною за своїм походженням і змістом. Більш того, вищі прояви людської духовності — безкорисливий пошук істини і сенсу, моральність, свобода, самосвідомість, релігійно-духовний досвід, переживання краси, творчість — не можуть бути пояснені лише необхідністю функціонального забезпечення суспільного життя, вони не є утилітарними засобами суспільно-практичної життєдіяльності. У цьому розумінні духовність має надсоціальну природу.

Саме ця обставина — наявність духовних абсолютів, вищих цінностей в свідомості людини — є найважливішою в розумінні сутності свідомості. Поряд з релігійно-філософськими та ідеалістичними версіями, які не можна ігнорувати, існує і матеріалістична позиція щодо цього феномену. Вона полягає в розумінні обумовленості людини та її свідомості не лише конкретним суспільством, соціально-економічними обставинами, приватними цілями та інтересами, а всією історією людства, що втілена у світ культури.. Людська культура постає як складний і суперечливий процес історичного «олюднення» самої людини, як процес самостворення нею своєї сутності. Саме в культурі концентруються історично сформовані загальнолюдські цінності. Людина, будучи культурно-історичним суб’єктом, виходить за межі будь-якої даної соціальності. Її свідомість виявляється ширшою і багатшою за будь-яку історично-обмежену форму відображенню дійсності. Саме в цьому виявляється надсоціальний, культурно-історичний характер свідомості. Як культурно-історична істота, людина у своїй свідомості дивиться на світ очима суспільного цілого, намагаючись побачити в ньому те, що має загальнолюдське значення і цінність. Безумовно, свідомість визначається конкретно-історичною формою суспільного буття, вона є відображенням суспільно-практичних умов життєдіяльності людей, але вона є й відносно незалежною від цих умов. Навіть — точніше буде сказати — наскільки людина здатна підноситися над безпосередніми умовами свого життя, виходити за межі конкретного соціуму,

визначати своє життя не готовими стереотипами і пануючими в суспільстві уявленнями, а духовними цінностями людської культури, настільки вона є вільною особистістю, настільки її життя має дійсно усвідомлений характер.

Прилучення людини до світу людської культури та його сенсів не є автоматичним. Воно обумовлено не лише суспільним середовищем, певною епохою, даним суспільством, етносом, соціальною спільнотою, до якої належить індивід, але й його особистими зусиллям, внутрішньою роботою, власними уподобаннями та моральною позицією. В такій площині проблема суспільного характеру свідомості постає як проблема співвідношення індивідуальної і суспільної свідомості.

Свідомість, як уся сукупність духовної творчості людей, є єдністю індивідуальної і суспільної свідомості. *Індивідуальна свідомість* — це духовний світ кожної особистості. Людина як суспільна істота бачить світ скрізь призму певного соціуму — суспільства, нації, класу, епохи в цілому. В індивідуальній свідомості відбиваються суспільні ідеї, цілі, ідеали, знання, вірування, що народжуються та існують в соціальному середовищі. Свідомість є відображенням суспільного буття індивідів, вона завжди виявляється в суспільній формі. В одному випадку людина відображає світ і усвідомлює своє буття в формі міфологічної свідомості, в іншому — філософської, наукової, у третьому — художньої, релігійної тощо. Свідомості як такої, без і незалежно від конкретної суспільної форми, просто не існує. Суспільна свідомість і є існуванням свідомості у суспільній формі, у вигляді певного сукупного результату людської діяльності, у формі спільного надбання, здобутку суспільства.

Суспільна свідомість не є простою сукупністю індивідуальних свідомостей. Особливістю суспільної свідомості є те, що вона, пронизуючи індивідуальну свідомість, оформлюючи її, набуває об’єктивної, незалежної від індивідів та їх свідомості форми існування. Вона втілюється в різноманітні *об’єктивні форми духовної культури людства* — в мову, в науку, філософію, в мистецтво, в політику і право, мораль, релігію і міфи, в народну мудрість, в соціальні норми і уявлення соціальних груп, націй,людства в цілому. Всі ці елементи духовного світу людини існують відносно незалежно від індивідуальної свідомості і суспільного буття, вони відносно самостійні, мають власні особливості розвитку, успадковуються, передаються від покоління до покоління. Кожний індивід формує свою свідомість через освоєння суспільної свідомості.

Але індивідуальна свідомість так само, як і суспільна, є відносно самостійною системою, вона не є абсолютно визначеною лише суспільною свідомістю. Духовний світ людини має індивідуально-неповторну форму.

Індивідуальні риси свідомості індивіда пов'язані не тільки з конкретними особливостями його життєдіяльності. Вони залежать від його нейрофізіологічних структур, особливостей психіки, генетичної організації, від рівня його власних сил і здібностей.

У своєму розвитку індивідуальна і суспільна свідомість опосередковують одна одну: кожний індивід розвиває свою свідомість через творче осягнення духовних здобутків минулих поколінь і сучасності, а розвиток духовності людства здійснюється через індивідуальні досягнення, духовні відкриття окремих особистостей.

Отже, можна зробити певні висновки щодо *закономірностей і особливих рис свідомості:*

— свідомість є вищою формою відображення дійсності і способом ідеального відношення до світу; її особливості і закономірності обумовлені суспільно-практичним і культурно-історичним способом людського існування;

— свідомість існує в двох формах ідеальної діяльності — теоретичній (пізнавальній) і духовно-практичній (ціннісній);

— людській свідомості притаманна здатність до об'єктивності відображення дійсності; вона є активною, творчою та універсальною діяльністю;

— свідомість опосередкована мовою, яка є засобом пізнання, спілкування, збереження і передачі інформації;

— свідомість існує в єдності індивідуальної і суспільної форм, які взаємопов'язані, взаємообумовлені, але, одночасно, існують як самостійні, відносно незалежні одна від одної.

Суспільна свідомість має складну структуру — різноманітні рівні і форми. Попередньо вже було зазначено, що свідомість виявляє себе в двох формах ідеального освоєння світу — як пізнавальна діяльність і як духовно-практична, ціннісно-мотиваційна сфера свідомості. За пізнавальними можливостями і особливостями відображення суспільного буття виділяють *рівні суспільної свідомості — емпіричний (буденна свідомість) і теоретичний.* Сфера ціннісного відношення до дійсності, соціальне бачення буття з позиції окремих соціальних груп і суспільства в цілому представлені *соціальною психологією і ідеологією.* Крім цих елементів, виділяють форми суспільної свідомості, які є формами пізнання дійсності і, разом з тим, духовно-практичними формами усвідомлення світу і людини (мораль, право, релігія, мистецтво, філософія тощо).

*Емпіричний рівень суспільної свідомості* є відображенням дійсності в межах повсякденного життя. Часто емпіричну свідомість називають буденною свідомістю, або здоровим глуздом. Буденна свідомість формується стихійно в

процесі безпосереднього життя. Вона включає в себе накопичені за віки емпіричний досвід, знання, норми та зразки поведінки, уявлення, традиції. Це є розрізнена і несистематизована система уявлень і знань про явища, що лежать на поверхні життя і тому потребують обґрунтування і доведення.

*Соціальна психологія* за рівнем відображення є часткою буденної свідомості. Але пізнання не є її основною функцією. Соціальна психологія здійснює регулятивну функцію безпосереднього життя людей. В ній відбиваються психологічні риси і почуттєві стани соціальних груп і суспільства взагалі. Можна говорити про особливості національної, класової психології, психології релігійних груп тощо. Суспільна психологія охоплює всю різноманітність почуттєвих станів суспільства: релігійних, моральних, естетичних, станів симпатії і антипатії, страху, відчаю, незадоволеності, надії, злагоди тощо. Проявами соціальної психології є такі явища, як соціальна воля, громадська думка, традиції, звичаї, чутки, мода та інші.

*Теоретична (раціональна) свідомість* виходить за межі повсякденності. Це є системна, теоретично оформлена сукупність ідей, поглядів, переконань. Вони узагальнюють досвід практичного життя і буденної свідомості, відрізняються послідовністю, логічністю, потребують теоретичного обґрунтування і доведення, пов’язані з філософсько-світоглядними принципами і настановами.

*Ідеологія* так само, як і соціальна психологія, спрямована на регулювання суспільних стосунків. Вона є певним виразом суспільних цінностей, орієнтацій, інтересів і норм поведінки. Але на відміну від соціальної психології, ідеологія є упорядкованою і теоретично оформленою системою, тобто в пізнавальному плані виступає на рівні теоретичної свідомості.

Традиційно ідеологію вважали теоретичною формою вираження і захисту соціально-класових інтересів. Справді, для певного класу або соціальної спільноти притаманні свої цінності і інтереси. Соціальна психологія є їх безпосереднім і стихійно сформованим виразом, ідеологія ж створюється цілеспрямовано, певними групами людей, зайнятих в сфері духовного виробництва. Вона прагне в систематизованій і обґрунтованій формі представити часткові, приватні інтереси, що притаманні лише певному класу або соціальній групі, як спільні, загальнолюдські. Кожна ідеологія намагається захистити свої власні інтереси, виправдати їх, протиставити їх інтересам інших соціальних спільнот. Але такий виразний вузько-класовий характер ідеологія виявляє не в будь-якому суспільстві.

Ідеологія служить не лише приватним інтересам певної соціальної спільноти, але й суспільству в цілому. Ідеологія виступає певним утилітарним засобом культури, що забезпечує інтеграцію суспільства, його відтворення,

нормальне функціонування. Вона організує, консолідує соціальні сили, стимулює і спрямовує соціальну активність членів суспільства. В будь-якому суспільстві існують і позаідеологічні культурні зразки і норми (цінності, суспільні цілі та ідеали, норми життя), які регулюють соціальні стосунки. Але в разі слабкості соціуму, ці засоби не спрацьовують і виникає необхідність у певного роду штучному способі інтеграції суспільства. Саме таким суспільствам, які втратили внутрішній потенціал для консолідації та інтеграції своїх членів, притаманна вузько-класова ідеологія. Саме тут коріниться можливість гіпертрофії, абсолютизації ідеології, яка перетворюється в своєрідний аварійний механізм захисту цілісності суспільства — в державну ідеологію. Державна ідеологія є спробою влади сформувати особливі моральні, культурні основи інтеграції, яких не вистачає в масовій психології і буденній свідомості суспільства. Держава з достатньо сформованою правовою системою не потребує класової ідеології, бо тут править вже не один клас, а масовий суб'єкт. Саме в правовій державі виникає явище масової ідеології. Вона спрямована не стільки на захист політичних інтересів певного класу, а на масове духовне, виробництво, на продукування ідей, значень, образів і символів, що надають життю індивідів певний сенс існування саме у цьому суспільстві. Сучасна ідеологія все більш орієнтується на релігію, мораль, мистецтво, спирається на культурні і загальноцивілізаційні основи цілісності суспільства.

Проте не потрібно забувати про негативний вплив будь-якої (класової чи масової) ідеології на свідомість індивіда. Свідоме ставлення до життя, свобода індивіда потребують власних, особистих зусиль розуміння існуючого, усвідомлення сенсу своїх вчинків, суспільних подій. Ідеологія ж продукує і пропонує готові для споживання смисли і значення. Вона нав'язує, рекламує і пропагує масові стереотипи, пануючі упередження, уніфіковані колективні думки і розповсюджені переконання. Тим самим ідеологія завжди готова зняти з індивіда тягар відповідальності за самостійний вибір, позбавити його свободи мислення і діяльності. Тому ідеологізація сприймається особистістю як несвобода, як позбавлення права самостійно мислити, як маніпулювання власною свідомістю з боку суспільства та його масової культури.

*Форми суспільної свідомості* виникають внаслідок розвитку різних форм діяльності (моральних, правових, релігійних тощо) і є їх ідеальними відтвореннями. Кожна форма суспільної свідомості відображає світ у всій його цілісності, але відповідно до своєї специфіки і свого призначення.

Першою нерозчленованою формою свідомості була *міфологія.* Вона виникла і була єдиною формою духовності на початкових стадіях розвитку суспільства. Нема жодного народу в світі, який би не мав своєї міфологічної

системи. Міфологія є своєрідним началом людської духовності, в синкретичному, нерозчленованому вигляді вона містила зародок всіх майбутніх форм і способів духовного освоєння світу. З розподілом праці на матеріальну і духовну (що відбулося в період становлення класового суспільства) сталася диференціація міфологічної свідомості. Виникає система моралі, релігія, мистецтво, філософія, політична і правова свідомість, наука.

*Наука* як форма суспільної свідомості спрямована на відображення об'єктивних закономірностей і зв'язків природного і соціального світу. Вона систематизує об'єктивні знання про дійсність інтелектуально-понятійним (раціональним) способом. Результатом і основною цінністю її є істина. Наука має теоретичний і емпіричний (експериментально-досвідний) рівні дослідження і організації знання, спирається на спеціально зроблену систему наукових методів пізнання і доведення знань. Як соціальний інститут наука оформляється у XVH-XVIII століттях. За своїми видами наука поділяється на гуманітарні, технічні науки і природознавство.

*Естетична (художня)* свідомість спрямована на пробудження людини до творчості, на піднесення людської чуттєвості. Вона відображає дійсність у формі художніх образів. Основною цінністю художнього відношення до дійсності є краса як символічне-чуттєве відображення реальності, як прояв доцільності і досконалості певного явища, його відповідності ідеалу, як відповідність художньої форми змісту. Професійною формою естетичної свідомості і певним соціальними інститутом є мистецтво.

*Політична свідомість* є сукупністю ідей, що відображають соціально-групові, класові відносини в суспільстві, центром яких є певне ставлення до влади. Саме поняття влади є ключовим для політичної свідомості.

Воля державної влади трансформується в право і виступає як юридичний закон. *Правова свідомість* регулює соціальні стосунки з позиції закону; вона є сукупністю принципів і норм поведінки, що санкціоновані державою. Правова свідомість забезпечує громадський порядок, регулює суспільні відносини, виходячи з сформульованих і утверджених правовими установами і закладами вимог належної з точки зору закону поведінки. Правосвідомість на рівні індивіда є усвідомленням і відстоюванням своїх прав, визначенням і дотриманням відповідних обов'язків.

Право не може регулювати всі без винятку суспільні відносини, воно регулює лише найважливіші з точки зору держави стосунки. Решта суспільних відносин регулюється мораллю (а також звичками, традиціями, ритуалами, громадською думкою, які частково входять в мораль). Моральна свідомість є сумою правил суспільно схваленої поведінки індивідів. Вона охоплює дійсність у формі моральних норм — вимог, яких повинна дотримуватися людина згідно

з суспільним і власним усвідомленням добра і зла. Вимоги моралі не мають підтвердження в певних установах чи закладах, вони підтримуються громадською думкою, владою звичаїв, усталеними нормами, оцінками суспільства і соціальних груп. Моральна свідомість на рівні суспільства — це ті вимоги, які приписуються індивіду і які він повинен виконувати в силу соціального обов'язку. Таким чином, суспільна мораль є способом адаптування до суспільного середовища, сферою суспільної необхідності. Але є й вища форма моральної свідомості, яка виявляє себе на індивідуальному рівні — моральність особистості. Моральність, що заснована не на зовнішніх вимогах суспільства, а на внутрішніх чинниках — совісті, співпереживанні, на власному усвідомленні добра і зла, — є проявом людської свободи.

Є дещо спільне між *філософією і релігійною свідомістю.* І релігія, і філософія спрямовані на усвідомлення граничних смислів людського буття, на пошук глибинної єдності і зв'язку людини з світовим універсумом. Але здійснюються ці цілі різними способами, різними шляхами. Так, філософія є теоретичним, поняттєвим міркуванням над проблемами сенсу людського існування. Це наближує її до науки. Але на відміну від науки, філософія слугує не лише цілям теоретичного пізнання, а, насамперед, цілям людського самовизначення в світі, цілям злагоди між людиною і світом її буття. Тому вищою цінністю філософського пізнання є мудрість, як переживання і усвідомлення істини, як особистісне осягнення смислів і значень існуючого, шляхів творчого саморозвитку людини. Релігія, спираючись не на знання, а на релігійну віру, вказує на духовно-практичні шляхи для осягнення і здобуття сенсу життя. Вона дає духовні орієнтири для подолання людиною своєї скінченності, для досягнення безсмертя, має свої специфічні форми усвідомлення і переживання єднання людини і світу.

## *ІІІ Гносеологія*
## *3.1 Сутність та структура пізнавального процесу.*

1. Філософська теорія пізнання (гносеологія) вивчає проблеми природи пізнавальної діяльності та її можливостей, відношення знань до реальності, визначає умови достовірності та істинності знань, аналізує форми та методи пізнання.

*Пізнання* — це процес взаємодії об'єкта і суб'єкта, сутністю якого є перетворення предметного змісту у зміст мислення (отримання знань), а кінцевою метою — досягнення істини. Предмет теорії пізнання-знання в цілому, яке служить людству в його практичній діяльності.

Умовою і об'єктивною основною пізнання є суспільно-практична діяльність. Теоретико-пізнавальна функція практики полягає в тому, що вона служить основою пізнання (дає матеріал пізнанню, визначає характер його засобів, рівень і особливості відображення дійсності, обумовлює формування об'єкта і суб'єкта), його метою, а також критерієм істинності знань. Практика не лише породжує пізнавальні здібності людей, але й створює ту соціальну атмосферу, що сприяє отриманню знань, їх накопиченню, забезпечує передачу їх інших поколінням. На основі практики розвивається потреба в подальшому розвитку знань. Із практичної потреби виникають теоретичні науки (математика, астрономія, фізика тощо). Отже, практика з початку і до кінця обумовлює пізнання, надає йому суспільного характеру.

Процес пізнання є відображенням об'єктивної дійсності в людській свідомості. Але об'єктивна реальність, «природа, матерія, не тотожні об'єкту, предмету пізнання. *Об'єкт* — це лише частина об'єктивної реальності, лише той фрагмент, який включений в людську діяльність і пізнання. Об'єктивна реальність існує незалежно від людини, суб'єкту. Проте у якості об'єкта вона знаходиться в єдності, у взаємозв'язку з суб'єктом. Таким чином, об'єкт — це те, що виділено суб'єктом з об'єктивного взаємозв'язку природи і суспільства, це те, на що спрямована людська діяльність.

*«Суб'єкт»* у загальному розумінні — це той, хто діє, впливає на об'єкт. Людина не є суб'єктом сама по собі. Вона стає і усвідомлює себе суб'єктом тільки в процесі предметної діяльності і спілкування. Під суб'єктом потрібно розуміти людину як історичну істоту, індивідуальне втілення людського суспільства, як відбиток суспільної здатності до пізнання. Логічний склад мислення, система понять і категорій, форми і методи пізнання — все це формується і розвивається всередині суспільства, має суспільно-практичний характер.

Процес пізнання як взаємозв'язок і взаємодія суб'єкту і об'єкту має

опосередкований характер. У якості посередників виступають засоби зізнання як матеріального характеру (знаряддя праці, прилади, інструменти, ЕОМ тощо), так і ідеального (поняття, категорії, художні образи, моральні норми, наукові теорії, концепції тощо).

*Пізнання* є складним процесом, що має певну структуру. Виділяють *основні форми пізнання — чуттєву та раціональну, а також рівні пізнання — емпіричний і теоретичний.*

*Чуттєва сторона пізнання* є єдністю відчуття, сприйняття і уявлення. *Відчуття* — це відображення за допомогою органів чуття окремих властивостей, певних сторін речей. *Сприйняття* — це синтетичний комплекс різного роду відчуттів, що дає можливість створення єдиного образу предмета, отримання інформації про об'єкт в його цілісності. *Уявлення* — це образ речі чи явища, що виникає на основі минулого чуттєвого досвіду. Чуттєве відображення не механічно відтворює реальність. Ідеальні чуттєві образи — це завжди поєднання минулого і наявного чуттєвого досвіду, вони обумовлені не лише самим об'єктом відображення, але й особливостями суб'єкта, а також формами раціонального пізнання.

*Раціональне (астрактно-логічне) пізнання* здійснюється у формах понять, суджень і умовиводів. Акт пізнання — це завжди єдність чуттєвої і раціональної його форми. Чуттєве пізнання здійснює безпосередній зв'язок з об'єктом, раціональне — відображує загальні, істотні властивості предметів і явищ, які не доступні чуттєвому пізнанню. Своєрідною формою єдності чуттєвого і раціонального знання є інтуїція.

Але яким же чином мислення в змозі охопити те, що не дається в почуттях? Це стає можливим завдяки тому, що мислення, раціонально-логічна форма пізнання є аналогом і відображенням практичної діяльності. Саме практичне перетворення об'єктів виявляє їх внутрішні потенції і властивості. Змінюючи предмети, формуючи їх, створюючи нові об'єкти, які не дані природою, людина осягає їх суттєві ознаки, сталі зв'язки, постійні форми, тобто те, що залишається відносно незмінним, стійким у зміні зовнішніх форм предмету. Так виникають поняття — форми мислення, що відображають загальні, істотні, суттєві властивості і відносно сталі, стійкі відношення предметів, явищ, процесів. Поняття втілюють в собі не лише знання про об'єкти пізнання, але і знання про суб'єкт, його активність, про рівень розвитку практичної діяльності. В образах дійсності, що виникають на основі чуттєвого і раціонального пізнання, відображаються потреби і інтереси, реалізуються мотиви і цілі, ідеали і настанови людини і людства.

Розвиток пізнання відбувається на двох рівнях — *емпіричному і теоретичному,* що відповідає руху мислення від знання явищ до знання

сутності. Явища — це окремі відношення предметів, їх зовнішнє буття. Сутність — основа відношень, зв'язків предмету, його внутрішній зміст. Емпіричне знання є відображення явищ, окремих відношень, безпосередніх зв'язків предмету. Одиниця емпіричного знання — *факт.* Теоретичне знання є відображенням сутності, на основі якої пояснюються різноманітні явища. Основним елементом теоретичного знання є *теорія* як форма логічного мислення, в якій найбільш повно реалізуються знання про предмет.

*Істина* у суто гносеологічному (пізнавальному) плані є відповідністю знання дійсності, адекватним відображенням об'єктивної реальності в свідомості людей. Сутність проблеми істини полягає у можливості отримання об'єктивної істини, тобто такого змісту нашого знання, який не залежить від людини та людства. Іншими словами, це питання про те, чи мають наші знання об'єктивний зміст. Розуміння мислення, пізнавальної діяльності як таких, що обумовлені практикою, дає можливість позитивної відповіді на це питання.

Проте потрібно зазначити, що в нашому знанні завжди є певна невідповідність пізнавального образу об'єктивній дійсності. По-перше, це обумовлено нескінченністю самого об'єкту пізнання, по-друге — наявністю в об'єктивному змісті істини суб'єктивної сторони. Істинне знання завжди є знанням певного суб'єкта — індивіда, соціальної групи, людства в цілому. Суб'єкт пізнання, його пізнавальні можливості обумовлені певним рівнем розвитку суспільства та його практики, обмежені рамками набутого досвіду людства на даний час. Але це не означає, що людина неспроможна отримати об'єктивну істину як такий зміст наших знань, що не залежить від суб'єкту. Потрібно лише пам'ятати, що істина є процесом, її не можна розуміти як готове знання, незмінне і дане раз і назавжди. Істина, за висловом Гегеля, не є відкарбованою монетою, вона не дається в готовому вигляді й її не можна в такому ж вигляді покласти в кишеню. Істина є нескінченним процесом наближення до об'єкту, який сам знаходиться в розвитку. Об'єкт розкриває все нові грані завдяки людській суб'єктивності, людській практиці. Тому суб'єктивна сторона істини не є чимось таким, що лише заважає пізнанню об'єктивного змісту. Насправді ж суб'єктивна діяльність є формою виявлення і формою розвитку самого об'єктивного змісту. Істина як процес є *об'єктивною* за змістом, але *суб'єктивною за своєю формою.*

*Об'єктивна істина* є єдністю *абсолютного і відносного* моментів. *Абсолютність* істини не може розумітися як абсолютно завершене і остаточне знання. Абсолютність істини означає її стійкість, сталість, неспростовність. Мається на увазі, що будь-яке знання, яке претендує на істинність, містить в собі дещо таке, що знайдене на віки, що є безумовним і безперечним надбанням людства.

Разом з тим, світ є нескінченним і невичерпним, нескінченним, невичерпним і неостаточним є і його пізнання. Тому будь-яке істинне знання буде уточнюватися, доповнюватися, поглиблюватися. *Відносна* сторона істини полягає саме в такій неповноті, неостаточності.

Таким чином, істина с суб'єктивним образом об'єктивного світу, вона є єдністю абсолютного і відносного, об'єктивного і суб'єктивного. По своїй природі, характеру і цілях пізнання є необмеженим і може давати об'єктивне і точне відображення світу. Але істина завжди конкретна, тобто історично обумовлена і має певні межі застосування. Саме тому за своїм конкретним змістом і наявний досягненнями вона є обмеженою, відносною. Процес пізнання істини — постійна боротьба за подолання обмеженості людських можливостей досягнення істини.

Під *методом у* найзагальнішому значенні розуміють певний спосіб, прийом, шлях вирішення якоїсь проблеми чи задачі. Методи наукового пізнання — це не проста сукупність правил і прийомів, яка конструюється дослідниками свавільно. Наукові методи мають об'єктивний характер, основою їх формування є закономірні зв'язки і відношення предметів. Філософське вчення, що досліджує методи пізнання, називають *методологією.*

Сучасна система методів науки досить різноманітна, як і сама наука. У методології існує безліч класифікацій наукових методів. Йдеться, наприклад, про методи експерименту, методи обробки емпіричних даних, про методи побудови наукових теорій та їх перевірки, методи викладення наукових результатів. Крім того, розрізняють методи емпіричного пізнання (вимірювання, експеримент, спостереження тощо), та теоретичного (формалізації, аксіоматичний, теоретичного моделювання тощо).

З позиції сфери застосування методи поділяються на *загальні і часткові.* Часткові, спеціально-наукові використовуються в окремих науках (наприклад, в математиці — метод математичної індукції, у космології — метод радіоактивного розпаду, в економіці — метод економічного аналізу, економічної статистики тощо). Загальнонаукові методи використовують всі, або майже всі науки. До таких методів відносяться аналіз і синтез, індукція і дедукція, узагальнення і абстрагування метод експерименту і аналогії, моделювання, формалізації, аксіоматичний метод та інші.

### *3.2 Основні концепції філософської методології науки.*

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

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

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

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

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

Діалектика. Це один з методів філософії, згідно з яким будь-яке явище перебуває у процесі зміни, розвитку, в основі якого — взаємодія (боротьба) протилежностей. Він найпоширеніший серед філософських методів. Термін походить від давньогрецького dialektike — мистецтво вести бесіду, полеміку, діалог. Ще давні греки розглядали діалог (зіткнення різних, навіть протилежних

думок) як плідний спосіб досягнення істини. А сам термін змінював свій зміст, але з часів Гегеля за ним міцно закріпилося значення філософського методу, який визнає єдність протилежностей, розглядає поняття і предмети в розвитку. Спосіб мислення попередніх філософів, який будувався на незмінності понять і виключенні суперечностей, Гегель назвав метафізикою. Зрештою особливого метафізичного методу мислення не існує, тому що не існує особливих метафізичних прийомів, підходів. Метафізика — це — недіалектичний, а точніше, за Гегелем, не філософський спосіб мислення. В цьому розмежуванні суто філософського методу в філософії і методу, який не піднявся до філософського рівня, і полягає суть протиставлення діалектики і метафізики у Гегеля.

Недолік марксистської інтерпретації діалектики і метафізики, яка, по суті, мало чим відрізняється від гегелівської, полягає в тому, що вона, по-перше, ставила метафізику як метод на одну площину з діалектикою, а по-друге, не визнавала права на існування будь-яких інших філософських методів, крім діалектики.

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

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

**Феноменологічний метод**. Головним своїм завданням вбачає формування понять, якими оперує філософія. На думку його прихильників, це відбувається шляхом інтуїтивного вбачання (схоплення) сутностей (загального) в одиничному. Наприклад, феноменолог визначатиме сутність живого, споглядаючи конкретну живу істоту; він змінюватиме в ній все можливе; те, що не піддаватиметься варіації (чого не можна буде змінити або відкинути) і скла-

датиме сутність живого. Рослини, тварини, бактерії, гриби можуть набувати найрізноманітніших зовнішніх форм, однак усьому живому притаманні інстинкт самозбереження (обмін речовин із середовищем, доцільна поведінка, розмноження), певні фази розвитку і смертність. Якщо не знайдеться живої істоти, яка б у нормальному стані відхилялась від цих ознак, то сутність живого схоплено.

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

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

Якщо звернутись, наприклад, до визначення СУТІ «ЖИВОГО» з позиції цього методу, можна зазначити, що «живе» дане людині (сприймається нею як щось відмінне від неживого) завдяки такій суб'єктивній здатності, як симпатія (співчуття). При сприйманні вона ніби відчуває біль і радість живого саме тому, що вона сама жива. Механічний робот не здатний відчути живе. Отже, «живе» як щось відмінне від неживого конституюється в сприйманні за участю симпатії.

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

**Герменевтика**. Цей метод набув значного поширення останнім часом. Він передбачає проникнення в смисл деяких феномені на основі з'ясування їх місця та функції в культурі, тобто в контексті культури. Скажімо, смисл поняття «живе» з'ясовується на основі функціонування його в певній культурі

(в Греції, наприклад, весь космос мислився як щось живе, механістичний світогляд зводив його до механізму тощо). Дух культури (ціле) є основою розуміння окремого (частини).

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

### *3.3 Культура і творчість*

Поняття «культура» виникає одночасно з формуванням науки Нового часу і зародженням буржуазних відносин. Цей латинський термін спочатку означав культивування, обробку землі, щось таке, що має штучний характер на відміну від природних речей. Саме у XVI столітті, коли здійснилися величезні зміни у соціально-економічному становищі людини, в її взаємозв'язках з природою, з'являється ідея людини-творця як володаря природи. Саме тоді виникає уявлення про культуру як про штучний, надприродний світ соціуму в протилежність природному світові. Культура постає як світ людини, її творчої діяльності.

У буденному розумінні культура — це сукупність цінностей, духовного і матеріального багатства людства. Дійсно, певним чином всі предмети матеріального і духовного виробництва є сферою культури, предметним втіленням здібностей людини, її сутнісних сил та відносин. Але культуру не можна розуміти лише як емпіричну сукупність результатів людської діяльності, це — лише її зовнішня, предметна сторона. У філософії проблема культури розкривається як проблема зміни, розвитку самої людини. *Сутність і сенс культури* полягає у реальному історичному процесі самостворення людини. Культура є способом і засобом саморозвитку здібностей індивіда, його матеріального і духовного світу. Вона є мірою «олюднення» самої людини, мірою людяності її відношень до природи, до суспільства, до інших людей, до самої себе. Культура є тим виміром людського буття, який відповідає саме за розвиток людини як Людини. Усе, що створене, будь-який предмет цивілізації зберігає в собі людські здібності і властивості, має людську форму, відображує історичний досвід, знання, смисли, значення, потреби, цінності. Саме в процесі предметної діяльності в історичному процесі соціального життя створюється тіло цивілізації і культури — світ людини, світ її сил, можливостей, здібностей. Світ людської культури — це і природа, і суспільство, уся оточуюча дійсність. Культура відбиває смисли і значення людського існування, вона є проявом самовиробництва, саморозвитку людини. Тому культура не починається там, де закінчується природа, вона не є певною надбудовою над природою. Культура є способом і формою людського ставлення до природи, що передбачає відношення до природного середовища як до суверенної цінності. Кульутра є, разом з тим, способом і формою «олюднення» суспільства і індивіда. Саме в ній складається надбіологічна програма поведінки, спілкування, діяльності, що в сукупності створює соціальний досвід (знання, зразки, навички, соціальні цілі і ідеали, цінності і норми). Культура зберігає, транслює і продукує ці програми як результат людської творчості. Тільки по культурі ми можемо судити про те, хто ми є в цьому світі, якими є межі і масштаби нашого існування, що взагалі

означає — бути людиною. Культурою є весь світ як поле людських смислів і значень. У дзеркалі культури людина знаходить саму себе, саме в культурі містяться передумови і необхідні засоби по-справжньому людського існування і самотворчості.

Світ предметів, в якому живе людина, створений нею і тому їй небайдужий. Людина вкладає в речі свою працю і свою душу, надає їм значення і сенсу. *Цінність* — це людський вимір речей, це ставлення до них людини з позиції своїх потреб та інтересів. Чим більше витратила людина своїх фізичних та духовних сил на освоєння того чи іншого предмету, тим більш небайдужим, небезстороннім є її ставлення до нього. Цінність існує об'єктивно як властивість предмету. Але це неприродна властивість, а суспільна. Самі по собі предмети — ні позитивні, ні негативні. Вони отримують ціннісну характеристику лише по відношенню до потреб людини, оцінюється не фізичний, природний зміст предметів, а їх суспільна функція. Тому цінність — поняття, яке визначає позитивне чи негативне значення об'єкта саме для людини. Цінності об'єктивні за своїм змістом, але вони завжди переживаються і сприймаються суб'єктивно.

Цінності можуть бути *предметними і суб'єктними. Предметні цінності* — це ті сторони будь-яких об'єктів людської діяльності, які викликають суб'єктивне відношення до них людини. Предметні цінності — це природне благо і зло, споживча вартість предметів праці (корисність), культурна спадщина, корисний ефект пізнання, моральне добро і зло, естетичні характеристики природних і суспільних об'єктів, предмети релігійного поклоніння тощо. Людський світ, тим самим, не є простою сукупністю об'єктів пізнання або перетворення. Він набуває суб'єктивного значення, переживається людиною як частина її самої, на нього розповсюджуються людські якості і властивості. Предметні цінності і є відображенням значення предметів в людському житті, вони оцінюються людиною в поняттях «позитивного» і «негативного»: добра і зла, істинного і хибного, дозволеного і забороненого, справедливого і несправедливого, правди і брехні, прекрасного і потворного, доброго і поганого тощо. Способом і критерієм оцінки виступають *суб'єктні цінності.* Вони є сукупністю настанов і оцінок, імперативів і заборон, ідеалів і принципів, цілей і проектів, які виконують функцію норм, усталених орієнтирів поведінки людини, її життєдіяльності. Здатність цінностей бути регуляторами і орієнтирами людських відносин і поведінки індивідів обумовлена їх суспільним характером. Цінності є продуктом колективної діяльності людей — соціальних груп, націй, класів, суспільства. Тому будь-яка цінність формується як суспільна цінність.

Цінності різноманітні і розповсюджені нерівномірно серед всіх членів

суспільства. Можна виділити такі рівні цінностей: *загальнолюдські, загальносоціальні, соціально-групові і індивідуально-особистісні.* Загальнолюдські можуть співпадати з загальносоціальними (цінності життя, любові, добра, істини, краси, свободи, творчості тощо), але можуть і відрізнятися. Наприклад, в одних суспільствах вищою цінністю може бути дотримання традиції, авторитету роду чи общини, а в іншому — індивідуальне самоутвердження особистості. Загальнолюдські цінності мають конкретно-історичний зміст (розуміння свободи в епоху середньовіччя, наприклад, відрізняється від змісту цього поняття в наш час). Соціально-групові цінності — це цінності певного класу, соціальної групи чи спільноти (молодіжні цінності, етнічні тощо). Індивідуальні цінності завжди залежать від рівня матеріального і духовного розвитку суспільства, від особистої культури індивіда.

Сукупність цінностей, притаманних особистості, відмежовує для неї у її власній життєдіяльності суттєве від несуттєвого, важливе від неважливого, спрямовує її потреби і інтереси у певному напрямку. *Ціннісна орієнтація* — це спрямованість всіх проявів життєдіяльності людини на певну систему цінностей, що надає життю сенс і значення. Основним змістом ціннісних орієнтацій особистості є політичні, філософсько-світоглядні, моральні переконання, глибинні і усталені симпатії і прихильності, моральні принципи поведінки. У своєму житті особистість завжди здійснює вибір духовних цінностей, що само по собі є проявом людської свободи.

*Творчість* у загальному розумінні — це діяльність, яка породжує щось нове, такі матеріальні і духовні цінності, які ніколи раніше не існували. Традиційно по-справжньому творчими процесами вважали наукову і художню творчість. Певні підстави для цього є, тому що в цих сферах творчий акт має найбільш явний і яскравий вираз. Але за своєю сутністю вся людська діяльність як така, у всіх її проявах має творчий характер. Творчість бере свої витоки у соціально-практичному способі буття, у цілепокладаючій діяльності. Творчість виявляється в праці, соціальній, моральній, правовій діяльності, у філософії, у сфері релігії тощо. Іншими словами, вся людська культура як відбиток сутнісних сил людини є проявом творчості.

Творчість є найскладнішим явищем, яке містить у собі психологічні, соціальні, моральні, педагогічні, філософські аспекти тощо. Але два аспекти творчості можна вважати головними — це психологічний і філософський аспекти. Психологія аналізує процес творчості з боку його психологічного механізму, філософія ставить питання про сутність і сенс творчості.

Психологічні дослідження дають змогу окреслити основні особливості, характерні риси творчо-обдарованої особистості. Серед них можна назвати такі:

величезна продуктивність праці, вміння зосередити увагу і довго утримувати її на одній проблемі; гнучкість розуму, широта і оригінальність мислення; незалежність думок і оцінок, вміння критично ставитись до своїх і чужих ідей; готовність до ризику, мужність і сміливість духу і розуму; підвищене прагнення до самоутвердження; схильність до гри, наявність естетичного почуття і почуття гумору.

Творчий акт як психічна діяльність складається з усвідомлених і неусвідомлених (підсвідомих) процесів. Так, наприклад, свідомі етапи наукової творчості включають в себе накопичення знань і навичок, освоєння логічних правил і алгоритмів вирішення задачі, саме формулювання проблеми, а також перевірку і логіко-теоретичне обґрунтування нової ідеї. Проте творчість не можна розуміти лише як результат свідомого задуму, як тільки раціональну діяльність. Психіка суб'єкта творчості включає в себе численні компоненти несвідомого, серед яких головне місце належить інтуїції, раптовому осягненню сутності проблеми. Підсвідомі процеси мають настільки вагоме значення в творчості, що психологи шукають спеціальні засоби розгальмування і стимулювання несвідомої психічної діяльності. Але це не означає, що творчий потенціал індивіда зосереджений здебільшого у сфері підсвідомого, у стихії неконтрольованих біологічних сил, потягів і спонукань. Та й взагалі продуктивна, творча діяльність не може бути розкрита лише як психічна діяльність в єдності її свідомих і несвідомих компонентів. Вона має своє коріння в культурно-історичній сфері, саме тому творчість часто називають надсвідомою діяльністю.

Так, дослідники виділяють дві найістотніші характеристики творчого процесу: величезну значущість в ньому *сфери несвідомого і естетичний характер будь-якого творчого акту.* Обидві ці особливості можуть бути зрозумілі лише у контексті культурно-історичного буття людини. *По-перше,* підсвідоме (інтуїція, зокрема) не є якоюсь «таємницею» ізольованої індивідуальної психіки людини. Джерело несвідомих потенцій психіки знаходиться у загальному досвіді людства. Усі накопичення і здобутки суспільної життєдіяльності, людського досвіду мають безпосереднє відношення до сфери підсвідомого. Саме вони є підґрунтям психіки і формують сферу несвідомого.

*По-друге,* будь-яка творчість в своїй глибині має естетичний характер, вона є діяльністю за законами краси. Творити — означає здійснювати вільний вибір серед безлічі можливостей і відкидати неприйнятні варіанти. Логічно-раціональним шляхом це зробити практично неможливо, як і неможливо «перерахувати» весь нескінченний числовий ряд. Тому в процесі творчості здійснюється підсвідомий вибір, яким керує почуття краси. У науці, наприклад,

одним з критеріїв істинності є естетичний критерій — краса ідеї, гіпотези, теорії (їх гармонії, симетричності, ритму, пропорційності, досконалості, співмірності, доцільності). Краса ж не є відображенням лише природно існуючих форм і властивостей предмету, вона пов'язана з культурною творчістю, з перетворенням оточуючого світу у світ людини. Явищам і предметам об'єктивної реальності притаманна властивість краси тою мірою, якою вони є суспільно-історичними, культурними цінностями. Краса є назвою для найбільш оптимального і розумного розвитку людини та її світу, є проявом культури, міри «олюдненості» людини і світу, міри співпричетності предметів і явищ об'єктивного світу життєвому і духовному світу людства.

Культура надає своєрідну програму творчості. Завдяки культурі творчість індивідів спрямовується на отримання загальнозначущих результатів. Культура викликає проблемну ситуацію, що стимулює творчість, створює «попит» на вирішення певної проблеми, необхідні для цього умови і засоби. Саме у точці перетину індивідуального світу і світу культури виникають всі основні типи і стилі мислення, ціннісні орієнтації творчої діяльності, засоби та критерії творчості. Продукти творчості з самого початку створюються як культурні цінності, співмірні існуючим у культурному середовищі зразкам і нормам.

Отже, можна говорити про загальнолюдську здатність до творчості, що знаходить своє відображення в історії культури. Культура постає як скарбниця результатів людської творчості і, разом з тим, як спосіб пробудження індивіда до творчості.

## *IV Соціальна філософія*

### *4.1 Філософський аналіз суспільства*

Соціальна філософія, як одна з галузей філософського знання, визначає специфіку і тенденції розвитку людського суспільства, механізми його утворення та закони існування, місце в ньому людини, соціальну будову суспільства, рівні і форми його організації, спрямованість та сенс людської історії, духовні основи суспільства.

Суспільство є надскладною системою, яка формується в міру розвитку здатності людей відокремлювати себе від природи. Філософія визначає три основні *групи факторів, які обумовлюють розвиток людського суспільства: праця* (специфічно людська доцільна діяльність), спілкування (колективний характер діяльності і життя), *свідомість* (пізнання, інтелект, духовний зміст людської діяльності).

Суспільство (соціум) можна визначити як сукупність всіх форм і способів взаємодії і об'єднання людей. В такому широкому значенні суспільство включає в себе все, що відрізняє цю систему від природно-космічних явищ, дозволяє розглянути створену людиною реальність як особливу форму руху матерії. Суспільство як система взаємодії людей визначається певними внутрішніми суперечностями — між природою і суспільством, між різними соціальними спільнотами, між суспільством і особистістю. Ці зв'язки стали основою для розробки різноманітних соціологічних концепцій суспільства. Одні з таких теорій нехтують якісною різницею між суспільством і природою (натуралістичні концепції), інші — абсолютизують її (ідеалістичні вчення). В певних теоріях визначається первинність індивідного начала в суспільстві (М. Вебер, Т. Парсонс, П. Сорокін), в інших — вихідними є надіндивідні соціальні структури (Е. Дюркгейм, К. Маркс). В сучасній соціальній філософії усвідомлення поняття «суспільство» пов'язане з інформаційною революцією, з новим баченням світу. Формується загальнопланетарна цивілізація на засадах, з одного боку, єдності і неподільності світового співтовариства, з другого — множинності, відносної незалежності і різноманітності народів, культур.

В розумінні поняття «суспільство» потрібно виділяти два аспекти, два виміри — індивідуальний і соціальний. По-перше, суспільство — це самі люди в їх суспільних відносинах. Всі суспільні явища є врешті-решт результатом дій індивідів, їхніх цілей, бажань, думок, вільного вибору. Причому діють ці індивіди не відокремлено один від одного, тому суспільство є не просто сукупністю індивідів, а відкритою системою їх спілкування, взаємозв'язків і взаємодій. По-друге, суспільство є такою системою, що здатна до саморегуляції. Процес упорядкування та організації суспільних відносин породжує відносно самостійні і незалежні від індивідів форми суспільної

інтеграції і регулювання відносин між індивідами, між соціальними спільнотами, між людиною і природою (виникає система норм і правил, прав і обов'язків, заборон і дозволів).

Саме така суперечлива особливість суспільної реальності — бути продуктом взаємодії індивідів, відбитком їх суб'єктивності (цілей, інтересів, бажань) і разом з тим незалежним від них надіндивідним, об'єктивним утворенням — обумовлює *специфіку соціальної закономірності (соціальної детермінації),* що якісно відрізняється від закономірностей природи. Суспільне буття та історія людства, оточуючий нас предметний світ складаються з зусиль конкретних індивідів, є результатом їх діяльності, продуктом конкретно-історичної форми відношення людей до природи. Проте саме цей результат стає об'єктивною умовою людського існування. Незважаючи на те, що люди самі творять свою історію і суспільне життя, форма «включення» їх в суспільно-історичний процес обумовлена не тільки ступенем освоєння ними культурної спадщини, не тільки їх суб'єктивними прагненнями, свободою вибору, але й об'єктивними умовами матеріального виробництва, досягнутим рівнем суспільного розвитку, в тому числі — рівнем суспільної свідомості. Отже, те, що має назву «соціальної детермінації», є фактом залежності людей від продуктів та результатів їх власної діяльності. Із сукупної діяльності індивідів розвиваються нові об'єктивні історичні обставини, які, в свою чергу, визначають наступний розвиток людей. Тим самим, не існує закономірних тенденцій історії без діяльності людей. Люди знаходяться в залежності від об'єктивних умов і обставин життя, але разом з тим створюють і змінюють ці обставини.

Суспільство як система взаємозв'язків і взаємодій індивідів має певну структуру. *Структура суспільства* має два аспекти. По-перше, це те, що має назву «соціальної структури суспільства», тобто сукупність «мікросоціумів» — соціальних груп, спільнот, котрі є суб'єктами суспільного життя. *По-друге,* це є *система основних сфер життєдіяльності суспільства* (матеріально-економічна, соціально-політична і духовно-культурна) і відповідних до них суспільних відносин (економічних, політичних, правових, моральних, релігійних тощо).

Суб'єктами суспільного життя є самі люди, саме вони творять історію. Творцями соціального процесу вони є разом з іншими людьми, у взаємозв'язку з ними. Кожна людина включена в певну соціальну спільноту чи групу (або в декілька соціальних груп). Тому суб'єктами історичного процесу є не тільки індивіди, але й соціальні спільноти, що формуються на засадах єдності історичної долі, обставин життя, інтересів та цілей індивідуального та суспільного розвитку. Сукупність різноманітних соціальних спільнот та зв'язків між ними складають *соціальну структуру суспільства.*

Серед факторів, що обумовлюють формування соціальних спільнот та груп, є і природні (ознаки статі, віку, раси), і соціальні (професійні, культурні та інші ознаки). Так, можна виділити соціально-територіальні спільноти (мешканці міста і мешканці села), соціально-демографічні (чоловіки, жінки, діти, молодь, пенсіонери), соціально-етнічні (сім'я, рід, плем'я, народність, нація, етнос). Для К.Маркса основним критерієм соціального структурування було відношення до засобів виробництва, до власності. На цьому ґрунтується класовий поділ суспільства — на рабів і рабовласників, селян і феодалів, пролетаріат і буржуазію. У сучасній соціології поряд з поняттям «клас» вживається термін «страта». Теорія стратифікації виділяє певні верстви і спільноти (страти) за ознаками культури, освіти, стилем життя, родом занять тощо. Так, М. Вебер включає в число таких ознак, крім відношення до власності і рівня прибутку, відношення до влади і соціальний престиж.

Вирішальним моментом, що визначає власне структуру соціуму, є фактори, завдяки яким стало можливим само його народження і існування: праця, спілкування, свідомість. Вони лежать не тільки в основі визначення трьох сфер життєдіяльності людей, але й — відповідних до них суспільних відносин.

Суспільне життя відбувається в трьох *основних сферах,* або реальних процесах життєдіяльності, — в *матеріально-економічній, соціально-політичній і духовно-культурній.* Потрібно підкреслити, що визначення трьох основних сфер суспільного життя має певною мірою відносний, умовний характер, тому що реальна людська життєдіяльність — це тісний взаємозв'язок і взаємовплив цих сфер. Абсолютизація якоїсь однієї сфери суспільного життя веде до створення деформованої моделі суспільства.

В процесі багатогранної життєдіяльності людей складаються певні *суспільні відносини.* Вони охоплюють всі сфери суспільного життя та діяльності. *Матеріально-економічні* відносини включають в себе виробничі відносини, технологічні, відносини розподілу, обміну; *соціально-політичні* — політичні, правові, моральні, класові, національні, соціально-групові; *духовно-культурні* — моральні, релігійні, художньо-естетичні, наукові відносини. Суб'єктами суспільних відносин є індивіди та соціальні спільноти, саме їх інтереси та потреби лежать в основі суспільних відносин.

Суспільство як єдність соціального і індивідуального спрямоване, по-перше, на забезпечення умов для збереження і розвитку самого соціуму і, по-друге, на забезпечення умов для реалізації і розвитку здібностей індивідів, для задоволення ними своїх потреб. Основні сфери людської життєдіяльності обумовлюють *основні функції суспільства:* забезпечення і відтворення матеріально-економічних умов життя (зростання добробуту, матеріального

достатку); регулювання і організацію суспільних відносин (соціально-політичні, етичні гарантії виживання людства, упорядкування і нормалізації політичних, правових, моральних відносин); духовно-культурний виток людей.

Суспільне життя в своїй сутності є творчим процесом створення і розвитку людиною, як суспільно-історичним суб'єктом, соціальних умов свого життя. В цьому процесі розвивається і сама людина, збагачуються її можливості, вдосконалюються здібності. Така особливість людського буття визначається в соціальній філософії поняттям *«суспільне виробництво».* Суспільне виробництво не обмежується лише економічною сферою (матеріальне виробництво), воно є разом з тим і розвитком різноманітних суспільних відносин та соціальних інститутів (виробництво форм спілкування) і процесом формування і розвитку духовної сфери людства, суспільних форм свідомості (духовне виробництво). Отже, основні сфери життєдіяльності в їх взаємозв'язку — це і є реальний процес суспільного виробництва як виробництва життя, його соціальних умов і його суб'єкта — суспільної людини.

Матеріально-економічна сфера є процесом перетворення і освоєння природи з метою створення матеріальних умов і засобів життя. Характер і рівень матеріального виробництва визначається способом освоєння природи, тобто способом виробництва. Спосіб виробництва — це конкретно-історична єдність продуктивних сил і виробничих відносин.

*Продуктивні сили* відображають активне ставлення людей до природи, вони є системою суб'єктивних і речових факторів, які здійснюють «обмін речовин» між суспільством і природою. До складу продуктивних сил входять люди в єдності їх фізичних і духовних сил, з їх історично набутим досвідом виробництва, уміннями, навичками, з їх знаннями, різними формами об'єднання виробничих зусиль. Другим елементом продуктивних сил є *засоби виробництва.* Засоби виробництва — це сукупність *засобів праці* (серед яких основними є знаряддя праці) і *предметів праці* (продуктивних сил самої природи). В історичному розвитку знарядь праці, як основного елемента засобів виробництва, виділяють три етапи. Перший з них — епоха інструменталізації, епоха панування ручної техніки. Другий етап пов'язаний з появою машин, він набув назви епохи індустріалізації. Сучасний етап розвитку продуктивних сил обумовлений процесом науково-технічної революції, перетворенням науки в безпосередню продуктивну силу і підвищенням ролі суб'єктивних, духовних здібностей людей в процесі виробництва (йдеться про епоху комп'ютеризації і інформації).

*Виробничі відносини* — це сукупність матеріально-економічних відносин між людьми в процесі виробництва і руху суспільного продукту від

виробництва до споживання. Вони є історично-конкретним способом поєднання людей і засобів виробництва на основі певного *характеру власності,* або способом привласнення людиною умов своєї праці. Саме через спосіб і процес привласнення умов праці реалізуються відносини власності, які є суттєвою характеристикою всієї системи виробничих відносин. Від виробничих відносин відрізняються так звані *технологічні відносини,*які так само складаються в процесі виробництва, але обумовлені не формою власності на засоби виробництва, а *потребами технології і організації виробництва.* Це, наприклад, відносини між робітниками різних спеціальностей, між організаторами та виконавцями тощо.

Джерелом розвитку способу виробництва є суперечність між продуктивним силами, що постійно розвиваються, і виробничим відносинами, які мають стабільний характер. Зміни в продуктивних силах зумовлюють потребу змін і у виробничих відносинах. Саме цей закон — закон відповідності виробничих відносин характеру і рівню розвитку продуктивних сил — К. Маркс вважав основним загальносоціологічним законом, що лежить в основі соціально-політичних революцій і історичного розвитку.

*Соціально-політична сфера життєдіяльності* — це сфера продукування способів і форм спілкування, правил взаємостосунків між людьми. Вона пов'язана з формуванням в процесі історії соціальних спільнот (конкретно-історичних суспільств, держав, класів, націй, етносів, різноманітних соціальних груп) і соціальних інститутів — форм організації і регулювання стосунків в суспільстві. Однією з найважливіших функцій суспільства є функція організації, упорядкування, нормалізації суспільних відносин. Саме регулятивну функцію виконують соціальні інститути. Вони «обслуговують» всі сфери суспільства, забезпечуючи соціальну консолідацію і стабілізацію життя всього суспільства. *Соціальні інститути* — це і певні установи, і сукупність соціальних норм та культурних зразків, і система поведінки, відповідна до цих норм. В залежності від сфер життєдіяльності виділяють такі соціальні інститути: економічні (розподіл праці, власність, заробітна плата), політичні, або інститути влади (держава, армія, суд, партії, профспілки тощо), інститут права, освіти, сім'ї, церкви, інститути в сфері культури (традиції і звички, мораль тощо).

*Духовно-культурна сфера* є процесом духовного виробництва, процесом формування і функціонування об'єктивних форм духовного життя — мистецтва, моралі, релігії, філософи, науки, культурних цінностей, суспільних цілей, ідеалів, а також таких явищ культури, як виховання, освіта. В марксистській філософії духовно-культурна сфера традиційно розглядалася як похідна від матеріально-економічної сфери, як така, що виконує роль

несамостійного елементу «другого порядку». З цього приводу потрібне зазначити, що духовне начало є основою самоорганізації і самозбереження суспільства. Кожне суспільство в своєму розвитку ґрунтується на певній системі цінностей, норм, ідеалів. Якщо ідеали суспільства, його культура, форми менталітету, свідомості підпадають під загрозу ерозії, то змінюються і суспільні відносини, трансформується сама цивілізація. Суспільне життя в будь-якій формі і на будь-якому рівні визначається духовно-культурними чинниками, які не можна ігнорувати.

Суспільна свідомість, духовна сфера суспільства існує у формі певного спільного сукупного результату людської діяльності. Досвід міжлюдського спілкування, взаємин з природою, раціональних та почуттєвих способів освоєння світу відображається в суспільних формах свідомості, набуває об'єктивного, наділндивідного характеру і може передаватися іншим людям, транслюватися від одного покоління до іншого. Саму людську історію, за думкою С.Франка, можна представити як втілення, розгортання в часі і у зовнішньому середовищі духовного життя людства. Щодо сутності та структури духовності суспільства, суспільної свідомості, то вони розглянуті більш детально в темі «Свідомість».

### *4.2 Особа, суспільство, історія. Суб'єкт історичного процесу.*

В сучасній філософії проблема взаємозв'язку особистості і суспільства є однією з найгостріших проблем. Величезні зрушення нашої епохи привели до кардинальної зміни становища людини в суспільстві, до зростання цінності свободи, потреби і необхідності вільного вибору своєї долі і, разом з тим, до більшої проблематичності та ризикованості такого вибору. Через світові війни, революції, тоталітарні режими та інші соціальні катаклізми, через загрозу всесвітньої воєнної катастрофи, екологічної кризи, через протиріччя науково-технічного прогресу народжується нова епоха, нова цивілізація з принципово іншим типом соціальних зв'язків. Це потребує нового вирішення «вічної» проблеми — чи в змозі індивід бути володарем своєї долі, чи може він створити сам себе і своє життя?

Досить неоднозначною є роль суспільства в цьому процесі. Взаємовідношення суспільства і особистості мають конкретно-історичний характер. Суспільство може створювати як сприятливі, так і несприятливі умови для розвитку особистості. У свою чергу, від конкретних індивідів, від їх активності, моральної і громадської позиції залежить становище суспільства і міра його «людяності».

Факт залежності людини від суспільства є очевидним. Індивід нескінченними зв'язками з'єднаний з суспільством, залежить від нього, визначається його соціально-історичними і культурними особливостями. Саме в суспільстві знаходяться матеріальні, духовні, соціальні умови для розвитку людини. Лише в суспільстві людина може виділятися як індивід, лише через спілкування, через відносини з іншими людьми вона може формуватися як особистість. Але саме поняття «особистість»передбачає наявність самодетермінації, самовизначеності людини, її спроможність робити власний вибір життєвої позиції і своєї долі, а це означає — бути відносно незалежною від суспільства. Міра свободи людини, її самореалізації залежить від двох взаємообумовлених факторів: внутрішнього — від ступеню розвитку особистісного начала в людині і зовнішнього — від типу і характеру суспільних відносин.

У філософії для усвідомлення особистості та її зв'язку з суспільством використовують поняття *«індивід», «індивідуальність», «особистість».*

Поняттям *«індивід»* позначають загальнотипове в людині як представникові не лише біологічного виду «людина розумна», але й певної соціальної спільноти. Індивід — одиничне буття соціального, певний «атом» соціуму, один з множини подібних індивідів, що складають соціальну групу, верству, націю, суспільство. Будь-яка людина як соціальний індивід є фрагментом, обмеженою часткою, локальним відображенням суспільного

цілого. У цьому розумінні людина виступає соціально-обмеженою істотою, що знаходиться в залежності від середовища, соціальних умов свого життя. Саме соціальний статус людини виступає такою умовою, що обмежує її індивідуальні можливості.

Однак, кожний індивід є не просто фрагментом цілого, але й фрагментом неповторним, своєрідним, унікальним, тобто виступає як індивідуальність. За своїм походженням *поняття «індивідуальність»* є ренесансним поняттям. Саме на епоху Відродження приходиться розквіт яскравих, оригінальних, унікальних в своїй неподібності до інших індивідуальностей. Виключність, обдарованість, геніальність виходять тут на перший план. За словами Ф.Енгельса, то була епоха, яка потребувала титанів і яка народила титанів за силою думки, пристрасті і характеру, за багатогранністю вченості. Індивідуальність і є тою сукупністю якостей і властивостей, які відрізняють одну людину від всіх інших. Кожний індивідум — носій неповторного внутрішнього складу, обличчя. Він може і повинен виявляти свою виключність, . неподібність до інших, він може і повинен прожити лише йому притаманне неповторне життя.

З поняттям *«особистість»* пов'язана фундаментальна, істотна риса людини бути не просто залежною від суспільства, не просто пасивним продуктом обставин, а виступати суб'єктом, діючою істотою, якій притаманна свобода волі і вибору, здатність до творчості у всіх її проявах. Особистість — це людина, що розвивається на основі власних обдарувань і власної ініціативи. Вона — суб'єкт вільної діяльності, творець власної біографії. Своїми досягненнями вона зобов'язана насамперед самій собі, своїм власним зусиллям. Бути особистістю означає не бути маріонеткою суспільства, не грати нав'язану суспільним середовищем роль або функцію. Бути особистістю — означає вибирати свідомо і вільно своє місце в житті, свою лінію поведінки, а звідси — і бути відповідальною за свої вчинки. Бути особистістю — означає не посилатися на різноманітні життєві обставини, на соціальне середовище, а брати на себе всі наслідки своїх вчинків. У всьому цьому проявляється автономія, самостійність особистості, її детермінованість не зовнішніми обставинами, а внутрішніми принципами моральності, абсолютними, безумовними цінностями, вічними заповітами. Отже, основною рисою особистості є свобода, проявами якої є автономія людини, її самостійність, моральність, здатність до творчості.

З плином історії змінюються суспільні. відносини, типи взаємозв'язку людини і суспільства, а звідси — і соціальні типи особистості, ступінь її розвитку. Історія знає *три основних типи соціальності,* що визначають історичний тип особистості: відносини *особистої залежності,* відносини *речової залежності і вільна асоціація індивідів.*

*Відносини особистої залежності* були притаманні традиційним суспільствам (період докапіталістичного розвитку). Для них характерні повна або часткова залежність індивіда, всіх сторін його життя від общини, роду, касти, стану, середньовічного цеху. І реально, і в усвідомленні індивідом самого себе він виявляється часткою певного соціуму. «Я» для нього — це «ми», певна спільнота, соціальна група. Його свідомість і його діяльність, мотиви поведінки, цінності, цілі його життя здебільшого зумовлені традицією, авторитетом, звичаями, нормами групової моралі. Індивід в традиційних суспільствах — не особистість, не індивідуальність, а лише «групова людина».

З розвитком історії відносини особистої залежності перестають бути пануючими, але зовсім не щезають. В індивідуальному житті кожна людина сама здійснює вибір між свободою і несвободою. І часто вона йде на зречення, на втечу від свободи. Належність до певної спільноти, невідокремленість від неї надають людині гарантію безпеки і впевненості. За індивіда хтось вирішує, він радіє безпеці, теплу, близькості до свого оточення, але за те він сплачує занадто високу ціну. Йому не вдається стати повноцінною людиною, розвинути свої здібності до самостійних рішень, мислення, дій. Він залишається залежним, не вільним. Така людина відчуває почуття симпатії до знайомих, до своїх, до тих, від кого залежить її безпека (сьогодні це може бути раса, нація, держава, клас, політична партія тощо). Але вона не здатна на людські стосунки з «незнайомцем» — з іншою культурою, з іншою релігією, з іншою людиною, неподібною за своїми поглядами і переконаннями. Для таких відносин характерним є поєднання нетерпимості до інших і беззастережне прийняття цінностей обмеженої спільноти. Вибір тут означає не вибір між істинним і хибним, між добром і злом, а між своїми і не своїми. Людина відчуває симпатію до своєї соціальної групи, але, за словами Е. Фромма, це є тваринна симпатія, тепло хліва, а не людська любов, яка передбачає свободу і незалежність як свою умову.

Християнство вперше протиставило відносинам особистої залежності принципово інші засади людської єдності — почуття любові і духовної спорідненості. Слова Ісуса «Вороги чоловікові — домашні його» (Мв. 10,35) підкреслювали необхідність розірвати зв'язки особистої залежності, щоб стати вільною, тобто справжньою людиною.

Техногенна цивілізація, що виникає разом з формуванням буржуазних відносин, ґрунтується на мобілізації творчого потенціалу, ініціативи, заповзятливості окремого індивіду. Необхідність свободи індивідуальної діяльності вимагає більшої автономії щодо соціальної групи. Безпрецедентне розширення меж власної свободи, поля реалізації творчих здібностей дозволило індивіду відчути себе володарем світу, творцем власної долі. Але свобода

індивідів в межах техногенної цивілізації не набула самоцінного значення, вона перетворилася на засіб економічного зростання. Виникає атомізоване суспільство, де кожний індивід — сам по собі, соціально і морально ізольована одиниця суспільства. Він переслідує свій власний інтерес, намагаючись використати інших в своїх цілях. Саме тут відносини між людьми набувають характеру *речових відносин, тобто відносин товаровиробників,* кожний з яких ставиться до інших як до засобу досягнення своїх економічних цілей. Звідси — панування духу відчуження, індивідуалістичної самотності, тотального роз'єднання. Звільнившись від цехових, корпоративних та інших традиційних зв'язків, належність до яких надавала людині почуття впевненості і безпеки, вона опинилась у полоні вузькоегоїстичних відносин, віч-на-віч зі створеним нею світом товарів, де сама вона виступає лише як товар.

Людина не є самодостатньою істотою, її життя має сенс лише у тому випадку, якщо вона співпричетна до надособистого (суспільного чи божественного) цілого, Атомізована людина, яка втратила свої групові зв'язки, почуває себе вкрай самотньо і незручно всередині бездушних і байдужих відносин. Поряд з конформістами, з тими, хто цілком успішно пристосувався до сучасного соціуму (що потребує певної примітивності, пересічності, приглушення особистісного начала), збільшується, кількість тих, хто вибирає «етику неучасті», свідомо «емігрує з бізнесу», стає аутсайдером в суспільстві. Саме такі духовно-знедолені, одинокі нонконформісти прагнуть сформувати і включитися в спільноту, яка відповідає їхнім смакам, уподобанням, потребам. В умовах кризи техногенної цивілізації все більш відчутними стають тенденції до створення вільних асоціацій індивідів - творчих об'єднань, малих груп, співтовариств, неформальних рухів і спільнот, які засновані на товариських, дружніх, глибоко особистих відносинах і прихильностях. Нові форми комунікації створюються на основі «позасоціального», вільного часу, збільшення якого є характерною особливістю розвитку техногенної цивілізації, результатом науково-технічного прогресу. Саме в цих умовах з'являється можливість для вільного створення спілок і співтовариств, можливість для здійснення індивідами свого самостійного і вільного вибору форм спілкування, які не запрограмовані, не визначені наперед існуючим суспільством, обумовлені не його масовою культурою, а особистісною культурою індивідів.

Однією з фундаментальних потреб людини є потреба в творчості, в свободі самореалізації, в прагненні вийти за межі суспільної необхідності, самовизначитися в своєму житі. Володіння свободою — це критерій розвиненої особистості, критерій розвитку суспільства. Як для особистості, так і для суспільства згубним є обмеження свободи, зведення людини до рівня «гвинтика» в соціальних і технологічних процесах. Але свобода не є простим

усуненням залежності від того, що обумовлює людину ззовні. Неможливо говорити про абстрактну, абсолютну свободу. Свобода, яка виступає лише в своєму негативному значенні, з її запереченням влади і авторитету, обов'язково веде до свавілля і анархії. Людина з народження є членом сім'ї, нації, общини, суспільства, держави. Тому її поведінка і діяльність завжди регулюються загальновизнаними нормами і законами, умовами економічної діяльності. Свобода особистості неможлива без економічної і політичної свободи, без свободи суспільства. Правове суспільство саме і є таким суспільством, де за особистістю визнаються права на життя, свободу, щастя, де всі соціальні інститути забезпечують ці права. Проте чим більше у людини свободи, тим більше у неї повинно бути і відповідальності. Свобода і відповідальність обумовлюють один одного. Наша свобода залежить від свободи інших, а свобода інших — від нашої свободи. Однак, свобода волі — це завжди вибір добра чи зла, вона завжди приховує в собі можливість свавілля. Право і закон в суспільстві — це механізми приборкання, засіб подолання гріховного начала в людині.

Розрізняють *негативне визначення свободи* (як «свободу від») і *позитивне* («свободу для»). В першому випадку маються на увазі зовнішні рамки і обмеження, що перешкоджають вільній діяльності людини, від них людина намагається позбутися. Потреба свободи в цьому плані має універсальний характер і властива, певною мірою, всім живим істотам. Однак, люди не вільні у виборі об'єктивних умов свого життя. Історична необхідність — це і є сукупність об'єктивних обставин і умов життєдіяльності людини, які створюються всіма попередніми поколінням шляхом практичної діяльності. Тому свобода не є абсолютною незалежністю від історичної необхідності, вона є вибором з уже існуючих можливостей. Люди не вибирають об'єктивні умови свого існування, але вони вільні у виборі своїх цілей та засобів їх реалізації. Стикаючись з необхідністю, люди намагаються її пізнати і потім приймати рішення із знанням справи. Але свобода як пізнанна необхідність і відповідна до цієї необхідності діяльність — це ще не справжня свобода. Вона є підпорядкованою зовнішній необхідності, є проявом історичної необхідності.

*Позитивне визначення свободи* як «свободи для», як свободи самореалізації особистості, передбачає наявність не зовнішньої, а внутрішньої необхідності. Свобода — це те, що містить необхідність в собі, це те, що здійснюється по власній необхідності. Людина як вільна істота завжди чинить опір соціальній необхідності, зовнішньому середовищу, певному соціуму, якщо вони заважають її особистісному існуванню, не співпадають і навіть суперечать її совісті, власній позиції, принципам моральності, ідеалам, вічним заповідям і цінностям, які вона сповідує. Саме вони і виступають тією внутрішньою

необхідністю, на яку вона спирається, якій вона підкоряється, через яку не може переступити і якою вона не хоче поступитися. Соціально-економічні, політичні, моральні засади будь-якого суспільства завжди є обмеженими, вони ніколи не співпадають з принципами справжньої моральності, з ідеалами добра, свободи, творчості. Проте свобода особистості корініться саме в цих цінностях. Індивід, який завжди спирається лише на моральні норми певного суспільства є конформістом, вдало адаптованою до даного суспільства істотою. Індивід, який виходить з принципів совісті, моральності — завжди нонконформісте, він — «не як всі», дивак, який якщо не осуджується суспільством, то принаймні не схвалюється. Але наскільки людина спроможна виходити за межі конкретної соціальності, даного соціуму у простір всієї історії і культури людства, настільки вона є вільною особистістю.

### *4.3 Суспільне виробництво людського життя. Проблема спрямованості історії*

З давніх часів склалось уявлення про історію як про вчителя життя, чиї уроки дозволяють здобути мудрість, здатність орієнтуватись у стрімкому вирі суспільних колій. Охопити історію поглядом, з'ясувати її рушійні сили, зрозуміти її спрямованість і гуманістичний зміст — проблема, яка не перестає хвилювати людей. Вона ніколи не може бути вирішеною до кінця: пульсація подій сучасного життя, можливості майбутнього постійно змінюють горизонт бачення історичного минулого, розуміння якого не може бути однозначним і відкривається лише в полемічному діалозі епох і культур. Як відомо, вже у філософсько-світоглядних пошуках античних мислителів, що започаткували європейську традицію раціонального пізнання, вели пошук субстанціональних визначень буття, простежувалося бажання виявити вихідні духовні начала суспільного життя. Природа для філософів античності була моделлю для історії, а не навпаки. В їх уяві все у світі рухається, але врешті-решт все й знаходиться в спокої в межах кулеподібного космосу.

Таке уявлення про рух не дуже навертало древніх до чистого історизму, тобто до такого розуміння життя, коли окремі його моменти уявляються небувалими й унікальними, коли мислиться та чи інша мета і спрямованість історичного розвитку. Одна і та ж картина світу відтворюється тут завжди:: все індивідуальне, все особисте, взагалі все оформлене, то утворюючись, то руйнуючись, вічно повертається до самого себе, і від цього коловороту воно нічого нового не отримує.

Спроба розглядати історію як таку, що має певний цілісний смисл, характерна для більш пізнього етапу розвитку античної філософії та історії. Як зазначають дослідники античної думки, греки та римляни не мали особливого слова для позначення того, що ми називаємо «історією» (в однині). Вони знали лише «історії». Це характерно для таких істориків античності, як Геродот, Фукідід, Тацит, Свєтоній та ін. Лише у творах видатного історика Полібія виникає новий тип загальної історії. Є підстави вважати, що два великих мислителі древнього світу (Полібій в античному Середземномор'ї та Сима Цянь у Китаї) незалежно один від одного створили філософсько-історичну концепцію розвитку суспільства, в основі якої була ідея круговороту.

*Натуралістичний історизм* античності не порушує проблеми початку людської історії й цілком дотримується циклізму, хоча всередині нього уже вимальовується протиставлення невмолимо біжучого часу («хроносу») історично благому часу «кайросу», що згодом стає надбанням християнського мислення.

*Християнське тлумачення* людської історії визначається усвідомленнями

як особливого роду цілісності, єдності. Характерна його особливість — провіденціально-есхатологічне тлумачення діалектики соціального розвитку, орієнтоване на віру у внутрішньо притаманну історії мету. «Священна» історія, центральною подією якої християнські філософи й богослови вважали постання Христа, одночасно постає і як ключ до розуміння світської історії. Історія —то таке звершення, що має внутрішній смисл, це містерія, що має свій початок і кінець, свій центр, своє внутрішньо пов'язане дійство. Історія йде до факту — появи Христа і від факту — появи Христа. Цим визначається глибокий динамізм історії, рух її до серцевини світового процесу й від серцевини цього процесу.

В лоні християнського тлумачення природи суспільного життя зароджується субстанціональний підхід до розуміння змісту історії. Бачення історії визначається такою особливістю: визначається спрямування історичних подій до певного фіналу, причому ця спрямованість наперед визначена, має своє підґрунтя. Це не що інше як пошуки єдиної субстанції суспільного життя, що розкривається в часі. Саме тут треба шукати витоки і більш пізнього субстанціалістського підходу до трактування історії в західноєвропейській історіософії Нового часу.

*За доби Відродження* релігія була позбавлена монополії на створення універсальної картини суспільства. Відродження. дало новий імпульс розвитку універсалістських картин світу. Передумовами для їх створення стали розвиток книгодруку, політичний процес, що виражався в розвитку республіканських ідей та відкритті нових материків.

*Філософи Нового часу* бачать у людині істоту, що здатна осягнути будову універсуму і свідомо творити своє суспільне життя за канонами розуму. Важливе досягнення мислителів цього періоду — ідея «природного закону», що спрямовує історичні діяння людей (Т. Гоббс, Дж. Локк та ін.). У суперечках про «давні и нові часи» ще в XVII ст. обговорювалася проблема прогресу. Детально вона пророблялась у працях німецького філософа И. Г. Гердера, французьких мислителів А. Р. Ж. Тюрго, Ж. А. Кондорсе та ін. Віра в торжество суспільного прогресу, гуманістичних начал у житті людей базувалася на впевненості в не-відворотності фінальної перемоги цих начал. Філософи-просвітники були переконані в необмеженості можливостей прогресу людства.

*Просвітництво,* у свою чергу, принесло віру в ідею прогресу та експансію європейської культури, яка пробуджувала рефлексії про універсалізм світу. Тут можна згадати І. Канта з його картиною «всесвітньої держави», Й. Г. Гердера, який підкреслював значення держави у створенні всесвітнього суспільства й універсальної цивілізації.

*Німецька класична філософія* ніби резюмує пошуки західноєвропейської думки Нового часу, пропонуючи новий ракурс розгляду людської історії. Уже в працях Канта порушувалось питання про можливість співвіднесення погляду на історію як єдиний, спрямовуваний закономірністю процес з утвердженням індйвідуально-особистісного начала; що пов'язане з реалізацією вільного саморозвитку людини. Свобода людини мислиться Кантом як така, що височить над феноменальним світом, протилежна йому. В даному випадку постає питання про взаємозв'язок цілей природи й вільної самореалізації індивіда. Кант справедливо при цьому зазначає, що прогрес людського роду часто купується дорогою ціною — ціною краху прагнень сподівань окремої особи: «між тим, цей рух, котрий для роду є прогресом, переходом від гіршого до кращого, не має того ж значення для індивідуума».

Кант вірив у можливість створення кращих умов індивідуального існування, разом з поступом, вдосконаленням роду людського. Проте для нього залишається не вирішеною дилема — необхідність чи людська свобода, що позначається на пропонованому ним бачення сенсу історії. Заслуговує на увагу, що погляд Канта на сенс історії мав значення відправної точки для трактування цієї ж проблеми у творах Фіхте, Шеллінга й особливо Гегеля.

Гегель вважав, що всесвітня історія є взагалі проявом духу в часі. Він поділяв історію на п'ять великих епох історичного процесу: 1. первісне суспільство, 2. давньосхідні деспотії, 3. античність, 4. середньовіччя, 5епоха усвідомленої свободи, що починається з Великої Французької революції. При цьому всесвітня історія постає як цілісність у перспективі необхідного саморозгортання абсолютної ідеї, що веде людство до поступу, досягнення нових рівнів свободи. Гегель сформулював досить жорстку схему історії з наперед визначеним фіналом. Як слушно зауважив російський філософ С.Л. Франк, «роль кінцевої мети відіграють цілі сьогоднішнього дня, і цим здійснюється потворне, наївно-упереджене викривлення світової історичної перспективи. Гегель вважав вищим досягненням всесвітньої історії станову монархію Пруссії свого часу та свою власну філософію...».

Для XIX ст. характерна поява соціальних утопій (Р. Оуен, Ш. Фур'є). О. Конт висунув ідею «Всесвітньої республіки», передбачив розпад колоніальних імперій. Виникають також націоналістичні ідеології, французька «цивілізаційна місія» та британська ідеологія «англосаксонської спадщини», яку пізніше підхопили американці, розвинувши її в доктрині «американського віку».

Розуміння людської історії, запропоноване К. Марксом, з одного боку, знаходиться в межах силового поля новоєвропейської класичної фїлософії, з іншого — радикально критикує цю традицію, намагаючись вийти за її межі. Продовжуючи традицію гуманістичної думки, Маркс успадковує ідеї

Просвітництва та німецької класичної філософії. Одночасно в центрі його уваги – тема критичного заперечення підсумків всієї попередньої історії, яка інтерпретується крізь призму людської практики. Філософія історії стає, засобом обґрунтування радикальної соціальної дії, що орієнтується на зняття відчуження, пригнічення людини умовами її соціального буття, утвердження більш досконалих суспільних відносин, які мають дати можливість створити раціонально побудований соціальний порядок, забезпечивши таким чином широкий спектр можливостей розвитку особи.

Заперечуючи субстанціалістські конструкції попередньої філософії історії, яка шукала єдине духовне начало, що породжує багатоманітність суспільного життя, Маркс виходив із визначальної ролі практики, на базі якої утворюються інші види діяльності. є бачення розвитку людства він будує, виходячи з положення про існування формаційних історичних суспільних утворень, що закономірно змінюють одне одного в процесі універсалізації суспільних зв'язків. Критерієм прогресу в розвитку суспільства є для нього зростання продуктивних сил, а також ті можливості, котрі відкриваються для особистісного саморозвитку в плинності історії. У своєму розумінні смислу історії К. Маркс багато в чому йшов услід за Гегелем, але намагався інтерпретувати його розуміння прогресу з позицій матеріалістичного розуміння історії, шукаючи передумови зростання міри людської свободи в розвитку суспільного виробництва життя.

У своїй концепції історичного розвитку Маркс не виходить за межі основної ідеї європейського раціоналізму та просвітницької філософії XVIII ст., згідно з якою людство може і повинно на основі розвитку раціонального наукового мислення швидко вдосконалювати і поліпшувати своє життя. Так, якщо у філософів Просвітництва центральною фігурою вдосконалення суспільного ладу постає освічений, раціонально діючий Правитель, то в марксистській концепції — практикуючий теоретик, або теоретизуючий практик При цьому для забезпечення можливості такої діяльності потрібна месіанська функція пролетаріату, що усуває перешкоди на шляху до найдосконалішого порівняно з попередньою історією суспільства шляхом класової боротьби.

Така, дещо спрощена, модель історичного прогресу не враховувала всієї багатоманітності й різноплановості людського іменування, того факту, хоча б, що люди не завжди спираються на раціональні орієнтири у своїй діяльності, що навіть наявність знання про ті чи і ніш об'єктивні тенденції історії може і не спонукати людей діяли у відповідності з цими тенденціями.

Задовго до Маркса, який стверджував, що причина будь-чого є також і кінцевою метою руху, було узаконене поняття прогресу як цінного блага, до

якого прямує цивілізація. Соціальна еволюція визнавалася лінійним розвитком, що веде через все більш складні стадії до прогресу.

Під впливом Дарвіна мислителі XIX ст. створили модель соціальної еволюції, яка спрямовувала культурний прогрес у бік все більш складних форм суспільної організації — від дикості через варварство до цивілізації.

*В теорії соціальної еволюції,* що утвердилась у XIX ст., можна виділити чотири основних елементи: визнання природності змін у кожному соціальному інституті чи системі, положення про спрямований характер змін, віру в необхідність змій у кожній суспільній системі (необхідність, що символізує прогрес) і, нарешті, впевненість у тому, що зміни викликані дією одноманітних, постійно діючих сил.

Проте досвід XX ст. показав, що докорінно змінився сам характер діяльності (її масштаби та результати обертаються для людей найжахливішими руйнівними наслідками). Тому, як стверджують видатні представники сучасних філософських течій, необхідні нові духовні орієнтири, які б стримували людей від нездійсненних надій та небезпечних спокус.

Для сучасної філософії, попри всі суттєві відмінності, властиві різним напрямам, спільним залишається твердження, що в об'єктивному розгортанні світового процесу (як природного, так й історичного) не міститься ніяких гарантій для здійснення суто людських цілей. Панування об'єктивності стає неминучим наслідком практично-утилітарних проявів суб'єкта. Це пов'язано з тим, що спрямування на оволодіння навколишнім світом передбачає побудову та організацію людської життєдіяльності згідно з законами й логікою цього світу. Активістські претензії людини призводять, на думку сучасних мислителів, до того, що закони зовнішнього світу стають нормами її поведінки. За Ж. П. Сартром, об'єкти стають німими вимогами, і в Я немає нічого, крім пасивного підпорядкування цим вимогам.

*Сучасна філософія* ставить завдання жити у сфері історичних можливостей, бачити відкритий світ, перебувати в ньому, а не над ним. Мислителі XX ст. не відмовляються від тези про активність людини. Більше того, як ніколи раніше в їх працях підкреслюється спонтанний характер людської життєдіяльності. Саме тут у бачення буття людини як суб'єкта вноситься ряд теоретичних змін. По-перше, ця активність позбавлена будь-якої об'єктивної норми, відповідності закономірностям, загальнозначущості. Людське буття розуміється як абсолютно суб'єктивне, оскільки воно виявляє свою дійсну природу лише тоді, коли вільно визначає себе із самого себе. Але самій цій вільній самовизначуваній суб'єктивності не притаманні ніякі наперед задані норми та форми діяльності. Свобода й буття суб'єкта тотожні, і в цьому вбачається основна ознака людської реальності на відміну від решти світу.

По-друге, навіть вільно здійснений акт не може стати основою для наступних дій, не може їх причинно зумовити. Ніщо у виключно людській реальності не здійснюється автоматично й не може бути вираженим у термінах причин-но-наслідкової залежності. Людська реальність у цьому розумінні є ланцюгом актів, які пов'язані між собою лише вільним рішенням і постійно діючим особистим зусиллям. На цій основі заперечується можливість створення будь-яких програм діяльності, формулювання загальнозначущих норм поведінки та систем їх типізації.

Специфіка *екзистенціально-антропологічної філософії,* на відміну від її попередників у класичній європейській традиції, полягає в тому, що вона відмовляється бути наставником і помічником людини в її пошуках істини. Людина в цій філософії, на думку її творців, дійсно стає суб'єктом, що творить свій світ, але в дуже специфічному розумінні. Звільнена від всієї історії, соціальних установок і моральних приписів, вона виявляється абсолютно вільною у творчості свого буття.

XX ст., століття криз, змінило свідомість європейців і Нового світу. Після перемоги жовтневої революції в Росії частина західноєвропейських лівих сил виходила з твердження про виникнення всесвітньої Республіки Рад. Комуністичні ж і робітничі партії перетворювалися, по суті, в секції єдиної всесвітньої партії (створення в 1919 р. Комінтерну).

Другий напрям, пов'язаний з іменами таких видатних інтелектуалів, як Р. Роллан, Т. Манн, Р. Дж. Уеллс, Ф. Знанецький, орієнтував на розв'язання проблем сепаратизму за допомогою ідеї паневропеїзму та федералізму, а також глобальної етики. Польський соціолог Ф. Знанецький був переконаний, Що міжнародна громадськість прийде до думки про необхідність глобального синтезу культур, а гуманізм і гармоній стануть ознаками цивілізації майбутнього. У свою чергу, В. І. Вернадський став творцем основ науки про біосферу, із якій людська ноосфера як ціле стає могутньою геологічною силою. Ноосфера, в розумінні Вернадського,— це матеріальна та духовна оболонка Землі, тобто цивілізація й культуру.

Після другої світової війни виникли нові картини універсальної цивілізації. Атомна доба перетворила Землю на один великий космічний корабель. На світову арену вийшло кілька десятків нових держав, перед якими постала проблема пошуку шляхів розвитку і віднайдення власного місця у світі. Водночас, на думку деяких, вчених, держава має зникнути (це фаза розвитку соціокультурних систем, які стануть частинами планетарної системи, що формується). Лояльність щодо держави розглядалась як релікт історії.

Ідея наднаціональних спільнот, яку називають комунітаризмом, розвивається сьогодні в найзаможніших західних державах, продовжуючи тим

самим традицію «всесвітньої держави» І. Канта. Так, П. Сорокін віщував ерозію ідентичності Росії та США аж до її повного зникнення. Таке бачення майбутнього світу піддавалося критиці як на сході, так і на заході. Проте ідеї конвергенції («світового Уряду», «світового парламенту», «світового громадянства») існують і сьогодні, хоча в них є й багато опонентів.

Цікаву( ідею нової глобальної етики,) в основу якої має бути покладений етос відповідальності за світ, було обґрунтовано в другому звіті Римському клубу М. Месаровичем та Е. Пестелем. Подібні ж ідеї нової світової етики висувають представники сучасних екуменістських рухів, які частково розвивають ідею «громадської релігії».

Інший напуям – *функціоналізм* (Д. Мітрані, Є.Б. Хаас) ґрунтується на інтеграційних концепціях, котрі є підґрунтям механізмів інтеграції у світовому та регіональному масштабах. Функціоналісти переконані: якщо світ будь-коли об'єднається, то це відбудеться, напевне, шляхом еволюційного зміцнення політичних, економічних та культурних взаємин. Концепція універсалізації пов'язана з індустріалізмом, а його найповнішим різновидом є картина інформаційного суспільства. В цих теоріях інформація — не частка знань, а вся їх сукупність, що забезпечує функціонування суспільства. Без неї індивіди та групи не могли б чітко й цілеспрямовано діяти, ефективно керувати складними соціальними процесами. Бурхливий розвиток інформаційних технологій привів до промислової революції, згущення інформації та зростання швидкості її поширення в масштабі планети. Таким чином, виникає нова надія на створення в майбутньому єдиного світового суспільства — інформаційного.

Існує й альтернативне щодо універсалізму мислення. Вихідним його пунктом є припущення, що якби сутність цивілізації зводилась тільки до масштабів перетворення природи, то це б означало, що історія людства досягла свого апогея і що вже неможливо йти далі цим шляхом безборонно, якщо, звісно, ми не бажаємо цілковитої деградації переходу від «світу націй» до «нації Світу» (Г. Хан, К. Тамінага, Р. Арон та ін.) Більшість концепцій про майбутнє світу виникло у США. Як правило, в цих концепціях проголошується торжество західної цивілізації у світовому масштабі. Нерідко такі погляди викликають заперечення, як, наприклад, у японського вченого К. Тамінаги, який вважає. що можна говорити тільки про універсальну промислову цивілізацію; а не про саму лише західну.

Американський вчений К. Райт вважає, що світова спільнота могла б виникнути за умов її розбудови на діяльній культурі, котра була б результатом конвергенції національних переконань, норм, цінностей. Проте внаслідок розмаїття культур і умов життя народів світова культура ніколи не буде внутрішньо однорідною, а світові інституції залишаться відносно слабкими.

Великі надії К. Райт покладає на комунікацію між культурами та революцію в галузі механізмів міжнародної комунікації.

В основу теорії М. Х. Маклюена та його картини «всесвітнього села» покладений комунікативний детермінізм. Електронні візуальні засоби масової інформації створюють колективну свідомість у масштабі всього світу, а візуальна культура стає абстрактом традиційного мислення, заснованого на природних і символічних мовах.

Уявлення про те, що ми знаходимось у критичній точці розвитку цивілізації, характерним для якої є виникнення так званої «планетарної людини», породжує віру у конвергенцію і прогрес, а також у революцію в способі мислення. Йдеться про зникнення у віддаленій історичній перспективі державно-національної структури світу, оскільки вона містить у собі загрозу сучасному людству. Це пов’язано з тим, що національні держави вважають своїх сусідів ворогами, а емігрантів підозрілими особами.

На думку прихильників ідей плюралізації, конфлікти ідей і цінностей, що відбуваються в локальному і світовому масштабі, утворення природних культурних сфер, ренесанс етнічно-культурної ідентифікації істотно впливають на хід інтеграційних процесів, стримують їх. Держави все ще досить сильно диференціюють міжнародне співтовариство, а тому важко говорити про об’єднання людства поза державами, релігіями, ідеологіями, про утворення універсальної людини. Мабуть, культурні відмінності мають поки що перевагу над тим, що людей поєднує. Отже, мав рацію К. Леві-Строс, коли вважав, що найбільшою небезпекою, що загрожує роду людському, є уніфікація цивілізації.

Останнє десятиліття другого тисячоліття проходило під знаком наростаючої переоцінки цінностей, коло яких стрімко звужується. Сьогодні говорять, що кульмінаційним пунктом цього руху є інтелектуальна, духовна революція, яка готує прихід нового устрою суспільного життя, нового світового порядку, більше того — нової світової цивілізації. Машинна цивілізація надала розвиткові людства вкрай однобічного характеру. З одного боку, вражаючі досягнення в галузі науки й техніки, що дозволили суттєво змінити предметне середовище людини, задовольнити численні її потреби, з іншого — глобальна екологічна криза, збіднення духовного життя, мілітаризм, загроза знищення людського життя взагалі.

Водночас, загроза людству викликала до життя й іншу тенденцію — становлення багатовимірного світу. Ця тенденція означає заперечення багатьох цінностей машинної цивілізації, не стільки продовження старих тенденцій і закономірностей, скільки виникнення нових. Для сучасної історії характерні такі риси, як багатомірність і багатоваріантність еволюції суспільства. Все голосніше і впевненіше лунають голоси тих, хто обстоює необхідність заміни

індустріальної парадигми суспільного процесу на постіндустріальну, інформаційну, що означає входження в нову світову цивілізацію. Заслуговує на увагу, що марксизм, по суті, був логікою та теорією розвитку машинної цивілізації.

Сутнісні сили людини, опредметнені в речовому змісті продуктивних сил машинної цивілізації, ставлять перед нею (людиною) все нові, більш високі вимоги, які вона мусить задовольняти, стаючи, по суті, їх заложницею. Сама ж об'єктивна логіка матеріального виробництва цьому зовсім не суперечить, навпаки, вона сягає могутності об'єктивної необхідності, виростаючи саме з таких співвідносин суб'єкта й об'єкта.

У багатовимірній картині суспільної системи такі її частини, як культура, наука, економіка, політика тощо, не тільки не менші від цілого, а й рівнопорядкові з ним. Нині висловлюється припущення, що, мабуть, слушно було б визначати продуктивні сили як все суспільство, взяте в аспекті його виробничого потенціалу, а виробничі відносини — як всі соціальні відносини, взяті в аспекті тієї ролі, яку вони відіграють у виробництві.

Поняття багатоваріантності розвитку має кілька значень: а) вибір одного варіанта з потенційно існуючих у певний історичний період; б) реалізація неоднакових варіантів розвитку суспільства одного і того ж типу в різних умовах; в) наявність у потоці розвитку якісно неоднорідних нашарувань, що рухаються паралельно або в різних напрямах.

У сучасному світовому розвитку на перший план починають виходити закони системно-циклічної динаміки, які знімають асиметрично-лінійний характер формаційного процесу, в основі якого лежать традиційні типи суспільного зв'язку. Це — загальні закони становлення багатовимірного світу, що визначають його ритм і поступ. У них виражається певна конфігурація нових відносин, що складаються Між різними сторонами суспільного організму.

***Смисл постісторії.*** Слід зазначити, що у третє тисячоліття людство увійшло із величезними здобутками і прорахунками. У лексиконі людини з'явилося нове слово, яке не тільки пасивно супрводжує інтенсивний розвиток людської цивілізації, а й бере у цьому процесі безпосередню активну участь. Глобалізація... Вона стала чи не найзагальнішим явищем сучасності; об'єктивною реальністю, без якої важко уявити політичний, економічний, соціальний чи культурний поступ суспільства. Як і будь-який інший всеохоплюючий і впливовий процес, глобалізація має свої „за" і „проти", та незважаючи ні на що, глобалізаційні тенденції продовжують проявлятися у найрізноманітнших сферах життя. Та все ж шалені ритми нового світу не можуть не акцентувати увагу на людині, яка водночас є генератором нових ідей, нового світобачення.

Парадокси глобалізації відчутно вторгаються в сферу інтелектуального та культурного життя. Відкриваються унікальні можливості для взаємного збагачення культур, вдосконалення системи освіти, обміну результатів наукових відкритів. В той же час глобалізаційні процеси породили багато проблем для людства: збільшується розрив між багатими і бідними країнами в рівні життя населення, в технологічній та інформаційній сферах; безпрецедентним є демографічний розрив, екологічна деградація планети. Реальністю стали глобальні виклики, які несуть загрозу міжнародній безпеці (тероризм, транснаціональна організована злочинність тощо). Тому необхідно створити глобальну систему протидії цим викликам і загрозам, об'єднати зусилля всіх народів і держав для нейтралізації негативних наслідків глобалізаційних процесів. Актуальною залишається тема антиглобалізму. Це соціальний рух, в більшості спрямований не проти глобалізму як такого, а проти негативних явищ.

Глобальні процеси торкнулися і нашої країни. Соціально–культурна трансформація, якої зазнає Україна, пов'язана з процесом становлення постіндустріального суспільства. Тому актуальними постають нові механізми гуманізації людських відносин, що засновані на повазі до природи, загальних прав людини, національної безпеки.

На думку сучасних вітчизняних дослідників філософії історії вже в кінці XX сторіччя виникли події, які свідчили про перелом історії. Людство усвідомило ліміти практики, кордони використання енергії, конечність природних ресурсів, небезпеку екологічних катастроф, обмеженість фінансування науково-технічного прогресу, моральні норми експериментального втручання в таїни буття та духу. Посилилося відчуття трансформаційної напруги історичного руху та набуло масштабу епохального переходу до нового періоду іменованого постісторією. Відтак доречно постає пропонована типологія самого історичного процесу людської присутності у світі. Отже, зазначимо наступні типи історичного буття:

1) Передісторія - починається з освоєння вогню та завершується неолітичною революцією, тобто виникнення виробництва. Її змістом є використання "соціальної машини" первісних колективів.

2) Історію як цивілізаційний процес в межах металургічної ери. Вона характеризується людською діяльністю, що пов'язана з пріоритетами використання металів та їх сполучень (насамперед бронзи а потім заліза та інших елементів), а завершується штучним виготовленням трансуранових елементів атомної енергетики.

3) Постісторія, яка засвоює вже не окремі сили природи, а інтегрує планетарні (земні), космічні та субатомні світи діяльності людини як громадянина ноосфери, володаря інформаційного універсуму.

Першопочатком постісторії можна вважати появу першого в людській діяльності універсального знаряддя виробництва — комп`ютера, з допомогою якого в третьому тисячоріччі набуває глобального масштабу інтелектуалізація техносфери планети. Комп'ютерні сітки визначають планетарність комунікацій, що дозволяє розкривати загальну людську значимість істотних подій в соціально-економічній та інформаційній сферах. Супутникові системи комунікацій та Інтернет виявляють глобальний інформаційно-семантичний простір історичних дій. Він є свого роду пневмосферою постісторії. Саме Інтернет став знаменною подією в розгортанні цих процесів, його поява позначила ще небачений в людському бутті віртуальний вимір історії. Перед людством відкрилися неосяжні потенційні світи формоутворень віртуальної реальності. Масштаб цих можливих формоутворень вийшов далеко за межі тих нових обріїв історичних мрій та дій, що були окреслені трасами каравел під час Великих географічних відкриттів. Адже віртуальна реальність позначає нові "материки" спілкування людей, задає безмежне поле творчих зусиль та актів підприємливості і пасіонарності, модельних задумів нових сценаріїв діяльності, бізнесового використання людських ресурсів, розвитку інтернетекономіки. В цьому контексті відомий польський економіст Г.Колодко зазначає: "На даному етапі розвитку цивілізації Інтернет має таке саме значення для економічного розвитку, як відкриття Америки п'ять віків тому, бо він додає до відомого виміру "старого світу відносно більше нового економічного простору, в якому можна досліджувати і впроваджувати, інвестувати і черпати прибутки, виробляти і надавати послуги, продавати і купувати, нагромаджувати і споживати, викладати і навчатись, писати і читати".

Також вагомим фактором втіленням суттєвих характеристик цивілізаційних процесів постісторії виступає глобалізація в її розгорнутих формоутвореннях. Тут мається на увазі насамперед мобілізація історичної діяльності щодо формування нового світопорядку інтегративної цілісності, яка спирається на сітьові патерни і загальні комунікативні структури. Оперативно глобалізація здійснюється через універсалізацію результатів науково-технічного прогресу в тих галузях розвитку цивілізації, які пов'язані з утворення світового ринку товарів та капіталів, інтернетової економіки, планетарних комунікацій та застосуванням електронно-інформаційних систем. Глобалізація, проте, не зводиться до технологічної сфери, а має істотні суспільно-політичні аспекти. З цього боку її визначають як стратегію вестернізації, що здійснюється транснаціональними корпораціями.

Відтак постісторію характеризують формоутворення планетарного масштабу. Виникає світова соціальність. Ґлобалізуються демократичні процеси та правові структури. При цьому особливість світової соціальності епохи

постісторії полягає в тому, що вона не конституюється у вигляді "світового уряду", а виступає як певна міжнародна політика солідарності країн, членів ООН у розв'язанні глобальних проблем людства. Така політика та солідарна діяльність втілюється як у функціюванні ООН, Світової організації торгівлі, ЮНЕСКО, організації охорони здоров'я (ВОЗ), а також інших міжнародних інституціях на зразок Світового банку. Діяльність формоутворень світового загалу і вказує на нові механізми здійснення світового процесу в епоху постісторії.

Класичний Гегелівський погляд на загальноісторичний розвиток людства, який репрезентований лише одним з регіонів державно окресленого центра світової історії та розгортався в русі від сходу до заходу. Такими центрами були у відповідній послідовності Шумер, Єгипет, Китай, Індія, Греція, Римська держава та деякі європейські країни, що здійснювали представництво і історичного руху від Середньовіччя до Ренесансу, а потім Реформації, Модернізації, Просвітництва, лібералізму.

На рівні постісторії можна констатувати іншу картину, коли світобудову репрезентують вже не стільки окремі країни, скільки політичний та культурний консенсус міжнародного співтовариства, який і рухає світовий історичний процес. Але цей процес не є однорідним, однозначним, односпрямованим. Постісторія не позбавлена суперечностей та полярних тенденцій. Насправді, глобалізація не скасовує дію національного чинника історії. Йдеться лише про те, що в нашу епоху розвиток національних держав залежить від їхньої здатності до вироблення діянь загальнолюдського значення. Сучасний світ збурюється імміграційними потоками небаченої потужності. Вони руйнують можливості збереження однонаціональних держав та змінюють демографічну структуру планети новими ситуаціями вавілонського стовпотворіння. Але цей процес не веде однозначно до інтеграції мігрантів з народами регіонів, що приймають переселенців. Усупереч сподіванням на інтернаціоналізацію планети в світі виникають особливі недержавні соціоетнічні об'єднання, так звані діаспори, які зберігають побут, мову та ментальність мігрантів серед інших націй. Конгломерати діаспор з корінними націями певних країн виявляють ще одну особливість постісторії.

Показовим щодо цього є процес розгортання соціальної пам'яті людства, що йде від кам'яного літопису до рукописної книги і далі до друкованої продукції з переходом у нашу епоху до електронних текстів Інтернету. А такі тексти підключені до Глобального інформаційного поля планети.

Таким чином, у трансформаціях історичної пам'яті можна вбачати показники руху до підсумування можливостей цивілізації. Невипадково формування ранніх цивілізацій знаменувалося появою писемності, а перехід до

Нового часу відкриттям друкарського верстата. Відповідно, Інтернет вписується у формування постісторії, що звершує концентрацію духу.

В епоху апокаліпсису історії XX сторіччя і тотальних режимів, перетворення Землі у криваву планету дух завжди залишався під загрозою розпорошення. І саме постісторія покликана стати системною концентрацією духу. Вона покликана розкрити новий вимір затвердження духовних основ людського існування, стати свідченням того, що осьовий час був трасою до абсолютного, до розуміння людини як вертикальної істоти, зверненої до Універсуму.

Зазначимо, що попри всі процеси глобалізації, такі країни, як, наприклад, Китай, Індія чи Франція та багато інших регіонів планети, не втрачають своєї самобутності. Мапа світових культур не змінюється з часів нової ери світової історії. Середземномор'я та Європа з їхньою світоглядною домінантою Логосу, частина Євразії з її ідеологемою Софії, Південно-Східна Азія та Далекий Схід з архетипами Дао та Дхарми утворюють свого роду материки культури. Не кажучи вже про африканське підґрунтя виникнення цивілізації.

Отже, глобалізація не є однотипним процесом, а має різні вираження. Зараз вона реалізується у двох формах: вестернізації та локально-цивілізаційних процесах. Та які б не були її форми, для неї характерна одна головна тенденція - рух до макроцивілізаційної інтеграції як ентелехії. Така ентелехія, будується як означення віртуального завершення репертуару подій. Через таке означення постісторія виступає у вигляді можливих форм підсумування історичного руху в напрямі свободи та розв'язання глобальних проблем людства. Це підсумування передбачає висунення на передній план системоутворюючих чинників історичних спільнот. Ними і виявляються імперативи толерантності у мирному співіснуванні націй, стандарти світового консенсусу та етика солідарності у глобальних справах народів. Саме ці орієнтири оптимізують у XXI сторіччі здійснення історії як демократичного процесу. Реальним проявом постісторії вважають останню, 14-ту енцикліку Папи Івана Павла II, що проголошувала ідеал "цивілізації любові". Згідно з цим проектом сучасна цивілізація підійшла до практичного затвердження імперативу анормальності зла та егоїзму, вироблення в суспільстві та у його громадян ідіосинкразії до підлості, насильства та ненависті в людських стосунках, усвідомлення краси моральних вчинків та соціального конституювання принципу любові як вищої цінності. В раціональному загальнофілософському ракурсі проект цивілізації любові означає розбудову світопорядку, який розширює духовно-соціальний контекст демократії, пов'язує її не лише з формуванням моральної політики, а й з внутрішніми правами особистості.

Тим самим виходить, що розвиток загальнолюдської макроцивілізації, світової соціальності, глобалізація економіки, комунікацій, людського спілкування, інтелектуалізація техносфери планети і поява всесвітнього інформаційного поля результуються у формування людини як планетарного суб'єкта. Річ у тім, що проблема формування планетарного суб'єкта змінює акцент проголошення цінностей з однобічного затвердження персоналістських якостей, самостояння індивідуальності на їхній прояв через трансперсональний статус особистості. Важливо, проте, підкреслити, що тут ідеться не про обмеження самого іринципу пріоритетності особистості та фундаментальності її статусу, а про розкриття трансперсональності в надрах індивідуальності. Ще К.Юнгом було показано, що чим глибше ми занурюємось у психіку індивідуума, тим більше постає в ній загальнолюдських феноменів. Людське "Я" (що є концентрацією особистісних характеристик) виявляється верхівкою загальнолюдських глибин у його психіці. Інакше кажучи, центральною фігурою суспільного буття залишається особистість, але з переважанням її трансперсональних цінностей. Це й знаходить вираження у концепції монадності людини, тобто її здатності репрезентувати Універсум. Як приклад вагомих якостей, що можуть набувати трансперсонального вираження в індивідуальній психіці, можна навести феномени свободи, кохання, права бути іншим. Адже кохання - це феномен трансляції особистостей одна в одну, завдяки якій ближній стає абсолютним центром, перетворюючись на внутрішній стан суб'єкта кохання. Свобода виступає як простір самодіяльності особистості та її вільного вибору. А право бути іншим визначається здатністю протистояти загрозі поглинання особистості зовнішньою соціальністю. Зрозуміло, ці трансперсональні феномени пов'язані з принципами політичної соціальності (зокрема толерантності, солідарності, консенсусних рішень тощо). Але в цілому вони визначають внутрішні та зовнішні стимули становлення людини як планетарного суб'єкта. Це становлення і виражає нову епоху постісторії.

**Концепції суспільного прогресу.** Огляд уявлень щодо спрямованості розвитку людства дає підстави для висновку про їх незводимість до розуміння суспільства як нескінченно прогресуючого. «Прогресистська ідеологія», типова для певного історичного періоду, пов’язана з відповідним типом культури і характеризує процес розвитку індустріального суспільства до певних меж. Водночас світоглядним уявленням і життєвим орієнтаціям людини поняття прогресу властиве як таке, хоча воно й постійно потрапляє в трагічні колізії: від безмежної віри в нього до беззастережного осуду. Так або інакше питання, чи існує сходження людства до кращого, здавна постає перед мислячим розумом.

Розв’язання проблеми спрямованості розвитку суспільства, як і відповідь

на питання про її наявність неможливі без з'ясування потенцій розвою людської духовності, а отже, й культури суспільства. Поняття «прогрес» вичерпно пояснюється на матеріалі технічного й почасти наукового розвитку. Дійсно, постійне нарощування технічних досягнень людства не потребує доказів. Досить очевидні й успіхи науки, хоча щодо їх позитивного впливу на історію людства виникають і певні сумніви. Вихідний розвиток науки сприяє технічному прогресу, зростанню суспільного багатства, спричинює науково-технічні революції. Відкриття науки поповнюють й інтелектуальний арсенал суспільства. Водночас науковий арсенал сьогодення має змогу зробити такі наукові відкриття, які загрожуватимуть існуванню та розвиткові людства, зокрема в галузі генної інженерії, біотехнології, радіофізики.

Зрозуміло, виникає питання, чи ж є наукові здобутки показником піднесення людства, чи ведуть вони його до занепаду та деградації. Передусім це питання стосується технічного прогресу, котрий нерідко вступає в суперечність з тенденціями розвитку подальшої історії. Відомий соціолог П. Сорокін проблему обгрунтування прогресивного розвитку сформулював так: «Чи можна вважати прогресом будь-який з вище зазначених принципів, якщо він прямо чи опосередковано веде до зменшення щастя й до збільшення страждань?»

На подібних підставах наявність прогресу як такого, що характеризує функціонування суспільства, взагалі заперечується. Зокрема, висловлюється думка, згідно з якою лише певний тип духовності (за Вебером, це раціоналізм) забезпечує висхідний поступ людства, який стає, зрештою, загрозою його власному існуванню. Якщо пов'язувати спрямованість суспільного розвитку з нарощуванням духовності, то передусім слід переконатися в її наявності. На тлі цих світоглядних пошуків варто з'ясувати, яких змін в історії зазнає людська духовність, чи властивий їй прогрес, яким внутрішнім механізмом розвитку вона підпорядкована. Це досить складні питання, оскільки щодо прогресу таких суспільних духовних форм, як мораль, мистецтво, філософія тощо, існує більше заперечень, ніж переконаності в їх «просуванні вперед».

Надзвичайно складним завданням постає визначення критеріїв розвитку мистецтва, філософії, релігії, моралі. Очевидно, не можна застосовувати часові виміри: немає жодних підтверджень того, що кожен новий рік, а можливо й ціла епоха приносять людству нові досягнення в цих галузях духовності. Все, що виникає пізніше, не завжди є кращим і прогресивнішим. Якщо говорити про духовний прогрес у цілому, то досить виправданими є сумніви в його наявності. Свого часу їх висловлювали Ф. Ніцше, такі західні філософи, як Р. Арон, Р. Нісбет та ін.

Звернімося до історії мистецтва, де зазначені сумніви мають найбільше

підстав. Як писав В. Гюго, «мистецтво за своєю суттю не рухається ні вперед, ні назад... Мистецтву не властивий поступальний рух. Від Фідія до Рембрандта є шлях, але немає поступального руху». Справді, довести, що мистецтво прогресує, спираючись на творчість окремих митців, неможливо. Чи не безглуздо ставити питання, хто з митців прогресивніший — Шекспір чи Гете, Пушкін чи Достоєвський, Березовський чи Мусоргський, Рембрандт чи Гете? Можна звернутися до такого показника, як вплив творчості на історичні події, чи порівнювати, наприклад, силу мистецького хисту, своєрідність зображувальних засобів тощо. Проте жоден з цих показників не дасть відповіді на запитання, хто з них найпрогресивніший. Тому, мабуть, варто говорити про нарощування кількості вершин на мистецькому плато безвідносно до їх висоти. Адже кожний твір . мистецтва — це вияв емоційно-чуттєвого змісту людського життя з його різнобарвністю та багатогранністю. Сила твору — і в глибині вираження, і в різнобічності виявленого. Кохання до жінки в сонетах Петрарки, громадянська відповідальність поета в поезіях Пушкіна, глибина любові до знедоленої батьківщини у віршах Шевченка — все це неповторні поетичні здобутки. Одначе мистецьке багатство людства вимірюється не окремим поетичним твором, а їх сукупністю.

Аналогічний підхід слід застосувати і щодо філософії, у витлумаченні прогресивності якої існують, як відомо, крайні точки зору. З одного боку, відповідно до гегелівської традиції, прогресу у філософії надають вигляду висхідної поступовості, де один філософський напрям долає, знімає попередній, перевершує його, піднімаючись на вищий щабель філософської думки. Якщо Гегель вважав вершиною цього сходження свою філософію, то догматизований марксизм продовжив цю лінію до марксизму-ленінізму, оголосивши останній найвищим досягненням філософії.

Насправді філософія розвивається приблизно за тим же принципом, що й мистецтво. її школи та напрями є виявом різноманітних духовних пошуків людства, які дають змогу в діалозі доповнювати один одного, розширюючи тим самим горизонти людського бачення й розуміння дійсності. Арістотель, Платон, Гоббс, Локк, Спіноза. Кант, Гегель, Дільтей, Маркс, К’єркегор — це вершини на філософському плато. А філософський прогрес, є постійним нарощуванням вершин (великих і малих), їх взаємодією. а не руйнуванням одних для звеличення інших.

З іншого боку, філософію позбавляють здатності до розвитку, мотивуючи це тим, що вона з часу свого виникнення відповідає на одні й ті ж питання. Так, на думку Уайтхеда. сучасна філософія є лише коментарем до творів Арістотеля. Якщо ж при цьому філософію ототожнюють з наукою, то на підставі цього їй відмовляють у прогресивності. Філософ, мовляв, не відкриває нових законів, не

.збагачує новими знаннями. Навіть у пошуках критеріїв прогресивності філософію орієнтують виключно на обслуговування науки, вважаючи при цьому, що лише в ході осмислення істотно нового в науці й відбувається значне прирощення філософського знання. Насправді ж філософське сходження означає й ґрунтовні відповіді на одвічні питання, й розширення горизонтів бачення того світу, в якому живе та діє людина, й пошук основ мислення, й збагачення самої людяності. Без філософії не може бути й духовності.

Духовність не обмежується філософією, але надихається нею. Адже філософія — це завжди пошук того, що за межами наявного життя, це високий політ духу. *Сходження філософії* — це звернення до одвічних проблем людського буття, пошук відповідей на них, а також розгортання нових сенсожиттєвих питань у певний відтинок історичного часу. Особливого значення ці проблеми набувають у переломні періоди людської історії.

Зигзагоподібно розвивається і мораль, котра то сягає вершин людської величі, то падає в безодню людської низості. Такі злети й падіння мають місце як у моралі суспільства в цілому, так і в моралі індивідів, що живуть в одному історичному вимірі. Не виключені вони і в житті кожної людини зокрема. Першопричини цього незбагненного руху то вгору, то вниз з’ясувати важко. Виявити в цьому русі певний поступ надзвичайно важко, оскільки мораль не може оцінити сама себе. Користуючись своїми вимірами, вона завжди з упередженням ставиться до моральних змін: старше покоління звинувачує молодше у втраті моральності, все, що було раніше, здається йому кращим, моральний осуд чекає будь-яку новацію. Мораль, за образним висловом української поетеси Ліни Костенко, «стереже скарби прадавні», на відміну від розуму, що «цінує вигуки прогресу».

Разом з тим і людській моралі властиве сходження, бо вона є однією з сутнісних сил людини. Пошук критеріїв її прогресивності триває. Наприклад, його вбачають у зростанні людяності, гуманізації моралі. Очевидно, мораль не слід розглядати лише як комплекс певних імперативів, вимог, норм. Адже це і дії людини, спрямовані на збереження спільностей, до яких вона належить (і в цьому розумінні час від часу зростає свобода морального вибору). Вже не спільність людей (клас, стан) жорстко програмує моральну поведінку особи шляхом регламентацій і заборон, а сама людина обирає спрямування власного вчинку, зберігаючи при цьому спільність. Вона дедалі більшою мірою може діяти так, як вважає за потрібне, не порушуючи при цьому права іншого діяти самочинно.

У межах наших нещодавніх" уявлень не зовсім коректним здається таке питання: «Чи прогресує релігія — один з могутніх проявів людської духовності?» Позитивно відповісти на це питання можна, посилаючись на

зростання чисельності віруючих, підвищення ролі церкви в сучасному світі, нарешті, на спроби дедалі повнішого використання релігією досягнень інших сфер духовності, зокрема науки. Водночас ці посилання не є доведенням прогресу в релігії.

З часу свого виникнення релігія існувала її розвивалась як певна духовна сила, протилежна раціональному, науковому самовизначенню людини у світі. Саме в релігії зосереджувалось все те, чому не було місця в раціоналізованих поясненнях світу. Вона втілила в собі такі прояви духовності, які відторгали від себе раціоналізовану науковість, доцільність, прагматизм, що були несумісними зі страхом перед смертю, з безкорисливістю, необґрунтованою вірою і т. п. Релігія діє як певний духовний комплекс, в якому спресовані й взаємно доповнюються моральні, естетичні, світоглядні, ціннісні компоненти. На тлі вкрай раціоналізованого життя культова атмосфера, що єднає мистецтво та мораль, викликане особливий стан душі, звеличує її.

Сила й джерело розвитку релігії зумовлюються двома обставинами. По-перше, світ, до якого належить людина, містить у собі багато незбагненного, непізнанного, того, що потребує репрезентації в людській свідомості. По-друге, людина сприймає релігію як спосіб особистісного співвіднесення вічним, позачасовим, надлюдським. І навряд чи є сенс від цього відмовлятись. Існування та розвиток релігії не суперечать прогресу духовності. Таким чином, всі духовні надбання людства, сконцентровані у формах суспільної свідомості, зазнають прогресивних змін. Водночас об'єктивовані форми духовності, про які йшлося, самі є породженням людської душі.

Справді, індивідна духовність формується під впливом зазначених форм духовності, проте кожен крок уперед, зміна існуючих порядків, нові відкриття в науці, збагачення культурних здобутків, пошук нових вимірів дійсності тощо здійснює особистість. Саме тому й виникає ключове питания цієї проблеми: чи прогресує сама людина як індивід, що є основою цього прогресу? Дійсно, культурний потенціал, на який вона спирається у своєму становленні та життєдіяльності, постійно нарощується. Але ж чи досить цього, щоб бути абсолютно переконаним у тому, що людина в цьому світі нарощуваної духовності стає мудрішою, емоційнішою, душевнішою? На жаль, досить часто ми стикаємося з фактами відторгнення культури від особи, а подекуди й здичавіння індивіда. Своє розгорнуте теоретичне пояснення ці факти знайшли в працях П. Сорокіна, Ортеги-і-Гассета, К. Ясперса, М. Бердяева і багатьох інших.

Вибіркове ставлення до культури, надання переваг різним способам життя, вибудова життєвих пріоритетів — процес, який не припиняється в душах людей. Чи ж прогресує людська душа, чи йде вона шляхом невпинного

вдосконалення, чи постійно долає в собі «грішне», зле, «диявольське» на користь праведного, доброго, «ангельськи святого»? Річ у тому, що життя кожної людини — вічний двобій «натури і культури», добра і зла. Людська досконаліть лежить не за далекими горизонтами неосяжного майбуття, виникає не тоді й потім, коли негативне начебто остаточно подолано.

Будь-який злет духовності, кожний феномен культури має особистісний вимір. І сягнути вершин порядності, відваги, чесності, самовідданості можна не лише за межами існуючого. Це досягається повсякчас. Більше того, якщо в суспільстві не буде розумних, чесних, справедливих, відданих справі благородних людей, воно ж стане неспроможним у всіх сферах своєї діяльності. Вершини людського духу не належать лише майбутньому, вони існували, існують і не можуть не існувати. Найвищі прояви духовності існують в арсеналі людства, вони мають своїх носіїв і дістають узагальнення внаслідок наявності в багатьох людей. У суспільстві завжди знаходились особистості, що сягали вершин духовності, поповнювали скарбницю духовних надбань, збагачували й. підносили людство щаблями духовного прогресу.

Боротьба добра і зла в людині нездоланна. Значною . мірою вона є виразом суперечливої сутності людини, результатом одвічного конфлікту суспільного та індивідуального, безсмертного й смертного і т. п. Особисте самовдосконалення сприяє подоланню сил зла, нарощуванню культурних начал, просуванню щаблями свободи. Воно конкретизується також у свідомому обранні й побудові таких форм суспільної організації, які найбільшою мірою сприяють збереженню індивідної неповторності та реалізації її внутрішнього невичерпного потенціалу.

Сучасне суспільство має у своєму розпорядженні достатню кількість матеріальних і культурних благ, щоб забезпечити духовне зростання кожного, точніше — життєву переорієнтацію на самореалізацію. Для цього необхідно вектор свого розвитку, здійснювати його не в напрямі безконечного нарощування технічного потенціалу та речових багатств (в цьому разі есхатологічні прогнози не безпідставні), а в напрямі сфери людської душі з метою її невпинного розвитку. Це не можна зробити декретуванням, наказами, реформами тощо. Єдиний шлях до цього – самоусвідомлення. Можливо, його початок саме у філософській рефлексії.

Спрямованість суспільного розвитку шляхом піднесення, а не занепаду визначається передусім людськими вимірами. Майбутнє людства значною мірою залежатиме від того, як визначиться щодо нього кожен зокрема і всі разом.

### *4.4 Філософський аналіз глобальних проблем цивілізації.*

Не менш важливим є питання про критерій суспільного прогресу. Яке суспільство можна вважати більш прогресивним у порівнянні з іншим? Чи існують об'єктивні критерії порівняння? Традиційний марксистський підхід головним критерієм суспільного прогресу вважав рівень розвитку продуктивних сил і виробничих відносин. Цей критерій, на думку марксистів, не лише не виключає людину, а передбачає її у вигляді «необхідного компонента саме цього критерію». Здавалося б, критерій визначився досить ясно: є продуктивні сили, суспільні (і виробничі) відносини і людина. Залишається пристосувати його до реального історичного процесу і порівнювати соціально-економічні формації між собою. Власне, так і було зроблено. Завдяки абстрактно визначеному, надзвичайно загальному об'єктивному критерію соціалізм оголошувався вищим щаблем суспільного розвитку у порівнянні з капіталізмом тоді, коли реальні факти суспільного життя (ефективність виробництва і рівень споживання, організація соціального управління й розв'язання побутових проблем, розвиток науки та культури, рівень правового захисту людини) свідчили про інше.

Традиційний марксистський критерій суспільного прогресу має ще одну досить суттєву ваду. Людину він визнає як «свій власний компонент», тоді як у цивілізованому суспільстві все має бути навпаки: так званий об'єктивний критерій має бути компонентом більш високої міри – людини як самоцінності, як першої й найбільш відповідної «міри всіх речей».

Соціальні системи порівнюють сьогодні й за такими критеріями, як рівень споживання людиною матеріальних та духовних благ, якість продукції, що випускається, рівень розвитку соціальної інфраструктури, характер функціонування інформаційних систем, зайнятість населення, можливість оперативної перекваліфікації трудящих, рівень розвитку науки, культури, виховання тощо.

Про рівень розвитку (ступінь прогресу) тієї чи іншої нації, народу чи держави можна говорити й з точки зору її незаперечного внеску в розвиток світової культури й цивілізації. Підкреслюючи безсумнівний соціально-економічний і політичний злет США після другої світової війни, відомий політолог З. Бжезінський писав: «Якщо Рим дав світу право, Англія – парламентську діяльність, Франція – культуру і республіканський націоналізм, то Сполучені Штати дали світу науково-технічний прогрес і масову культуру».

Порівнюючи показники споживання у різних соціальних системах, американський дослідник У. Ростоу ще в 60-х роках XX ст. сконструював нову теоретичну модель соціуму – стадії економічного зростання. Вперше в світовій практиці відверто й обґрунтовано він визначив місце СРСР у світовій динаміці як

таке, що нижче США на цілу історичну добу. Дослідник враховував такі показники, як розвиток промисловості, господарства, науки і особливо частки накопичення капіталу в національному прибутку. Головну увагу У. Ростоу приділяв чиннику споживання.

Більш прогресивною буде така соціальна система, яка відкриває широкі можливості для задоволення людських життєвих потреб, піднесення добробуту, забезпечення рівня і структури споживання матеріальних, соціальних та культурних благ, що найповніше відповідають природі, сутності й призначенню людини, створюють сприятливі умови для самореалізації її як особистості, розкриття індивідуальних обдарувань, реалізації духовної свободи.

Цікаві роздуми щодо перспектив, людства викладені в працях А. Швейцера, Р. Арона, Дж. Гелбрейта, Д. Белла, У. Ростоу і З. Бжезінського. У російськомовній літературі другої половини XX ст. оригінальні судження і практичні пропозиції висловив А. Сахаров.

Соціально-філософська теоретична спадщина А.Сахарова, лауреата Нобелівської премії миру, за обсягом невелика. За глибиною ж змісту, характером постановки питань і суттю сформульованих пропозицій вона підносить автора до рівня визначних мислителів XX ст. «Відійти від краю всесвітньої прірви, зберегти цивілізацію й саме життя на планеті – нагальна необхідність сучасного етапу світової історії. Це, як я переконаний, – писав А. Сахаров, – можливе лише в результаті глибоких геополітичних, соціально-економічних і ідеологічних змін у напрямі зближення (конвергенції) капіталістичної і соціалістичної систем й відкритості суспільства... Потрібне нове мислення людства».

Як фахівець і конструктор у галузі термоядерного синтезу, А. Сахаров володів безпосередніми даними щодо руйнівної сили того потенціалу, який має планета: термоядерний потенціал, свідчив учений, загрожує існуванню цивілізації. Війна не може розглядатися як продовження політики військовими засобами, вона є засобом всесвітнього самогубства.

Другою проблемою, перед якою стоїть цивілізація, на думку Д. Сахарова, є загроза голоду, зокрема, у таких регіонах світу, як Індія, Індонезія, країни Латинської Америки і Африки. Відсутність техніко-економічних резервів, дійових кадрів і культурних навичок, соціальна відсталість га високий рівень народжуваності – все це систематично підточує харчовий баланс і погіршуватиме його в найближчі роки. Вчений пропонує взяти ситуацію під загальнолюдський контроль. Він закликає до милосердя, створення раціональних програм обмеження приросту населення, до допомоги слаборозвинутим народам з боку індустріально міцних націй і держав.

А. Сахаров добре розумів роль інтелектуального забезпечення прогресу і

тих руйнаційних імпульсів, що виходять з ідеологічно обмежених, однолінійних програм і настанов. Війна, злиденність і терор — безпосередні чинники руйнації свободи особистості і сенсу її життя. Проте існують більш потаємні руйнаційні процеси. Один з них – обтісування людини масовою культурою (з опорою на розваги та утилітарні цінності), або тоталітарною пропагандою.

Другий руйнаційний прогрес пов'язаний з системою освіти. Підпорядкування її державі, відокремлення від церкви, безкоштовність освіти має не лише позитивні, а й серйозні негативні наслідки: ці процеси призводять до надмірної уніфікації викладання програм, особливо з гуманітарних дисциплін (література, історія, суспільствознавство, географія).

Третя загроза інтелектуальній свободі виходить з системи контролю за народжуваністю, біохімічного управління психічними процесами, радіоелектронного контролю психічних процесів. Зупинити прогрес науки і техніки неможливо. розмірковує вчений, але треба обмежити його негативний вплив на людину. Слід заборонити будь-яке використайся новітніх досягнень науки і техніки для контролю над поведінкою, духовним життям, почуттями та діями людей.

Застосування кібернетичних систем в усіх галузях виробництва, звичайно, підносить виробничий потенціал людини, підвищує його ефективність. Неконтрольоване нарощування кібернетичної могутності може обернутися, на думку А. Сахарова, своєрідною пасткою, коли машина «видасть поради», незбагненні з точки зору можливостей людського розуму. Цій загрозі інтелектуальній свободі треба запобігти.

***Екологічний та моральний імперативи виживання людства.*** Серед чисельних характеристик нашого часу значну увагу приділено екологічним кризам, яка виливається в суспільну занепокоєність деградацією природних систем життєзабезпечення, заміщенням природних екосистем штучними утвореннями та зниженням якості довкілля, виснаженням джерел природних ресурсів, втратою біологічного та ландшафтного розмаїття. За цими тривожними ознаками сучасного буття, які набули глобального характеру, вбачають втрату гармонії між людиною та природою, суспільством і довкіллям.

Екологічна та гуманітарна кризи, які безпосередньо взаємопов'язані, спонукають до роздумів щодо тенденцій природної еволюції, подальшої долі розвитку людства, існування цивілізації та критеріїв її прогресу, і стосовно того, чи здатна людина вжити вагомих заходів заради збереження життя на Землі та власного буття. Відповідями на ці виклики є спроби сучасних мислителів збагнути ситуацію, що склалася, якомога точніше визначити діагноз і віднайти ефективні засоби зцілення.

Незважаючи на те, що питання взаємодії людини і природи, суспільства і довкілля здавна турбувало людство й ставало темою для філософських роздумів у різні історичні часи, саме XX століття дає нам найбільше взірців переосмислення засад людського буття, взаємин людини і природи, еволюції біосфери й переоцінювання перспектив еволюційного розвитку. Серед них чільне місце посідають етика життя (А.Швайцер) та етика землі (О.Леопольд); вчення про Ноосферу (П.Тейяр де Шарден, В.І.Вернадський), глибинна екологія (А.Наесс), гіпотеза Геї (Дж.Левлок) та принцип біофілії (Е.Вілсон, С.Келерт), парадигма спільносвіту (К.Маєр-Абіх), концепт „екологічного несвідомого" (Т.Роззак), концепція ко-еволюції (М.Моїсеєв), принцип відповідальності (Г.Йонас) та принцип надії (Е.Блох), а також такі напрями як екологічний (інвайронментальний) прагматизм, екологічний фемінізм, біорегіоналізм, соціальна екологія, екомарксизм та інші.

Визначальна роль у формуванні засад екологізму належить ідеям, розроблюваним представниками Римського клубу (Б.Гаврилишин, Р.Діес-Гохлайтнер, А.Кінг, Д.Медоуз, М.Мессерович, Е.Пестель, А.Печчеї, Дж.Форрестер, Б.Шнайдер), насамперед концепції меж зростання; важливого значення набувають концепція збалансованого (сталого) розвитку (Г.Брундтланд, 1987) та завдання розвитку тисячоліття (Millennium Development Goals, 2000).

Очевидність зв'язку глобальної екологічної кризи зі зростаючим техногенним тиском людини на природу по-новому висвітлило проблему місця людини в природному світі. Питання, якими мають бути засади людської діяльності, щоб не впливати деструктивним, руйнуючим чином на довкілля, постало вже не перед природничою наукою, якою була класична екологія, а перед філософією. Ідеї розширення сфери людської моральності до включення в неї природи й потреба формування нового — екологічно орієнтованого світогляду зараз оцінюються дослідниками як умови руху людства до нової цивілізаційної парадигми.

У філософському осмисленні деструктивного впливу людини на культуру і природу наука, техніка й технологія розглядаються як чинники занепаду як культури, так і природи. О. Шпенглер був впевнений у тому, що, беручи на себе роль творця, спираючись на техніку, людство стає силою, що руйнує культуру, духовність, людське в самій людині. Натомість М. Гайдеггер розглядав проблему техніки як проблему людського існування. За виразним висловом М. Бердяєва, "техніка хоче оволодіти духом і раціоналізувати його, перетворити в автомат, в раба". Це і є титанічна боротьба людини і технізованої нею природи. Техногенна цивілізація визначила таку форму раціональності, яка і спричинила кризовий екологічний стан. У техногенній цивілізації формується специфічна

система цінностей, відповідно до якої виникає особливе розуміння влади і сили. Влада розуміється не лише як влада людини над людиною, а й як влада над об'єктами природи і соціальними. Саме таку владу забезпечує людині наука. Таким чином, відповідно до засад техногенної цивілізації формується ставлення до світу як існуючого для людини, а до природи — як до того, чим людина має оволодіти, що підкорити. Не дивно, що останніми роками досить чутно лунають голоси дослідників, які вважають, що в XX ст. виявилися межі техногенної цивілізації і що наука є джерелом багатьох глобальних проблем, у тому числі й екологічної. В. Хьосле глибинною причиною екологічної кризи вважає дисбаланс між різними формами людської раціональності. На його погляд, деякі форми раціональності, особливо технічна, розвиваються досить швидко, тоді як інші, котрі традиційно називають мудрістю, регресують. Невідповідність між цільовою і ціннісною формою раціональності, між владою і мудрістю і є, на думку дослідника, причиною екологічної кризи. Відтак якщо класичні концепції ноосфери будувались на вірі в безмежні можливості розуму й побудову на його основі раціональної екосистеми "людина — природа — суспільство", то сучасна онтологія ноосфери загрожує самому існуванню людства. Діяльність людини, що відповідала традиційним класичним канонам раціональності, призвела людство до можливості термоядерної катастрофи, спричинила сучасну екологічну кризу.

Отже, розв'язуючи глобальні проблеми, людству потрібно звертатися до "іншої, гуманної, культурної науки" відповідно до міркувань І. Пригожина. Пошук такої науки в сучасній філософії науки відбувається в дослідженнях нового типу наукової раціональності, орієнтація на який не спричиняє кризового стану культури, природи і людини. Новий тип раціональності зараз стверджується в науці й технологічній діяльності зі складними системами, що розвиваються і є людиновимірними. Він проявляє себе через такі суттєві риси. По-перше, на відміну від новоєвропейської науки, сучасна наука розглядає природу як цілісний організм, у який включено й людину, а біосферу — як глобальну екосистему. По-друге, вивчення системних об'єктів, що розвиваються і є людиновимірними, потребує нових стратегій діяльності. Так, синергетичні підходи доводять, що суттєву роль у таких системах відіграють несилові впливи, а теорія біфуркації передбачає можливість декількох сценаріїв поведінки системи. По-третє, суттєву роль починають відігравати моральні засади. В діяльності зі складними системами орієнтирами є не лише знання, а й моральні принципи, що є заборонами на небезпечні для людини і природи дії.

Сучасний стан екології як науки може кваліфікуватися як становлення постнекласичної науки. М. Кисельов зазначає, що дослідження екологічних систем, які є нерівноважними, складнодинамічними, комплексними, зі

складним переплетінням соціально політичних, економічних, технологічних та природних виявів, потребує орієнтації на статистичність, нелінійність, поліваріантність, полісемантичність, плюральність. Отже, об'єктивізм, однозначність, аналітичність, жорстке кваліфікування, що є вимогами класичного природознавства, втрачають свою вагомість. Класичні біолого-екологічні уявлення про біосферу приводять до погляду, що на Землі в даний момент існує біосфера, в межах якої виникло, функціонує і розвивається людство. Насправді з появою людини і розвитком культури біосферна стадія розвитку ландшафтної оболонки Землі закінчилась. Сукупність людських культур створює нову якість ландшафтної оболонки, яку сучасні вчені визначають як антропогеосферу. Ця об'єктна реальність відображається пізнавальними особливостями постнекласичної екології, що працює з категоріями, пов'язаними з суб'єктивністю. Тому в світлі постнекласичної науки дихотомія природне—штучне, природне—культурне є анахронізмом. Класичне екологічне бачення не відповідає реальній ситуації тому, що Земля вивчається так, мовби людина на ній не існує або її діяльність — лише шкідливий фактор. І це тоді, як з розвитком суспільства планету Земля творить культура, яка й робить антропогеосферу більш різноманітною порівняно з біосферою. Отже, з точки зору постнекласичної науки філософські і світоглядні орієнтації стають тим, що визначає отримання вченими самого об'єктивного знання. Екологічна проблема постає перед нами не в зв'язку зі стосунками людини і природи, а в зв'язку з зіткненням різних людських інтересів і різних позицій щодо можливостей використання територій і матеріалів. Тому екологічна ситуація розкривається як ситуація конфлікту між представниками різних позицій.

Однією з центральних етичних проблем сучасної науки є проблема відповідальності за наслідки втілення результатів науки. К.-О. Апель, оцінюючи екологічну кризу як наслідок технічної цивілізації, констатує, що результати науки постають сьогодні для людства "моральним викликом". Оскільки екологічна криза впливає на людство глобальним чином, то "люди опинилися перед завданням прийняття солідарної відповідальності за наслідки їхніх дій у планетарному масштабі". В умовах конструювання світу природи на основі новітніх технологій, таких як генна інженерія, комп'ютерна технологія, постає проблема створення нового етносу науки. Адже сучасна наука глибоко втручається в природу речей, у людську природу, що потребує відповідей про міру такого впливу, про формулювання тих етичних орієнтирів, які дозволяють або забороняють людині, вченому XXI ст. конструювати світ відповідно "зі своїм бажанням", спираючись на науку. Людина також прагне здоров'я і відсутності страждати, у чому може покладатися на мудрість свого організму.

Отже, виходить, що в сучасному науковому пізнанні потрібно акцентувати на врахуванні спонтанності та автономії більше, ніж на передбаченні і зовнішньому управлінні. Щодо пізнання людини це стосується ще й суб'єктивного відчуття свободи, яке має осмислити наука. За висновком А. Маслоу ціннісно нейтральна класична філософія науки є не лише помилковою, а й дуже небезпечною. "Вона не лише позаморальна, вона може бути антиморальною…Тому я знов підкреслюю, що наука створюється людьми; виходить з людських пристрастей та інтересів, як це блискуче пояснив М. Полані в книзі "Особистісне знання". Наука і сама має бути деяким етичним кодом… Дійсно, якщо визнається імманентна цінність істини, то всі результати отримуються тому, що ми віддаємо себе на служіння цій імманентній цінності… Наука може шукати цінності, і я можу відкривати їх у самій природі людини". Таким чином, сучасна наука можлива за умови врахування природи людини, цінності пізнання та моральних орієнтирів.

Зрозуміло, що морально кращий світ — це світ незабрудненої природи, де немає екологічних криз і катастроф. Інакше, чи може людина вважатися моральною, бути спокійною, впевненою, якщо вона існує як руйнівник, завойовник, тобто всупереч мудрості живого? Очевидно, що таке ставлення до природи примушує піддати сумніву моральність людини. Отже, за умов техногенної цивілізації моральний закон у нас, на якому наголошував І. Кант, має бути узгоджений з моральним ставленням до природи, до біосфери, бо це і є умовою морального ставлення людини до самої себе. Така більш широко зрозуміла моральність є умовою виходу з екологічної кризи і взагалі розв'язання глобальних проблем людства.

Отже, сьогодні гостро постає питання про нову систему моральних цінностей сучасного людства. Втім, можливо, для виходу з екологічної кризи не потрібно шукати абсолютно нової моралі, нових цінностей, а доцільно відродити такі вічні цінності, як розсудливість, справедливість, стійкість і помірність. У поєднанні з раціональним страхом як біологічною функцією, необхідною для виживання, людина проявляє свою цілісність як єдність усвідомленого і безсвідомого. Слідування екологічній сутності речей за такого підходу до екологічної етики стає фундаментальною метою. Сама єдність людини з її оточенням визначає основу для людських цінностей. Зрозуміло, що, створюючи свої цінності, людина виходить за межі екологічних настанов. Але вона має узгоджувати свої цінності з екологічними законами. Не впливати на природу деструктивним чином в умовах екологічної кризи є моральним обов'язком людини.

Якщо засади нового світогляду мають виходити з самоцінності живого, то вони мають стосуватися й людини. Очевидно, що людина, як будь-яка жива

істота, намагається розвиватися відповідно до своєї природи. Але в умовах технологізації людської життєдіяльності вона мусить відмовитись від більшості своїх дійсних бажань, інтересів, волі та сприймати світ і діяти відповідно до стандартів техногенного суспільства. За таких умов внутрішні особистісні потреби не знаходять реалізації і замінюються іншими типами стосунків, неадекватними природі та орієнтаціям духовного світу людини. Е. Фромм розглядає таке порушення людської природності через форми існування людини, доходячи висновку, що в техногенному суспільстві потреба існувати "за принципом буття" витісняється існуванням "за типом володіння". Перспективною в цьому аспекті може бути орієнтація на принцип коеволюції природи і людини. Це не означає відмови від впливу на довкілля.

Так, шляхами виходу з екологічної кризи вважаються цілеспрямовані зміни соціоекономічних і політичних вимірів людського буття, суттєві зміни людського буття в природі, а саме — гармонізація взаємовідносин суспільства з природою на підставі включення всіх продуктів промислової діяльності людини в природний колообіг речовин. Отже, тільки відновлення "ідеальної будівлі", яка б поєднувала автономію розуму із самодостатньою гідністю природи, допоможе людині зберегти планетний дім і довго жити в ньому. Сьогоденна ситуація загрожує розв'язатися через ряд цивілізаційних претворень катастрофічного характеру. Кінець кінцем, людина втратить своє пануюче положення. Вона не є "вінцем творіння", а залежала й буде залежати від природи. Можливо, ще не пізно звільнитися від залишку ілюзій та утопічних надій, що "якось усе обійдеться", на початку XXI ст. людство має визначитися остаточно, а роль світоглядно-філософського підґрунтя у майбутньому сьогодення постає спецефічною біфуркацією.

## IV. Теми семінарських занять з курсу «Філософія» для здобувачів вищої освіти

### ТЕМА № 1

« ФІЛОСОФІЯ. КОЛО ЇЇ ПРОБЛЕМ І РОЛЬ В СУСПІЛЬСТВІ (2 ГОД.)»

ПЛАН

1.Поняття світогляду, його історичні типи.
2.Специфіка філософського світогляду.
3.Функції філософського знання.
4.Єдність теоретико-пізнавального, смисложиттєвого і критичного змісту філософії.

ТЕМИ РЕФЕРАТІВ ТА РОЗГОРНУТИХ ВИСТУПІВ

1.Міф, його суспільні функції.
2.Віра в філософському і в релігійному світоглядах.
3.Структура філософського знання.
4.Національна своєрідність філософського мислення.

ПРОБЛЕМНІ ПИТАННЯ

1.Чи можна вважати філософію наукою?
2.Що спільне для всіх історичних модифікацій філософії?
3.Що спільного і чим в принципі різняться погляди на природу філософії Гегеля і Фейєрбаха?
4.Чи згодні ви з запереченням М.Хайдегером світоглядної природи філософії?
5.Що принципово відрізняє філософію від релігії та міфології?
6.Які основні способи філософського мислення?

ЛІТЕРАТУРА

1.Кизима В.В. «Філософія як аналогія розумності людського буття…», Філософська і соціологічна думка.-1988.№ 5.
2.Кондратьєв В.М. «У пошуках втраченого» Філософська і соціологічна думка .-1992. № 1.
3.Кондратьєв В.М. Його ж Філософія: три версії // Філософська і соціологічна думка .-1990. № 9.
4.Лосев А.Ф. «Дерзание духа ».- М.,1989.-Гл.11,Ш.
5.Лосева И.К. «Миф и религия…» // Вопросы философии.- 1992.- № 7.
6.Мамардашвили М.К. «Как я понимаю философию?» - М.,1990.
7.Мамардашвили М.К. «О философии» // Вопросы философии.-1991. № 5.

8.Павленко Ю.Ф. «Зародження філософії» // Філософська і соціологічна думка.-1989.№11.
9.Петров М.К. «Миф и НТР» // Вопросы философии.-1992.-№ 6.
10.Філософія в сучасному суспільстві // Генеза .- 1994.-№ 2.
11.Філософія та її місце в сучасній культурі // Філософська і соціологічна думка.-1993.-№4.
12. Честерон Г.К. «Чому філософії час воскреснути?» // Філософська і соціологічна думка. 1990.№ 1.
13.Шинкарчук В.І. «Філософія і сучасні реалії» // Філософська і соціологічна думка. - 1992. № 4.
14.Хамітов Н. «Філософська школа як парадокс» // Філософська і соціологічна думка. - 1993. №11-12.
15.Філософія (підручник) за ред.. Петрушенко В.Л. вид. Львів - 2001 р. «Вікар» №1-4, ст. 402-426.
16.Філософія (курс лекцій) за ред. проф. Надольного І.Ф. Київ, «Вікар» 2000р. ч.II, р. 4. 10,4.12, ст..464-497.
17. Сучасна соціальна філософія (курс лекцій) Андрющенко В.П., Михайльченко М.І., Книга «Генеза»-1996.,розділи IV-V, ст..292-355.
18.Філософія, (підручник) за ред. Заїченко Г.А.,Саратовського В.М. та ін.Київ «Вища школа»-1995 р. розділ 19 №1-3. ст.435-447.
19.Вступ до філософії: «Онтологія людини» Нестеренко В.І. Київ «Абрис»-1995р. розділ VIII-XI., ст.290-329.
20.Філософія за ред.. Горак А.І. Книга-1997.

## ТЕМА № 2

## «ФІЛОСОФСЬКЕ РОЗУМІННЯ СВІТУ», «ПРОБЛЕМА, БУТТЯ І СУБСТАНЦІЇ»

### ПЛАН

1.Проблема і категорія буття в філософії, форми буття.
2.Буття як матерія, буття як ідея.
3.Буття природи. Людина і природа.
4.Суспільне буття. Буття соціального як єдність індивідуального і суспільного буття.

### ПРОБЛЕМНІ ПИТАННЯ

1.Що дає підстави, включаючи в буття суб’єктивну реальність?
2.Яке значення має ідея «Небуття» для філософського осмислення світу та людини?

3.Плюралізм як засада філософського мислення і як розуміння субстанції.

4.Чи є у простору й часу як форм буття відповідні форми «небуття»?

ТЕМИ РЕФЕРАТІВ

1.Сучасна наукова картина світу.

2.Простір, людина і місце.

3.Час людського буття.

4.Буття і небуття.

5.Особливості формування екологічної свідомості молодших школярів.

**ЛІТЕРАТУРА**

1.Мир философии. Ч.И. разд.7., № І. 4. П. разд. 7.,№ 2.

2.Філософія: курс лекцій .- Лекції 13,14.

3.Введение в философию.- Ч. 2., Гл..5,6.

4.Алексеев П.В. Понятие «материя» // Философские науки.- 1990. № 12.

5.Вардонов С.М. про множинність форм простору і часу // Філософська і соціологічна думка.-1990., № 2,5,8.

6.Вербицький В.В. поєднати екологію і народознавство // РШ, 1993, № 3.

7.Гайденко П.П. понимание бытия в античной и средневековой философии // Античность как тип культуры. М., 1988.

8.Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности.- М. 1990.

9.Дёмин В.В., Селезнёв В.П. Мироздание постигая. Несколько диалогов между философом и естествоиспытателем о современной научной картине мира. М., 1989.

10.Зотов А.Ф. Феномен философии: о чем говорит плюрализм философских учений. // Вопросы философии.- 1991.-№ 12.

11.Крисаченко В.С. Стратегія виживання виду // Філософська і соціологічна думка. - 1992.-№ 10.

12.Озадовська Л. Час як вічність і час як минулість: культурно – історичний і фізичний аспект // Філософська і соціологічна думка.- 1995, № 3,4.

13.Липа О.Я. Категорія буття і проблема єдності світу // Філософська і соціологічна думка. - 1989.- № 3.

14.Ойзерман Т.И. Исторические судьбы плюрализма философских учений // Вопросы философии.- 1991.- № 12.

15.Печчер А. Человеческие качества.- М.- 1980.

16.Подольный Р.П. Освоение времени.- М.- 1988.

17.Пригожин И. Переоткрытие времени . // Вопросы философии.- 1989.- №8.

18.Пустовойт В. Україна на шляху до пустелі. // Наука і суспільство.- 1990.- № 6.

19.Трубников А.Н. Время человеческого бытия- М.-1987.

20.Ченышев А.Н. Трактат о небытие. // Вопросы философии.- 1990.№ 10.
21.Філософія (підручник) за ред.. Петрушенко В.Л. вид. Львів – 2001 р. «Вікар» №1-4, ст. 402-426.
22.Філософія (курс лекцій) за ред. проф. Надольного І.Ф. Київ, «Вікар» 2000 р. ч. ІІ р.4.10, 4.12, ст. 464-497.
23.Сучасна соціальна філософія (курс лекцій) Андрющенко В.П., Михайльченко М.І., Книга «Генеза» - 1996., розділи IV-V, ст. 292-355.
24.Філософія, (підручник) за ред. Заїченко Г.А., Саратовського В.М. та ін. Київ «Вища школа» - 1995 р. розділ 19 №1-3. ст. 435-447.
25.Вступ до філософії: «Онтологія людини» Нестеренко В. Г. Київ «Абрис» – 1995р. розд. VIII – XI.
26.Філософія за ред. Горак А. І. Книга – 1997.

## ТЕМА № 3

## «ПРОБЛЕМИ СВІДОМОСТІ ТА ДУХОВНОСТІ У ФІЛОСОФІЇ»

### ПЛАН

1.Історичний розвиток уявлень про сутність і походження свідомості.
2.Поняття і структура свідомості. Функції свідомості.
3.Ідеальний статус буття свідомості. Свідомість і мова.
4.Сучасні уявлення про сутність і природу свідомості.

### ПРОБЛЕМНІ ПИТАННЯ

1.Як співвідносяться свідоме і несвідоме.
2.Чи передувала праця появі свідомості?
3.Яка форма суспільної свідомості домінує сьогодні? Аргументуйте.
4.Чи можна вважати суспільну свідомість сукупністю індивідуальної свідомості?

### ТЕМИ РЕФЕРАТІВ

1.Свідомість і самовиховання.
2.Свідомість і спілкування.
3.Проблема розуму у всесвіті.
4.Штучний інтелект.
5.Свідомість і мова.
6.Чи властиве мислення тваринам.

### ЛІТЕРАТУРА

1.Миф философии. Ч.І.Разд.4,№ 1. (Платон, Фрейд).
2.Філософія: курс лекцій. Лекція 16,17.
3.Введение в философие.4.2,Гл. XI, XIV.
4.Акопян К.З. Духовність як онтологічна проблема. // Філософська і соціологічна думка. - 1992.- № 11.

5.Бертран М. Бессознательное в роботе мысли. // Вопросы философии.- 1993.- № 12.
6.Гулыча А. Дух й духовность. // Диалог.- 1991.- № 17.
7.Ксенофонтов В.И. Духовность как экзистенциальная проблема. // Философские науки.- 1991.- № 12.
8.Кошкін В. Життя духу як об’єкт кількісних досліджень. // Сучасність. - 1995.- № 6. 3.
10.Леонтев Д.А. Парапсихология в конце тысячелетия. // Человек.- 1992.- №
11.Лой А.М. Проблема свідомості. // Філософська і соціологічна думка. - 1992.- № 7.
12.Мамардашвили М.К. Сознание как философская проблема. // Вопросы философии.- 1990.- № 10.
13.Михайлов В.Т. Сознание й самосознание. // Философские науки.- 1990.- № 2.
14.Медведев В.І. Мова в дійсність. // Філософська і соціологічна думка.- 1992.- № 3.
15.Мышление без языка. // Философские науки.- 1990.- № 2.
16.Попович М. Розум, воля і почуття. // Філософська і соціологічна думка.- 1995.- №.- 11-12.
17.Проблема сознание в современной западной философии.- М.- 1989.
18.Рубцов В.В., Урсул А.Д. Проблема внеземных цивилизаций. Кишинев,- 1987.
19.Симонов П.В. й др. Происхождение духовности.- М.- 1989.
20.Солонько Л. А. Онтологія духу: переживання, рефлексія, ритуал, міф. Філософська і соціологічна думка. – 91. - № 10.
21. Фрейд 3. Введення в психоаналіз. – М. – 1989
22. Фрейд 3. Психология бессознательного. – М – 1988.
23. Фишель В. Думают ли животные?.- 1973.
24.Шпет Г. Свідомість і її власник. // Філософська і соціологічна думка.- 1993. № 2,3.
25.Філософія (підручник) за ред. Петрушенко В.Л. вид. Львів .- 2001 р.- «Вікар» № 1-4, ст. 402-426.
26.Філософія (курс лекцій) за ред.. проф. Надольного І.Ф. Київ, «Вікар» 2000р. ч. II р.4.10,4.12, ст. 464-497.
27.Сучасна соціальна філософія (курс лекцій) Андрющенко В.П., Михайльченко М.І., Книга «Генеза».- 1996., розділи IV-V, ст. 292-355.
28.Філософія (підручник) за ред. Заїченко Г.А., Саратовського В.М. та ін. Київ «Вища школа».- 1995р. розділ 19 №1-3. ст. 435-447.

29.Вступ до філософії: «Онтологія людини» Нестеренко В.І. Київ «Абрис»-1995 р. роз.VIII-XI., ст. 290-329.
30.Філософія за ред. Горак А.І. Книга - 1997.

## ТЕМА № 4
## «ЗНАННЯ І ПІЗНАННЯ У ФІЛОСОФІЇ»

### ПЛАН

1.Проблема пізнаванності світу в історії філософії. Суб'єкт і об'єкт пізнання.
2.Сенсуалізм і раціоналізм в історії філософії. Єдність чуттєвого і раціонального в пізнанні.
3.Проблема істини в філософії і науці.

### ПРОБЛЕМНІ ПИТАННЯ

1.Оцініть порівняння пізнаючої людини з телефоністом, який все життя провів на телефонній станції (Пірсон).
2.Чи тотожне знання зі своїм об'єктом?
3.Чи згодні Ви з твердженням: збагачення знання розширює сферу незнаного?
4.Чи є раціональне зерно у зближенні творчості з божевіллям (Платон)?
5.Були б глибшими наші знання, коли б у людини було більше органів чуття?
6.Оцінніть коректність виразів: «пізнати істину», «відтворити істину такою, якою є вона по собі».
7.Чи суб'єктивна істина за змістом?

### ТЕМИ РЕФЕРАТІВ

1.Пізнавальний скептицизм Д.Юма.
2.Роль сумніву в пізнанні.
3.Суб'єкт і об'єкт як гносеологічна проблема.
4.Пізнання і практика.
5.Пізнання як процес переходу від незнання до знання.
6.Істина, оцінка і цінність.
7.Сучасні концепції істини.
8.Істина і правда.
9.Правда і фальш в житті суспільства.
10.Догматизм. Його філософські підвалини.

### ЛІТЕРАТУРА

1.Мир философии. Ч.I., Р.4., № 2,3.- С. 543-549,586-597,615-620,648-659.
2.Філософія: курс лекцій. Лекції 18,20.
3.Введение в философию. Ч.2. Гл. XII.
4.Айдинян Р.М. система понятий и принципов гносеологии.- Л., 1991.
5.Бахтияров Н.И. Многомерность истины // Философские науки. 1991.- № 4.

6.Богуславский В.М. О сущности скептицизма и его месте в истории философии // Философские науки.- 1989.- № 3.
7.Бургін М. Феномен знання // ФІ СД. 1995. № 3,4.
8.Горак А.И. Истина в контексте социума // Философские науки.- 1991. № 12.
9.Гадамер Х.Г. Истина и метод. - М., 1988.
10.Енгельс Ф. Анти – Дюрінг. Гл .IX/ // Маркс К., Енгельс Ф. Тв.- 20.
11.Жуари Ж.П. Истина и заблуждение // Вопросы философии.- 1987.- №4.
12.Загороднюк В.П. Суперечності пізнання і культури // філософська і соціологічна думка. - 1990.- № 7.
13.Звігляних В.О. Знання і особистість // філософська і соціологічна думка.- 1990.- № 1.
14.Заблуждающийся разум? Вненаучное знание.- М.-1990.
15.Карлов Н.В. Путь познания…// Вопросы философии.-1996.- № 5.
16.Крымский С Истина и мнение. // Вопросы философии.- 1990.- № 10.
17.Ліпський В.І.Істина і час. // філософська і соціологічна думка.-1989.- № 4

## ТЕМА № 5

## «ДІАЛЕКТИКА ЯК ТЕОРІЯ РОЗВИТКУ І СПОСІБ ОСЯГНЕННЯ СВІТУ»

### ПЛАН

1.Діалектика як вчення про розвиток і спосіб пізнання об’єктивного світу.
2.Категорії, закони і принципи діалектики.
3.Альтернативи діалектики: Метафізика, «негативна» діалектика, софістика і еклектика, догматизм і релятивізм.

### ЛІТЕРАТУРА

1. Мир философии. Ч.І., Р.4., № 2,3.- С. 543-549,586-597,615-620,648-659.
2. Філософія: курс лекцій. Лекції 18,20.
3. Введение в философию. Ч.2. Гл. XII/
4. Айдинян Р.М. система понятий и принципов гносеологии.- Л.,1991.
5. Бахтияров Н.И. Многомерность истины // Философские науки. 1991.- № 4.
6. Богуславський В.М. О сущности скептицизма и его место в истории философии // Философские науки.- 1989. № 3.
7. Бургін М. Феномен знання // Ф І СД.1995. № 3,4.
8. Горак А.И. Истина в контексте социума // Философские науки.- 1991.- № 12.
9. Гадамер Х.Г. Истина и метод.- М., 1988.
10. Енгельс Ф. Анти – Дюрінг. Гл. IX. // Маркс К., Енгельс Ф. Тв. - 20.
11. Жуари Ж.П. Истина и заблуждение // Вопроси философии.- 1987.- № 4.

12. Загороднюк В.П. Суперечності пізнання і культури // філософська і соціологічна думка. - 1990.- № 7.
13. Звігляныч В.О. Знання і особистість // філософська і соціологічна думка. - 1990.- № 1.
14.Заблуждающийся разум? Вненаучное знание.- М.-1990.
15. Карлов Н.В. Путь познания…// Вопроси философии.- 1996.- № 5.
16. Крымский С. Истина и мнение. // Вопроси философии.- 1990.- № 10.
17. Ліпський В.І. Істина і час. // філософська і соціологічна думка. - 1989.- № 4.

## ТЕМА № 6

## «КОСМОЦЕНТРИЗМ СТАРОДАВНЬОЇ ФІЛОСОФІЇ»

### ПЛАН

1.Культурно – історичні передумови виникнення філософії.
2.Своєрідність філософської думки стародавніх Індії та Китаю.
3.Проблема людини і суспільства у філософії стародавньої Греції (Сократ, Платон , Арістотель , Епікур).

### ТЕМИ РЕФЕРАТІВ

1.Ідея самопізнання у філософії Сократа.
2.Людина і суспільство у філософських поглядах Платона, Арістотеля, Епікур.
3.Проблема сенсу життя, добра і зла в епікурейській філософії.

### ЛІТЕРАТУРА

1.Антология мировой философии: В 4Т.,- 1969. Т-1. Ч-1, роз. «Платон, Аристотель».
2.Богомолов А.С. Античная философия. М., 1985.
3.Асмус А.С. История западноевропейской философии. М., 1968.
4.Гусев В. І.Історія західноєвропейської філософії. К.1994.
5.Філософія ( курс лекцій ) за ред. проф. Надольного І. Ф. К., « Вікар» - 2000р.
6.Філософія ( курс лекцій ) за ред. проф. Бичко І. В. К. « Либідь».- 1996.
7.Філософія ( підручник ) за ред. Петрушенко В. Л. вид. Львів «Вікар»- 2001р.
8.Філософія (підручник) за ред. Заїченко Г.А. К. «Вища школа»- 1995 р.
9.Бертран Рассел . Історія західноєвропейської філософії. К., «Либідь»-1995.
10.Кондзьолка В. Історія західноєвропейської філософії. Львів – 2001 р.
11.Павленко Ю.В. Зародження філософії // Філософська і соціологічна думка. - 1993.- № 4.
12.Філософія в сучасному суспільстві // Генеза .- 1994.- № 6.

## ТЕМА № 7

«ФІЛОСОФІЯ СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ ТА ЕПОХИ ВІДРОДЖЕННЯ»

ПЛАН

1. Історичні особливості формування середньовічної західноєвропейської філософії.
2. Проблема людини, «розуму» і «віри» та концепція «священної історії» у філософії середньовіччя.
3. Філософія епохи Відродження та її гуманістичний характер.

ТЕМИ РЕФЕРАТІВ

1. Проблема людини у філософії Аврелія Августина.
2. Містичне богослов'я Псевдо-Діонісія Ареопагіта.
3. Філософські погляди Ерігуени.
4. Натуральна теологія Томи Аквінського.
5. Філософські погляди П'єра Абеляра.
6. Філософське уявлення про людину у поглядах Ібн-Сіни (Авіцени).
7. Проблема онтології у філософії М.Кузанського.
8. Філософські погляди Д.Бруно.

ЛІТЕРАТУРА

1. Антология мировой философии: в 4 томах, М. 1969. т. 1.
2. Богомолов А.С. Античная философия, с 11, 1985.
3. Бертран Рассел Історія західноєвропейської філософії. К. 1995.
4. Гусєв В.І. Історія західноєвропейської філософії. К. 2000.
5. В. Кодзьолка. Історія західноєвропейської філософії. Львів 2001.
6. Філософія. Курс лекцій (підручник) за ред. Бичко І.В. К., Либідь 1993.
7. Філософія (підручник) за ред. Петрушенко В.Л. Львів 2001.

## ТЕМА № 8

«ФІЛОСОФІЯ НОВОГО ЧАСУ»

ПЛАН

1. Вчення про субстанцію та проблема методу пізнання у філософії Нового часу. (Беккон, Декарт, Спіноза, Лейбніц ).
2. Раціоналізм, як філософська течія Нового часу.
3. Проблема людини та суспільства у філософії Просвітництва.

ТЕМИ РЕФЕРАТІВ

1. Вчення про субстанцію у філософських поглядах Б.Спінози та Г.Лейбніца.
2. Проблема свободи людини у соціально – філософських поглядах Б.Спінози.

3. Людина і суспільство у філософії Просвітництва. (Ж. Руссо, Ф.Вольтер, П. Польбах, Д. Дідро, Ж. Ламетрі).

ЛІТЕРАТУРА

1. Антология мировой философии в 4 т. Т. 1 М. 1,1969. Ч. 1.
2. Богомолов А.С. Античная философия. М., 1985.
3. Бертран Рассел Історія західноєвропейської філософії. К., Либідь. 1995.
4. Гусєв В.І. Західна філософія Нового часу 17-18 ст. К., Либідь. 1998.
5. Нарский И.Е. Западноевропейская философии 17 века. М., 1974.
6. В.Кондзьолка. Історія західноєвропейської філософії. Львів 2001.
7. Філософія (підручник) за ред. проф. Бичко І.В., К., Либідь 1993.
8. Філософія (підручник) за ред. Петрусенко В.Л. Львів 2001.

## ТЕМА № 9

«НІМЕЦЬКА КЛАСИЧНА ФІЛОСОФІЯ»

ПЛАН

1. Гносеологія і етика І. Канта.
2. Діалектичний метод пізнання у філософії Т.Гегеля.
3. Проблема людини у філософії Людвіга Фейєрбаха.
4. Проблема людини і її свободи у філософії Ф.Ніцше.

ЛІТЕРАТУРА

1. Антология мировой философии в 4т. Т. 1 М. 1, 1969 ч. 1.
2. Богомолов А.С. Античная философия М., 1985.
3. Бертран Рассел Історія західноєвропейської філософії К., Либідь. 1998.
4. Гусєв В.І. Західна філософія Нового часу 17-18 ст. К., Либідь. 1998.
5. Нарский И.Е. Западноевропейская философия 17 века М., 1974.
6. В.Кондзьолка Історія західноєвропейської філософії. Львів 2001.
7. Філософія (підручник) за ред. проф. Бичко І.В. К., Либідь 1993.
8 Філософія (підручник) за ред. Петрушенко В.Л. Львів 2001.

## ТЕМА № 10

«РОЗВИТОК ФІЛОСОФІЇ В УКРАЇНІ»

ПЛАН

1. Історичні умови формування філософської мудрості Київської Русі.
2. Релігійні та світські мотиви у філософській думці України XIV-XVII.
3. Проблема людини у філософії Г. Сковороди.
4. Університетська філософія в Україні XIX –поч. XX ст.
5. Природо дослідницька філософська думка в Україні 2-ої пол. XIX- поч. XX ст.
6. Новітня філософська думка в Україні: проблема та ідеї.

## ТЕМИ РЕФЕРАТІВ

1. Народна мудрість Київської Русі.
2. Структура і спрямування філософських курсів Києво – Могилянської академії.
3. Культурно-просвітницькі погляди Ф. Прокоповича.
4. Світогляд Г. Сковороди і культура бароко.
5. П.Д.Юркевич як репрезентант «філософії серця».
6. Релігійний гуманізм П.Юркевича.
7. Педагогічні ідеї у філософії українських мислителів.
8. Проблема людини та суспільства у соціально-філософських поглядах українських мислителів: Т.Г.Шевченко, Л.Українка, І.Я.Франко.

## ЛІТЕРАТУРА


1. Історія філософії України: Хрестоматія - К., 1993.
2. Філософія: Курс лекцій. Лекція 10.
3. Розвиток філософської думки в Україні: Курс лекцій .- К., 1994.
4.Розвиток філософської думки в Україні - Ч. 1. Львів, 1991; Ч, П, Львів 1992.
5. Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні.-К. 1992.
6. Сковорода Г.С. твори. В 2-х т. К., 1961.
7. Юркевич П.Д. философские произведение.- М. 1990.
8. Багалій Д. Український мандрівний філософ Г.Сковорода .- К.1992.
9.Барякін В.Вернадський про ноосферу: Напрями сучасного дослідження // Філософська і соціологічна думка. - 1993.- № 3.
10.Бичко А.К. Народная мудрость Руси .- К. 1988.
11.Горський В.С. Україна в історико-філософському вимірі // Філософська і соціологічна думка. - 1993.- № 2.
12. Його ж нариси з Історії філософської культури Київської Русі .- К. 1993.
13. Гошовський М. Проблема прогресу в українській соціальній філософії / XIX- І-а чверть XX ст. // Філософська і соціологічна думка. - 1993.- № 3.
14. Горський В.С. Історія української філософії .- К., 1996.
15. Григорій Сковорода і проблеми національної філософії. Харків 1996.
16. Закидальший Т. Поняття серця в українській філософській думці // Філософська і соціологічна думка. - 1991.- № 9.
17. Іваньо І.В. Філософія і стиль мислення. Г.Сковороди - К.- 1983.
18. Корніенко Н.М. Григорій Сковорода: - гіпотеза щастя // Філософська і соціологічна думка. - 1991.- № 11.
19. Ласло-Куцюк М. Погляд Сковороди на космогонію і антична екзотерична арифмологія // Філософська і соціологічна думка. - 1991.- № 10.
20. Лісовий В.С. Драгоманов і Донців // Філософська і соціологічна думка. - 1991.- № 9.

21. Максименко С. Людина, котра заглянула в науку XXI ст. про свідомість. Філософська і соціологічна думка. - 1995.- № 3-4.

## ТЕМА № 11

«ФІЛОСОФІЯ XIX СТ.»

ПЛАН

1. Перегляд класичної моделі світорозуміння, пошуки нової метафори світу - позитивізм.
2. Програма радикального оновлення: філософія життя, марксизм, позитивізм.
3. Німецький і французький екзистенціалізм.

ЛІТЕРАТУРА

1.Філософія (підручник) за ред. Петрушенко В.Л. вид. Львів - 2001 р. «Вікар» № 1-4, ст. 402-426.
2.Філософія (курс лекцій) за ред. проф. Надольного І.Ф. Київ, «Вікар» 2000 р. ч. П р. 4.10, 4.12, ст.. 464-497.
3.Сучасна соціальна філософія (курс лекцій) Андрющенко В.П., Михайльченко М.І., Книга «Генеза» - 1996., розділи IV-V, ст.. 292-355.
4.Філософія, (підручник) за ред. Заїченко Г.А., Саратовського В.М. та ін. Київ «Вища школа»- 1995 р. розділ 19 № 1-3. ст. 435-447.
5.Вступ до філософії: «Онтологія людини» Нестеренко В.І. Київ «Абрис»- 1995 р. розділ УШ-XI., ст. 290-329.
6.Філософія за ред.. Горак А.І. Книга-1997.
7.Нарский И.Е. Западноевропейская философия XVII в. М. 1974 г.
8.Бертран Рассел Історія західноєвропейської філософії. К. «Либідь» 1995 р.
9.В Кондзьолка Історія західноєвропейської філософії. Львів 2001р.
10.Історія філософії за ред. В.Кременя. Харків - 2004р.

## ТЕМА № 12

«СУЧАСНА СВІТОВА ФІЛОСОФІЯ»

ПЛАН

1. Постпозитивізм та аналітична філософія.
2. Релігійна філософія – основні напрямки та ідеї.
3. Філософське осмислення і перегляд світоглядних ціннісних позицій (філософія модерну і постмодерну).

ЛІТЕРАТУРА

1. Філософія (підручник) за ред. Петрушенко В.Л. вид. Львів
- 2001 р. «Вікар» № 1-4, ст.. 402-426.
2. Філософія (курс лекцій) за ред. проф. Надольного І.Ф. Київ, «Вікар» 2000р. ч. І р. 4.10, 4.12, ст. 464-497.

3. Сучасна соціальна філософія (курс лекцій) Андрющенко В.П., Михайльченко М.І. Книга «Генеза»-1996., розділи IV-V, ст..292-355.
4. Філософія, (підручник) за ред. Заїченко Г.А., Саратовського В.М. та ін. Київ «Вища школа»-1995 р. розділ 19 № 1-3. ст. 435-447.
5. Вступ до філософії: «Онтологія людини» Нестеренко В.І. Київ «Абрис»-1995 р. розд. УШ-XI.,ст.. 290-329.
6. Філософія за ред.. Горак А.І. Книга-1997.
7 Нарский И.Е. Западноевропейская философия XVII в. М. 1974 г.
8. Бертран Рассел Історія західноєвропейської філософії. К. «Либідь» 1995 р.
9. В Кондзьолка Історія західноєвропейської філософії. Львів 2001р.
10. Історія філософії за ред. В.Кременя. Харків - 2004р.

## ТЕМА № 13

РОЗДІЛ –IV

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ

«ЛЮДИНА І ІСТОРИЧНИЙ ПРОЦЕС»

ПЛАН

1. Людина як суб'єкт історичного процесу. Особистість в історії.
2. Варіативність історичного процесу (періодизація історії та її критерії).
3. Проблемпа сенсу історії на межі тисячоліть. Сучасні концепції сенсу історії.
4. Філософське осмислення глобальних проблем людства. Екологічний і моральний імперативи виживання людства.

ЛІТЕРАТУРА

1 Андрущенко В.П., Михайльченко М.І. Сучасна соціальна філософія .- К.: Генеза, 1996.-369 с.
2. Барулин В.С. Социальная философия. Учебник, ч.1,2 Издательство МГУ, 1993.-240 с.
3. Філософія . Курс лекцій. Навчальний посібник (І.В.Бичко, В.Г. Табачковський та інші), К., Либідь, 1993.
4. Філософія. Навчальний посібник (курс лекцій). За ред. проф. Заїченко ТА ІН.- К.: Вища школа, 1995.- 455с.
5. Філософія. Навчальний посібник. За ред. В.Л.Петрушенко.
6. Констянтинов Ф.В. «Філософська енциклопедія», том 2; Державне наукове видавництво «Радянська енциклопедія»,- Москва, 1962р.
7. Кузнєцов В.М. «Німецька класична філософія другої половини XVII-початку XX ст.»; Вища школа;- Москва,1989 р.
Розділ І. Кант: Система «Критичної» філософії, ст.25-26.
Розділ V. Фейєрбах : Життя і дорога філософської творчості, ст.401.

## V. РЕКОМЕНДОВАНІ ПЕРШОДЖЕРЕЛА


1. Августин (Святий). Сповідь / Августин (Святий) ; [пер.з лат. Ю. Мушак]. – [3.вид.]. – К. : Основи, 1999. – 319 с.

2. Аквінський Тома. Коментарі до Арістотелевої “Політики” / Аквінський Тома ; [пер. з лат. О. Кислюк]. – [2. вид.]. – К. : “Основи”, 2003. – 796 с.

3. Арістотель. Нікомахова етика / Арістотель ; [пер. з давньогр. В. Ставнюк]. – К. : Аквілон-Плюс, 2002. – 480 с.

4. Арістотель. Політика / Арістотель ; [пер. з давньогр. О. Кислюк]. – К. : “Основи”, 2003. – 239 с.

5. Бекон Ф. Сочинения в двух томах / Бекон Ф. ; [сост., ред., вступит. ст. и примеч. А. Л. Субботина]. – М. : “Мысль”, Т. 1. – 1977. – 567 с.

6. Бекон Ф. Сочинения в двух томах / Бекон Ф. ; [сост., ред., вступит. ст. и примеч. А. Л. Субботина]. – М. : “Мысль”, Т. 2. – 1978. – 575 с.

7. Белл Д. Прихід постіндустріального суспільства // Сучасна зарубіжна соціальна філософія: Хрестоматія. – К., 1996. – С.194-250.

8. Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. – М., 1989..

9. Боецій С. Розрада від філософії / Боецій Северин ; [пер. з лат. А. Содомора]. – К. : “Основи”, 2002. – 146 с.

10. Габермас Ю. Філософський дискурс Модерну. – К.: Четверта хвиля, 2001.– 422 с

11. Гадамер Г.- Г. Істина і метод / Гадамер Г. Г. ; [пер. О. Мокровольський]. – К. : Юніверс, 2000. Т. 1 : Герменевтика I : Основи філософської герменевтики. – 2000 – 464 с.

12. Гадамер Г.- Г. Істина і метод / Гадамер Г.- Г. ; [пер. О. Мокровольський]. – К. : Юніверс, 2000. Т. 2 : Герменевтика II : доповнення. –2000 – 478 с.

13. Гегель Г.-В.-Ф. Феноменологія духу / Гегель Г.-В.-Ф. ; [пер. П. Таращук ]. – К. : “Основи”, 2004. – 548 с.

14. Дидро Д. Сочинения : в 2-х т. / Дидро Д. ; [пер. с франц. ; сост., ред., вступит. ст. и примеч. В. Н. Кузнєцова]. – М. : “Мысль”, Т. 1. – 1986. – 592 с.

15. Дидро Д. Сочинения: в 2-х т. / Дидро Д. ; [пер. с франц. ; сост., ред., вступит. ст. и примеч. В. Н. Кузнєцова]. – М. : “Мысль”, Т. 2. – 1986. – 604 с.

16. Декарт Р. Рассуждения о методе // Сочинения: в 2-х т. Т.1. – М., 1989.

17. Декарт Р. Сочинения : в 2-х т. / Декарт Р. ; [пер. с лат. и франц.; сост., ред., вступит. ст. В. В. Соколова]. – М. : “Мысль”, Т. 1. – 1989. – 654 с. 14.

Донцов Д. Твори / Донцов Д. ; [упоряд., передмова, комент. О. Баган]. – Л. : Кальварія, 2001. Т. 1 : Геополітичні та ідеологічні праці. – 2001. – 488 с.

18. Донцов Д. Дух нашої давнини. – Дрогобич, 1992. – 342 с.

19. Дрогобич Юрий. Годы и пророчества / Наук. ред. і укладач проф. В.М.Вандишев. – Харьков, 2002.

20. Йонас Г. Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації / Йонас Г. ; [пер. з нім. А. Єрмоленка, В. Єрмоленка]. – К. : Лібра, 2001. – 400 с.

21. Кант И. Критика чистого разума / Кант И. – Симф. : Реноме, 1998. – 462

22. Кант И. Пролегомены ко всякой будущей метафизике // Антология мировой философии. Т. 3. – М., 1971.

23. Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство / Камю А. – М. : Политиздат, 1990. – 415 с.

24. Кун Т. Структура наукових революцій / Кун Т. ; [пер. О. Васильєва]. – К. : Port-Royal, 2001. – 228 с.

25. Кьеркегор С. А. Болезнь к смерти // Этическая мисль. – М., 1990

26. Липа Ю. Призначення України. – Львів: Просвіта, 1992. –270 с.

27. Липинський В. Повне зібрання творів, архів, студії : в 25-ти т. / Липинський В. – К., Філадельфія : Смолоскип, 1995. Т. 6, кн. 1 : Листи до братів-хліборобів : Про ідею і організацію українського монархізму : Твори. – 2003. – 471 с.

28. Маєр-Абіх К.-М. Повстання на захист природи. Від довкілля до спільносвіту / Маєр-Абіх К.-М. ; [пер. з нім., післямова, прим. А. Єрмоленка]. – К. : Лібра, 2004. – 196 с.

29. Маритен Ж. Знание и мудрость : Знание и мудрость. Религия и культура. О христианской философии. Фома Аквинский, апостол современности / Маритен Ж. ; [сост. Л. Л. Потков, пер. с фр. Л. М. Степачев]. – М. : Научный мир, 1999. – 244 с.

30. Ніцше Ф. Так говорив Заратурстра / Ніцше Ф. ; [пер. з нім. А. Онишка, П. Таращук]. – К. : Основи, 1993. – 415 с.

31. Ницще Ф. По ту сторону добра и зла. Прелюдия к философии будущего // Сочинения в 2 т. – Т.2. – М., 1990.

32. Платон. Бенкет / Платон ; [пер. і комент. У. Головач]. – Л. : Вид-тво Укр. Катол. Ун-ту, 2005. – 178 с.

33. Платон. Держава / Платон ; [пер. з давньогр. Д. Коваль]. – К. : Основи, 2005. – 356 с.

34. Платон. Діалоги : [пер. з давньогрецької] / Платон. – Х. : Фоліо, 2008. – 349 с.

35. Поппер К. Відрките суспільство та його вороги : у 2-х т. / Поппер К. ; [пер. з англ. О. Коваленка]. – К. : Основи, 1994. Т. 1. У полоні Платонових чарів. – 1994. – 444 с.

36. Поппер К. Відрките суспільство та його вороги : у 2-х т. / Поппер К. ; [пер. з англ. О. Буценка]. – К. : Основи, 1994. Т. 2. Спалах пророцтва : Гегель, Маркс та послідовники. –1994. – 494 с.

37. Роттердамський Е. Похвала глупоті. Домашні бесіди / Роттердамський Е. ; [пер. з лат. В. Литвинова, Й. Кобова]. – К. : Основи, 1993. – 319 с.

38. Сартр Ж.-П. Буття і ніщо: нарис феноменологічної онтології / Сартр Ж.-П. [ пер. з франц. В. Лях, П. Таращук]. – К. : “Основи”, 2001. – 855 с.

39. Сартр Ж.-П. Екзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. – М,. 1989.

40. Сенека Луцій Анней. Моральні листи до Луцілія / Сенека Луцій Аней ; [пер. А. Содомора]. – [ 3. вид ]. – К. : “Основи”, 2005. – 604 с.

41. Сковорода Г. Пізнай в собі людину. / Сковорода Г. ; [пер. М. В. Кашуба, пер. поезії В. Войтович]. – Л. : Світ, 1995. – 528 с.

42. Соловьев В. С. Сочинения : в 2-х т. / Соловьев В. С. ; [сост., ред., вступит. ст. А. Ф. Лосева, А. В. Гулыги]. – М. : “Мысль”, Т. 1. – 1990. – 892, [2] с.

43. Соловьев В. С. Сочинения : в 2-х т. / Соловьев В. С. ; [сост., ред., вступит. ст. А. В. Гулыги, А. Ф. Лосева]. – М. : “Мысль”, Т. 2. – 1990. – 822, [2] с.

44. Тойнбі А.-Дж. Дослідження історії : [скорочена версія томів I – VI. Д.Ч. Сомервелла] / Тойнбі А.-Дж. ; [пер. В. Шовкун]. – К. : Основи, Т. 2. – 1995. – 684 с.

45. Тойнбі А.-Дж. Дослідження історії : [скор. версія т. VII-X Д. Ч. Сомервелла / Тойнбі А.-Дж. ; [пер. В. Митрофанов, П. Таращук]. – К. : Основи, Т. 2.– 1995. – 402 с.

46. Тоффлер Е. Нова парадигма влади : знання, багатство й сила / Тоффлер Е. ; [пер.з англ. Н. Бордукова]. – Х. : Акта, 2003. – 688с. Логвиненко В. М., Фльорко М. Я. 214

47. Тоффлер Елвін. Третя Хвиля / Тоффлер Е. ; [пер. з англ. А. Євса]. – К. : Вид. дім “Всесвіт”, 2000. – 475 с.

48. Фейербах Л. Основные положения философии будущего // Избр. филос. произв.- Т.1. – М., 1955.

49. Франко І. Що таке поступ? // Франко І. Зібрання творів у 50-ти томах. – К.: Наук.думка, 1986. – Т.45.– С.300–348.

50. Франко І. Біблійне оповіданнє про сотвореннє світу в світлі науки. – Вінніпег, Канада, 1918 (або Поема про сотворення світа . – К.: МАУП, 2003. – 120 с.

51. Фромм Е. Мати чи бути? / Еріх Фромм ; [пер. з англ. О. Михайлової та А. Буряка]. – К. : Укр. письменник, 2010. – 222 с.

52. Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек / Фукуяма Ф. ; [пер. с англ. М. Б. Левин]. – М. : ООО “Издательство АСТ”, 2005. – 588 с.

53. Хайдеггер М. Бытие и время. – М., 1993.

54. Хантінгтон С. Зіткнення цивілізацій? // Філософська і соціологічна думка .- 1996. – №1.-2.– С.9-29.

55. Чижевський Д. Філософські твори : у 4 т. / Чижевський Д. – К. : Смолоскип, 2005. Т. 1 : Нариси з історії філософії на Україні. Філософія Григорія Сковороди. – 2005. – 402 с.

56. Чижевський Д. Філософські твори : у 4 т. / Чижевський Д. – К. : Смолоскип, 2005. Т. 2 : Між інтелектом і культурою : дослідження з історії української філософії. – 2005. – 263 с.

57. Шарден П.-Т. Феномен человека / Шарден Пьер Тейяр де; [пер. с фр. Н. А. Садовский, предисл. и прим. А. С. Раутиан ]. – М. : Устойчивый мир, 2001. – 231 с.

58. Шпенглер О. Закат Европы: очерки морфологии мировой истории: Гештальт и действительность / Шпенглер О. ; [пер.с нем., вступ. ст. и примеч. К. А. Свасьян]. – М. : Эксмо, 2007. – 798 с.

59. Юркевич П. Д. Вибране / П. Д. Юркевич. – К. : Абрис, 1993. – 396 с.

60. Юркевич П. Д. Історія філософії права ; Філософія права ; Філософський щоденник : рукописна спадщина / Юркевич П. Д. ; [уклад. Р. Піч, М. Лук]. – К. : Ред. жур. “Укр. Світ”, 1999. – 756 с.

61. Юркевич П.Д. Мир з ближнім як умова християнського співжиття: Докази буття Божого // Філософська і соціологічна думка. – 1990. – № 10.

62. Ясперс К. Смысл и назначение истории / Ясперс К. ; [пер. М. И. Левина; сост. М. И. Левина, П. П. Гайденко]. – [ 2.изд. ]. – М. : Республика, 1994. – 527 с.

## VI. НАВЧАЛЬНА ТА ДОВІДКОВА ЛІТЕРАТУРА ДЛЯ ПОГЛИБЛЕНОГО ВИВЧЕННЯ КУРСУ «ФІЛОСОФІЯ»


1. Андрущенко В. П. Соціальна філософія. Історія, теорія, методологія : підруч. [для вищих навч. закл.] / Андрущенко В. П., Губерський Л. В., Михальченко М. І. – [3. вид., випр. та доп.]. – К. : Генеза, 2006. – 656 с.

2. Баранівський В. Ф. Філософія особистості: актуальні питання історії та сучасного розвитку: навч. посіб. / Баранівський В. Ф. – К. : НАОУ, 2004. – 151

3. Бацевич Ф. С. Філософія мови. Історія лінгвофілософських учень : підруч. / Бацевич Ф. С. – К. : Академія, 2008. – 240 с.

4. Бичко Б. Генеза антропологічних концепцій католицької філософії / Бичко Б. – К. : Видав. центр ВАТ УкрНДІПСК, 1999. – 238 с.

5. Білецький І. П. Філософія і методологія наукового пізнання : конс. лек. / Білецький І. П. – Х. : ХДЕУ, 2001. – 104 с.

6. Білецький І. П. Філософія науки : навч. посіб. / Білецький І. П., Кузь О. М., Чешко В. Ф. – Х. : ХНЕУ, 2005. – 128 с.

7. Білодід Ю. М. Філософія. Український світоглядний акцент : навч. посіб. [для студ. вищ. навч. закл.] / Білодід Ю. М. – К. : Кондор, 2006. – 356 с.

8. Божко Б. Л. Філософія: основні закони та категорії діалектики : [навч. посібник] / Божко Б. Л., Мельниченко А. А., Семенов В. Г. – К. : НТУУ “КПІ”, 2008. – 135 с.

9. Бойко А. І. Філософія модернізації освіти в системі ринкових трансформацій. Світоглядно-філософський аналіз : [монографія] / Бойко А. І. – К. : Знання України, 2009. – 379 с.

10. Бойченко І. В. Філософія історії : підруч. [для студ. вищ. навч. закл.]Бойченко І. В. – К. : Знання, 2000. – 724 с.

11. Вільчинський Ю.М. Філософія історії: теорія взаємопроникнення часу і вічності. – К.: Поліграфкнига, 2009. –360 с.

12. Вільчинський Ю. М. Олександр Потебня як філософ / Вільчинський Ю. М. – Львів, 1995. – 127 с.

13. Верба Г. М. Ключ до християнської філософії Григорія Сковороди. (“Сковорода і Біблія”. Путівник) : [монографія] / Верба Г. – Т. : Астон, 2007. – 655 с.

14. Видриган М. В. Свавілля як проблема сучасної філософії : навч. посіб. / Видриган М. В. – Черкаси : Видав. відділ ЧНУ, 2006. – 232 с.

15. Волинка Г. І. Філософія Стародавності і середньовіччя в освітньому контексті : навч. посіб. [для студ. вищ. навч. закл.] / Волинка Г. І. – К. : Вища освіта, 2005. – 543 с.

16. Габрієлян О. А. Філософія історії : підруч. / О. А. Габрієлян, І. І. Кальной, О. П. Цвєтков. – К. : Академвидав, 2010. – 213 с.

17. Гатальська С.М. Філософія культури. – К.: Либідь, 2005. – 328 с.

18. Гавеля В. Л. Історія зарубіжної філософії : навч. посіб. / В. Л. Гавеля, Л. В. Броннікова. – Миколаїв : ЧДУ ім. Петра Могили, 2009. – 76 с.

19. Гаврилов М. І. Філософія демократичної державності / Гаврилов М. І. – Донецьк : Вебер, 2007. – 380 с.

20. Гаєвський Б. А. Філософія політики / Гаєвський Б. А. – К. : Вища школа, 2005. – 158 с.

21. Гардашук Т. В. Екологічна політика та екологічний рух: сучасний контекст / Т. В. Гардашук. – К. : ТОВ ВПЦ “Техпринт”, 2000. – 126 с.

22. Герасимчук А.А., Тимошенко З.І. Курс лекцій з філософії: Навч. посіб. – 3-е вид., допов. – К., 2005.

23. Горак Г.І. Філософія: Курс лекцій. – К., 1997.

24. Горбач Н. Я. Філософія Памфіла Юркевича : [монографія ] / Горбач Н. Я. – Львів : Каменяр, 2007. – 184 с.

25. Горський В.С. Історія української філософії: Курс лекцій. – К., 1996.

26. Горський В. Філософські ідеї в культурі стародавнього Києва // Київ в історії філософії України. – К.: КМ Academia, Пульсари, 2000.

27. Грабовська І. М. Філософія українського буття / Грабовська І. М., Ємець Т. М., Мостяєв О. І. – К. : Укр. Вид. Спілка, 2006. – 295 с.

28. Гринів О. І. Йосиф Сліпий як історик, філософ, педагог / Гринів О. І. – Львів : Місіонер, 1994. – 159 с.

29. Гук О. І. Антропологічна концепція української філософії першої половини ХХ ст. : [монографія] / Гук О. І. – Львів : ЛРІДУ НАДУ, 2008. – 160 с.

30. Гусєв В. І. Вступ до метафізики : навч. посіб. [для студ. вищ. навч. закл., які навч. за спец. “Філософія”] / Гусєв В. І. – К. : Либідь, 2004. – 488 с.

31. Гусєв В. І. Західна філософія Нового часу XVII– XVIII ст. : підручник [для студ. філос. фак-тів вищих закл. ос.] / Гусєв В. І. – [ 2.вид., стер. ]. – К. : Либідь, 2000. – 368 с.

Європейський словник філософій. – К.: Дух і літера, 2009. – Т.І. –570 с.

32. Забужко О. Філософія української ідеї та європейський контекст : франківський період / Забужко О. – [2-ге вид.]. – К. : Факт, 2009. – 156 с.

33. Замалеев А. Ф. Мыслители Киевской Руси / Замалеев А. Ф., Зоц В. А. – К. : “Вища школа”, 1987. – 184 с.

34. Запорожець М. О. Філософія П. Д. Юркевича в контексті історико-філософського процесу України / Запорожець М. О. – К. : Тов. “Знання” Укр., 2000. – 124 с.

35. Захара І. С. Академічна філософія України (XVII– І полов. XVIII ст.) / Захара І. С. – Л. : Вид-во Львівського нац. ун-ту ім. Ів.Франка, 2000. – 237 с.

36. Зязюн І. А. Філософія педагогічної дії : [монографія ] / Зязюн І. А. – К.; Черкаси : Вид. від. ЧНУ ім. Б. Хмельницького, 2008. – 608 с.

37. Ільїн В. В. Апологія ірраціонального. Філософія для тебе : навч. посіб. [для студ. вищ. навч. закл. ] / Ільїн В. В. – К. : Вид-во Європ-го ун-ту, 2005. – 232 с.

38. Історія української філософії : підруч. для студ. вищ. навч. закл. / [Русин М. Ю., Огородник І. В., Бондар С. В. та ін ]. – К. : ВПЦ "Київський університет", 2008. – 591 с.

39. Історія української філософії : підруч. / [С. В. Бодар, Г. В. Вдовиченко, Н. Ю. Кривда та ін.]. – К. : “Академвидав”, 2008. – 624 с.

40. Історія української філософії : Хрестоматія / упоряд М. В. Кашуба. – Л. : Видав. центр ЛНУ ім. І.Франка, 2004. – 356 с.

41. Історія філософії: Підручник / Бичко і.В., Бичко А.К., Табачковський В.Г. – К., 2001.

42. Історія філософії: Підручник / За ред. В.І.Ярошовця. – К., 2002.

43. Історія філософії: від структуралізму до постмодернізму. Підручник. – К.: Знання України, 2004. – 214с.

44. Історія філософії в її зв'язку з освітою: підруч. для студ. вищ. навч. закл. / [Волинка Г. І., Гусєв В. І., Мозгова Н. Г.]; за ред. Г. І. Волинка. – К. : Каравела, 2006. – 480 с.

45. Історія філософії : підруч. [для вищої шк.] / [Кремень В. Г., Афанасенко В. С., Волович В. І. та ін. ]. – [2-ге вид., перероб. та доп. ]. – Х. : Прапор, 2003. – 768 с.

46. Капітон В. П. Філософія науки Нового Часу : [монографія] / Капітон В. П., Панфілов В. О. – Д. : [ДДФА], 2008. – 248 с.

47. Карась А. Філософія громадянського суспільства в класичних теоріях і некласичних інтерпретаціях / Карась А. – К. : Видав. центр ЛНУ ім. І. Франка, 2003. – 520 с.

48. Каримский А. М. Философия истории Гегеля / Каримский А. М. – М. : Изд.-во МГУ, 1988. – 270 с.

49. Качуровський М. О. Філософія : альтернативний виклад : навч. посіб. / Качуровський М. О., Цикін В. О. – Суми : СумДПУ ім. А. С. Макаренка, 2005. – 252 с.

50. Кашуба М. В. Соціально-філософський аналіз суспільного розвитку / Кашуба М. В. – Львів : ЛРІДУ НАДУ, 2008. – 73 с.

51. Кралюк П. "Білі плями" в історії української філософії. Наукові нариси. – Луцьк: ПВД Твердиня, 2007. –164 с.

52. Кремень В. Г. Філософія: мислителі, ідеї, концепції: Підручник / В.Г Кремінь, В. В. Ільїн. – К.: Книга. – 2005. – 528 с.

53. Кремень В. Г. Філософія національної ідеї. Людина. Освіта. Соціум. / Кремень В. Г. – К. : Грамота, 2007. – 575 с.

54. Кремень В. Г. Філософія: Логос, Софія, Розум : підруч. [для студ. вищих навч. закл.] / Кремень В. Г., Ільїн В. В. – К. : Книга, 2007. – 432 с.

55. Кремень В.Г., Ільїн В.В. Філософія: мислителі, ідеї, концепції. –К.: 2005. – 528 с.

56. Концептуальні виміри екологічної свідомості: [монографія] / [М. М. Кисельов, В. Л. Деркач, А. В. Толстоухов та ін.]. – К.: ПАРАПАН, 2003. – 312 с.

57. Лозко Г.С. Етнодержавознавство: Філософсько-теоретичний вимір. – Тернопіль: Мандрівець, 2012. – 384 с.

58. Лозко Г.С. Філософія науки. Конспект лекцій для аспірантів. Навч.-метод. вид.– Тернопіль: Мандрівець, 2011. – 48 с.

59. Максюта М.Є. Вступ до філософії: Навчальний посібник. – К., 2001.

60. М.К.Мамардашвили. Лекции по античной философии. Под ред. Ю.П.Сенокосова М.: "Аграф", 1999.

61. Мозговий Л.І., Бичко І.В., Додонов Р.О. та ін. Філософія. Кредитно-модульний курс. – К.: Центр учбової літератури, 2009. – 456 с.

62. Нестеренко В. Г. Вступ до філософії: онтологія людини. Навчальний посібник для студентів вищих учбових закладів. – К., 1995.

63. Огородник І.В., Огородник В.В. Історія філософської думки в Україні Курс лекцій. Навч. посіб. – К., 1999.

64. Петрушенко В.Л. Філософія: Курс лекцій. – Київ-Львів, 2000.

65. Попович М. Григорій Сковорода: філософія свободи / Попович М. – К. : Майстерня Білецьких, 2007. – 256 с.

66. Пригодій С. М. Українська філософія серця та американський трансценденталізм / Пригодій С. М. – К. : Вид-чо-поліграф. центр “Київський університет”, 2002. – 232 с.

67. Причепій Є. М. Філософія : підруч. / Причепій Є. М., Черній А. М., Чекаль Л. А. – [вид. 3–тє, стер.]. – К. : Академвидав, 2009. – 592 с.

68. Райда К. Ю. Екзистенціальна філософія. Традиція і перспективи / Костянтин Райда. – К. : ПАРАПАН, 2009. – 328 с.

69. Рассел Б. Історія західної філософії / Рассел Б.; [пер. Ю. Лісняк, П. Таращук]. – К. : Основи, 1995. – 759 с.

70. Рижак Л. Філософія як рефлексія духу : навч. посіб. / Людмила Рижак. – Л. : Вид. центр ЛНУ ім. І. Франка, 2009. – 639 с.

71. Сало І. В. Філософія життя / Сало І. В., Соколенко Т. І. – Суми : Універ-ка книга, 2006. – 240 с.

72. Саух П..Ю. Філософія: навчальний посібник. – К., 2003.

73. Салтовський О. І. Основи соціальної екології : навч. посіб. / О. І. Салтовський. – К.: Центр навч. літ-ри, 2004. – 382 с.

74. Соціальна філософія : підруч. [для вищої шк. ] / [Афанасенко В. С., Горлач М. І., Данильян О. Г. та ін.]. – Х. : Прапор, 2007. – 687 с.

75. Сучасна зарубіжна соціальна філософія : Хрестоматія / [упоряд. Віталій Лях]. – К. : Либідь, 1996. – 384 с.

76. Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрями : Хрестоматія / [упоряд. В.В. Лях , В.С. Пазенок]; за ред. С. Л. Удовіка. – К. : Ваклер, 1996. – 428 с.

77. Татаркевич В. Історія філософії : Т. 1 : Антична і середньовічна філософія / Татаркевич В.; [пер. з пол. А. Шкраб'юк]. – Л. : Свічадо, 1997. – 456 с.

78. Татаркевич В. Історія філософії : Т. 2 : Філософія Нового Часу до 1830 року / Татаркевич В.; [пер. з пол. О. Гірний, Я. Саноцький]. – Л. : Свічадо, 1999. – 352 с.

79. Татаркевич В. Історія філософії : Т. 3 : Філософія XIX століття і новітня / Татаркевич В.; [пер. з пол. О. Гірний]. – Л. : Свічадо, 1999. – 568 с.

80. Тетерина Д. Григорій Сковорода – український письменник, філософ і педагог / Тетерина Д. – К. : РВА "Тріумф", 2001. – 323 с.

81. Ткачук М. Л. Київська академічна філософія XIX – початку XX ст. Методологічні проблеми дослідження / Ткачук М. Л. – К. : ЗАТ "ВІПОЛ", 2000. – 247 с.

82. Толстоухов А. В. Філософія демократії : [есе] / Толстоухов А. В. – К. : Ін-т страт-ї політики, 2005. – 160 с.

83. Філософія : навч. посіб. / [Л. В. Губерський, І. Ф. Надольний., В. П. Андрущенко та ін.]; за ред. І. Ф. Надольного. – [7-ме вид., стереотип.]. – К. : Вікар, 2010. – 455 с.

84. Філософія науки, техніки та архітектури : постмодерний проект / [Рижко В. А., Белєнкова С. В., Бойко М. П. та ін.] ; за ред. В. А. Рижко. – К. : КНУБА, 2002. – 264 с.

85. Філософія [підруч.] / [В. П. Андрущенко, В. І. Волович, М. І. Горлач та ін.], – Харків : "Консум", 2000. – 672 с.

86. Філософія : підруч. [для студ. вищ. закл. осв. ] / [Бичко І. В., Бойченко І. В., Табачковський В. Г. та ін.]; – [2. вид., стер.]. – К. : Либідь, 2002. – 408 с.

87. Філософія : підруч. / за заг. ред. Горлача М. І., Кременя В. Г., Рибалка В. К. – Харків: Консум, 2000. – 672 с.

88. Філософія. Природа, проблематика, класичні розділи: Хрестоматія : [навч.посіб.] / [В. П. Андрущенко, Г. І. Волинка, Н. Г. Мозгова та ін.]. – К.: “Каравелла” 2010. – 464 с.

89. Філософія : [хрестоматія] / [упор. Демчик І.]. – Камянець-Подільський: Абетка, 2000. – 256 с.

90. Філософія як історія філософії : підруч. / [Бичко А. К., Бичко І В., Табачковський В. Г., Ярошовець В. І.]; за заг ред. Ярошовця В. І. – К. : Центр учб. л-ри, 2010. – 648 с.

91. Філософія: Навчальний посібник / За редакцією С.П.Щерби, М.Г.Тофтула. – К., 2003.

92. Філософія. Підручник /За загальною редакцією Горлача М.І., Кременя В.Г., Рибалка В.К. – Харків, 2000.

93. Філософія: ідеї, ідеології, персоналії. Ілюстрований енциклопедичний довідник / Укладач Ю.В.Омельченко. – К.: Ракша, 2009. – 296 с.

94. Філософія XIX – XX ст: імена: Біографічний словник / Укладач Ю.В.Омельченко. – К.: Фенікс, 2011. – 212 с.

95. Філософська думка в Україні: Біобібліографічний словник /Авт. кол.: В.С.Горський, М.Л.Ткачук, В.М.Нічик та ін. – К.: Унів. вид-во „Пульсари”, 2002. – 224 с.

96. Філософський енциклопедичний словник. – К.:Абрис, 2002.– 742 с.

97. Читанка з історії філософії: у 6-ти книгах. Книга І: Філософія стародавнього світу / Під ред. Г.І Волинки.– К.: Довіра, 1992. –207 с.

98. Ярошовець В. І. Історія філософії : від структуралізму до постмодернізму : підруч. [для студ. вищ. навч. закл.] / В. І. Ярошовець. – К. : ВПЦ “Київський університет”, 2008. – 262 с.

100. Ящук Т.І. Філософія історії: Курс лекцій. Навчальний посібник. – К.: Либідь, 2004. – 536 с.

Навчальне видання

# ФІЛОСОФІЯ:

**НАВЧАЛЬНО-МЕТОДИЧНИЙ ПОСІБНИК**
**ДЛЯ ЗДОБУВАЧІВ ВИЩОЇ ОСВІТИ**

*Видається в авторській редакції*

Підписано до друку 20.10.2021 р. Формат 60х84/16.
Папір офсетний. Ум. друк. арк. 12,9
Тираж 100 прим. Замовлення № 2633

Видавничо-поліграфічний центр «Візаві»
20300, м. Умань, вул. Тищика, 18/19
Свідоцтво суб'єкта видавничої справи
ДК № 2521 від 08.06.2006.
тел. (04744) 4-64-88, (067) 104-64-88
vizavi-print.jimdo.com
e-mail: vizavi008@gmail.com