

НАН України  
Центр гуманітарної освіти

Іщенко Ю.А., Овчаренко В.В.,  
Суходуб Т.Д., Свириденко В.М.

## ОСНОВНІ ВІХИ ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ

*На допомогу аспірантам  
та здобувачам вченого ступеня  
кандидата наук*

Київ - 1997

Затверджено до друку Вченою радою  
Центру гуманітарної освіти НАН України

Видання в авторській редакції  
Відповідальний за випуск д.філос.н., професор В.А.Рижко

Іщенко Ю.А., Овчаренко В.В., Суходуб Т.Д., Свириденко В.М.

Основні віхи історії філософії.- Київ:  
ЦГО НАН України. 1997.- 46 с.

## З М І С Т

Іщенко Ю.А.	Філософія Стародавнього світу.....	2
Іщенко Ю.А.	Філософія у середньовічному суспільстві.....	5
Овчаренко В.В.	Філософія європейського Відродження.....	7
Іщенко Ю.А.	Філософія Нового часу.....	11
Іщенко Ю.А.	Філософія французького і німецького Провітництва. Німецький романтизм.....	14
Іщенко Ю.А.	Німецька класична філософія.....	16
Суходуб Т.Д.	Соціально-філософська концепція К.Маркса.....	19
Суходуб Т.Д.	Основні ідеї в російській релігійній філософії кінця ХІХ - початку ХХ ст. /В.С.Соловйов, М.О.Бердяєв/.....	24
Суходуб Т.Д.	Основні напрями розвитку філософії у ХХ столітті.....	28
Свириденко В.М.	Позитивізм як особливий тип філософії. Історичні форми позитивізму.....	43

## ФІЛОСОФІЯ СТАРОДАВНЬОГО СВІТУ.

Іщенко Ю. А.

З'ясування питань першої теми набуває особливої ваги, оскільки маємо справу з проблемою розкриття сутності філософії в її історичній генезі. Історія філософії найбільш дотична до історії культури, адже філософія є квінтесенцією останньої. У такий спосіб на основі компаративних знань доцільно показати схожість і відмінність в культурах Стародавнього Сходу і полісної античності.

Передусім важливо акцентувати на тому, що розвиток філософського мислення в країнах Сходу не є лінійним і спадковим: давні культури Близького Сходу, Індії, Китаю являли собою самостійні культурні цілісності, хоча в деяких галузях простежується їх взаємозв'язок. Близький Схід власне не створив у давнину філософської традиції, хоча його культурну спадщину певною мірою сприйняли давні греки, а згодом і увесь єдиний світ. У цьому контексті доцільно спинитись на формуванні двох творчих принципів філософського опанування світу, які символічно вираховувались в опозиції "Афіни-Ієрусалим".

Як така філософська традиція з'являється у Стародавній Індії, де із міфо-поетичної свідомості поступово викристалізуються цілісні філософські системи. Тому в даній темі необхідно звернути увагу на культурно-цілісний каркас філософствування, передусім на такі пам'ятки культури і літератури, як "Веди" і "Упанішади". Особливого аналізу потребують брахманізм, джайнізм і буддизм як релігійно-міфологічні системи, в надрах яких складались специфічно філософські принципи і категоріальний апарат мислення, випрацьовувались принципи єдності онтологічної і етичної проблематики. Необхідний наголос потрібно зробити на формуванні в середині цих духовних течій принципів ненасильственої етики, особливо принципу "ахімси" ("неушкодження всього живого"). Необхідно також показати трансформацію буддизмської духовної традиції в індуїзм і формування таких перших філософських шкіл Стародавньої Індії як "чарвака", "йога", "вайшешика", "н'яя", "санх'я", "міманса". Особливого виокремлення потребує логічне вчення буддизму та школи "н'яя".

У розкритті питань, пов'язаних із становленням філософського мислення у Стародавньому Китаї, доцільно проаналізувати інтегруючу роль традиції як духовної домінанти культури. Зокрема, маємо звернути увагу на класичні книжки китайської освіти ("Книга пісень", "Кни-

га змін" та ін.), що становлять аксіологічний базис конфуціанства і даосизму. У розгляді цих течій необхідно показати символічну, таку, що визначається традицією, і практичну, реальну роль постаті "Вчителя" у структурі давньокитайського філософського дискурсу, а також соціально-етичну спрямованість філософських вчень Давнього Китаю. З цього погляду потрібно наголосити на відмінності конфуціанства і моїзму, з одного боку, та конфуціанства і легізму - з іншого. Розкриття своєрідної онтології давньокитайської філософської думки, яка вимагає й вчення про людину (антропологію) і про сенс її буття (етику), неможливе без з'ясування універсальної пояснювальної функції "Дао" для традиційного філософського мислення давнього Китаю - поняття, а радше символа, який не містить розчленувань на суб'єкт-об'єктні позиції.

Античну філософію має сенс розглядати під кутом зору свідомої роботи з міфом, в процесі якої випрацьовувались рефлексивні підстави переходу від міфу до логосу. В цьому плані бажано розкрити зміст і значення понять "космос", "логос", "архе", "фюзіс", "номос" і "техне" як базових для становлення давньогрецької філософії - специфічно рефлексивного і обґрунтованого дискурсу. Вагально важливо звернути увагу на вироблення філософської мови репрезентації знання про світ, людину і відношення між ними, а саме на становлення категорій філософії у процесі переходу від онтологічно-космологічної картини світу мілетців і елейців до антропологічної післясократиків. Необхідно показати в чому полягає раціональний сенс гегелівської тези про те, що філософія починається власне від Парменіда, а саме із висунення останнім принципу тотожності мислення і буття. На особливу увагу заслуговує аналіз місця і ролі Піфагора і піфагореїзму у трансформації діонісійського періоду в орфічно-інтелектуальний, відкритті зв'язку містичної і математичної інтуїції, релігії і моралі. Діяльність софістів і філософію Сократа необхідно пов'язувати з епохою античного просвітництва, розквітом та кризою полісної демократії. Тут можна показати відмінність "діалектики" Геракліта від "діалогіки" Сократа, як принципово різних типів філософствування. Доцільно проаналізувати опозиції "плинне-неамінне", "чуттєве-розумове", "фюзіс-номос", "гадка-істина", що викристалізуються в класичну епоху і стають предметом філософської рефлексії.

Платонівську теорію ідей (форм) необхідно розглянути з гносеологічного (логічного) і онтологічного поглядів, тобто як теорію утво-



рення загальних понять і як вчення про буття. З одного боку, доцільно опинитись на платонівському розумінні Блага (своєрідній трансформації античного принципу калагатії - єдності Істини, Добра, Краси) і його соціально-політичній і етичній експлікації в "Законах" і "Державі". З іншого - на вченні про Прекрасне і тлумаченні пізнання як щаблів еротичного сходження.

Окремого розгляду потребують й філософські концепції Аристотеля, передусім його "Фізика" - вчення про рух і "Метафізика", тобто вчення про перші принципи буття та чотири причини сущого (матеріальна, формальна, діюча, цільова). З логічних праць Стагірита доцільно звернути увагу на "Категорії", а в сфері практичної філософії на зв'язок етики, політики і економіки. Необхідно підкреслити й внесок Аристотеля в естетичну теорію (аналіз трагічного і комічного), в поетику, риторику, в розвиток біологічних знань (праці "Про походження тварин" та "Про частини тварин"). З історико-наукового погляду цікавим видається аналіз становлення перших дослідницьких програм в античності: атомістичної - Левкіа-Демокріта, математичної - Платона, фізичної - Аристотеля. В характеристиці платонізму і аристотелізму має прослідковуватись взаємопереплетення онтологічної, логічної і аксіологічної проблематики.

Скептицизм, стоїцизм, епікуреїзм мають розглядатись не лише як різні типи світоглядної і моральної орієнтації, а й як глибокі онтологічні вчення, в лоні яких розв'язувались специфічно-філософські проблеми, передусім співвідношення мислення і буття, пізнаваності світу та ін. Зародження традицій неоплатонізму і аристотелізму необхідно аналізувати в загальному річці розвитку еллінської культури.

#### Основна література:

1. Антология мировой философии. Т.1/4.1,2/. - М.,1968.
2. Фрагменты ранних греческих философов. Ч.1. - М.,1989.
3. Платон. Пир. Собр.соч. в 3-х т. Т.2. - М.,1970.
4. Платон. Государство. Там же. Т.3./2/.
5. Аристотель. Категории. Собр.соч. в 4-х т. Т.2. - М.,1978.

#### Додаткова література:

1. Асмус В.Ф. Античная философия. - М.,1978.

2. Кессиди Ф.Х. От мифа к логосу. - М.,1972.
3. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. - М.,1972.
4. Радхакришнан С. Индийская философия. Т1,2. - М.,1958.
5. Рассел Б. История западной философии. - К.,1995.
6. История философии в кратком изложении. - М.,1991.

### ФІЛОСОФІЯ У СЕРЕДНЬОВІЧНОМУ СУСПІЛЬСТВІ.

Іщенко Ю.А.

У розкритті цієї теми доцільно спершу з'ясувати особливості середньовічної культури, її основні категорії та тесцентричний характер. Багато коротко прослідкувати традиції неоплатонізму та аристотелізму в європейській та арабській філософії, а відтак наступність філософської проблематики.

Необхідно виходити з того, що середньовічна філософія в своєму розвитку пройшла декілька етапів. Власне християнській філософії передували неоплатонізм, який розвивали представники Олександрійської школи на чолі з Філоном, гностицизм як різновид релігійно-філософської думки, маніхейство. Сама ж християнська філософія розпочинається з діяльності апологетів (див. Тертуліан, Климент, Ориген) і "отців церкви" (див. капподакійська школа). Встановлення і філософське обґрунтування християнської доктрини останніми поклало початок так званому патристичному етапові в розвитку європейської філософської традиції. Найважливішим філософом періоду патристики є Августин. У розгляді його вчення необхідно звернути увагу на тлумачення ним проблеми добра і зла, віри і розуму, свободи волі і божественної благодаті. Доцільно простежити полеміку Августина і Пелагія щодо розв'язання останньої проблеми. Необхідно звернути увагу і на такий твір патристичного періоду як "Ареопагітики" і на два способи доведення божого буття в катафатичному (позитивному) і апофатичному (негативному) богослів'ї.

Виникнення і розвиток схоластичної філософії у Західній Європі (VI-XII ст.) пов'язують з іменами Еріугени, Ансельма Кентерберійського, на вивчення поглядів яких і потрібно звернути увагу (у останнього передусім на так зване "онтологічне доведення бога"). У схоластичній традиції цікавою є постать Росцеліна, з яким і пов'язані

ний початок боротьби номіналізма і реалізма у середньовічній філософії. У зв'язку з цим потрібно звернути увагу на проблему універсалій і особливості номіналізма Абеяра, раціоналізм Шартрської школи, зародження концепції "двох істин", містицизм Бернара Клервоського.

У пізній схоластиці (XIII-XIV ст.) необхідно передусім звернути увагу на природничонауковий напрямок, що пов'язаний із діяльністю Оксфордської школи і Роджера Бекона. Доцільним є вивчення питань, що порушувались у схоластичній логіці Раймунда Лудля, містичному пантеїзмові Мейстера Екхарта, метафізиці Дунса Скота, номіналізмові Оккама (зокрема, принципу "лега Оккама"). Безперечно, головну увагу потрібно приділити вивченню філософсько-богословської концепції Фоми Аквінського, як центральної постаті схоластики, зокрема таким проблемам: сутність і існування, форма і матерія, проблема універсалій, проблема творіння, проблема душі і тіла, пізнання боже і людське, "природна теологія", етико-соціальна доктрина.

У розкритті специфіки середньовічної арабської і єврейської філософії слід виходити із спорідненості і відмінності аксиології іудейської, мусульманської і західноєвропейської культур. Тут потрібно насамперед зосередити увагу на вивченні філософії Аль-Кінді, Аль-Фарабі, Аль-Газалі і мутаколімів-філософів мусульманського креаціонізму і фаталізму. На особливу увагу заслуговує філософія Ібн-Сіні (Авіценни) і Ібн-Рушда як вершини арабського перипатетизму. В єврейській середньовічній філософській традиції потрібно виділити пантеїзм Ібн-Гебіроля і, безумовно, раціоналізм центральної постаті єврейської філософії середньовіччя - Маймоніда.

*Основна література:*

1. Антология мировой философии. Т.2. - М., 1978.
2. Майоров Г. Формирование средневековой философии. - М., 1979.
3. Соколов В.В. Средневековая философия. - М., 1978.
4. Гайденко В.П., Смирнов С. Наука в средние века. - М., 1990.

*Додаткова література:*

1. Августин А. Исповедь. - М., 1992.
2. Экхарт М. Духовные проповеди. - М., 1992.
3. Хейзинга Й. Осень средневековья. - М., 1988.

4. Гуревич А. Культура и общество средневековой Европы. - М., 1991.
5. Швейцер А. Благоговение перед бытием. - М., 1992.
6. Рассел Б. Почему я не христианин? - М., 1987.

**ФІЛОСОФІЯ ЄВРОПЕЙСЬКОГО ВІДРОДЖЕННЯ.**

*В.В.Овчаренко.*

В розкритті даної теми доцільно насамперед прослідкувати зародження елементів секулярної культури на тлі боротьби за духовну владу різних духовних течій XV-XVI ст. Для цього бажано охарактеризувати перехід від теоцентризму середньовічної філософії до антропоцентризму філософії Відродження, показати місце і роль античної спадщини в мисленні провідних філософів цього історичного періоду. Особливу увагу потрібно звернути на зародження гуманізму як певної парадигми мислення, на його соціальну орієнтацію, а відтак на гуманістичну антропологію. Саме під цим кутом зору мають бути висвітлені ренесансний неоплатонізм і натурфілософські погляди італійського Відродження, зародження утопії як певного уявлення про майбутнє людини. В контексті спрямовування осмислення світоглядних проблем епохи Ренесансу уявляється доцільним показати своєрідне взаємодоповнення гуманістичних пошуків прекрасної індивідуальності і етики протестантизму. Розкриття питань "Гуманізм і Реформація", "Гуманізм і Контрреформація", як і власне політичної філософії гуманізму в особі Нікколо Макіавеллі, особливо актуальне в наш час.

В еволюції філософської думки доби Відродження виявляється за можливе визначити три періоди:

- гуманістичний, або антропоцентричний /сер.XIV - поч.XV ст./;
- неоплатонічний /сер.XV - поч.XVI ст./;
- натурфілософський /сер.XVI - поч.XVII/.

Розподіл цей достатньо умовний і має не стільки хронологічне, скільки типологічне навантаження.

Вирішення філософії доби Відродження як особливої віхи історії філософської думки обумовлено специфікою виставлених нею проблем, що й спричинило відокремлення ренесансної філософської думки від філософії середньовіччя й філософії Нового часу. Відродження як стихійне самоустановлення людської особистості неможливе поза центральною для доби Ренесансу культурною течією - гуманізм (за етимологією цього



латинського слова *humus* - ґрунт, земля). У розкритті специфіки ренесансного мислення доцільно звернути увагу пошукувачів на ту обставину, що світоглядна настанова доби Відродження - небувалої в Європі доби гуманізму - полягала в відкритті самотності людини і, як наслідок цього, гуманістичній спрямованості пізнання.

Знаменною подією XIV ст. в Італії було виникнення *studia humanitatis* ("гуманітарні знання", лат. *humanus* - людський). Ці знання формувалися на підставах античної грецької та римської літератур. Суттєвою рисою *studia humanitatis* стало відродження античного діалогу - найулюбленого жанру гуманістів. На відміну від "університетської", офіційної, освяченої церквою і тому "божественною" *studia divina* ("божественне знання", лат. *divinus* - божественний), вище згадані заняття оцінювались як "людське" знання, відмінне від "божественного". Отже гуманісти - це, насамперед, представники такого знання.

Перші представники гуманістичного руху - Колоччо Салутатті /1331-1404/, Леонардо Бруні /1374-1444/, Джанотто Манетті /1396-1459/, Леон Батіста Альберті /1404-1472/ - стверджували позиції своєрідного антропологізму, який поряд з богом звеличує людину як творця світу культури.

Середньовічний теоцентризм витісняється ренесансним антропоцентризмом. *Studia humanitatis* сприяли мисленню, яке виводило людину із сфери релігійної компетенції і перетворювало її в найвищу цінність, ставили в центр світоглядної перспективи. Це переконання набуло програмного втілення в "Промові про достоїнство людини" Піко делла Мірандола /1463-1494/ і в діалозі "Про насолоду" Лоренцо Валли /1407-1457/.

Водночас переглядаються традиційні погляди на суспільство, здійснюються перші спроби ідеологічного і теоретичного обґрунтування ідеї громадянського суспільства, незалежного від релігійно-теологічних санкцій /церковного абсолютизму, папської політики/. Найтипівішими у цьому відношенні є політична доктрина Нікколо Макіавеллі /1469-1527/, правова теорія Жана Бодена /1530-1596/, соціологічні утопії Томаса Мора /1478-1535/ і Томмазо Кампанелли /1568-1639/.

Все ж слід зазначити, що гуманізм і антропологізм ранніх мислителів Відродження не мали під собою фундаментальної "онтологічної" (такої, що спирається на оригінальне розуміння самого буття, реальності) основи. Симптоматично, що саме до Платона звернулася філосо-

фія еллінізму в пошуках нової - "духовної" (людської) - цілісності, і про це негальперечно свідчить неоплатонізм III-V ст. В цьому ж напрямі діють і платонівські інтенції олександрійської школи (Клімент, Ориген), Діонісій Ареопажит, Боєцій, Августин.

Найповніше філософсько-онтологічна позиція ренесансного гуманізму відображена одним з найвизначніших мислителів-гуманістів XV ст. Миколою Кузанським /1401-1464/. Найвагоміша з робіт М.Кузанського "Про вчене незнання" містить головне для його вчення про буття положення: збіг в єдиному абсолютного максимуму і абсолютного мінімуму. Абсолютний максимум - це Бог, "мінімум - те, менш чого не може бути". Абсолютному максимуму нічого не протистоїть, тому "з ним співпадає мінімум, і максимум тим самим знаходиться в усьому".

Свій найбільш типовий вияв ренесансний платонізм знаходить в межах так званої Флорентійської Академії, засновником і одним з найяскравіших представників якої був Марсіліо Фічіно /1433-1499/. Фічіно по суті реабілітує тілесну, земну красу, проголошуючи її сяйвом божественного блага, перетворюючи свою філософію на теоретичне обґрунтування гуманістичного антропоцентризму. Значення діяльності Фічіно для розвитку культури Відродження полягало не тільки у звеличенні до космічних масштабів ролі людини. Неоплатонізм флорентійського гуманіста, розвинутий в деяких своїх істотних моментах Піко делла Мірандола ("Глумачення на "Канцону про любов", трактати "Гелтал", "Про суще і єдине" тощо), містив у собі тенденції, що прямо виводили на проблематику натурфілософських вчень XVI ст., які склали останній - третій етап у розвитку філософії Відродження.

Піанворенесансний пантеїзм /XVI ст./ набув нового, "натуралістичного" відтінку, типовим прикладом чого є погляди Джордано Бруно /1548-1600/. Пантеїзм виразно натуралістичного гатунку дістає свого послідовного розвитку вже за межами Ренесансу - в Новий час. У цій площині розкриття теми доцільно звернути увагу і порівняти погляди пантеїстів з натуралістичною філософією людини Мішеля Монтеня /1533-1592/.

Водночас відбувається докорінний перелом в поглядах на природу. Всесвіт із свідотства божественної могутності став предметом дослідницького інтересу. Міфологема про творення світу з нічого змінюється натурфілософським вченням про безкінечність і нестворимість світу. Філософія природи, яка тільки починала складатися, у своїх судженнях спиралася на велике відкриття теоретичного природознавства того часу

- геліоцентричну систему світу. Ренесансне природознавство - значна історична передумова виникнення класичної механіки. Найбільш яскравий і послідовний вираз новітні тенденції філософської думки знайшли в творчості двох природодослідників доби Відродження - Леонардо да Вінчі /1452-1519/ і М.Коперніка /1473-1543/.

Механістична світобудова була першою в досягненій історії людства науковою картиною світу. Вона мала точний виклад і була вільною від міфічних нафарувань. Вона наповнювала людину вірою в силу її розуму. Тим самим спрямовувала розвиток її самосвідомості на утримання почуття незалежності від природної стихії. В галузі гуманітарних знань, насамперед, в філософії, вона сприяла виникненню "епохи розуму" /І.Кант, філософи доби Просвітництва/.

Зважаючи на вище наведене, необхідно підкреслити, що відроджені *studia humanitatis* "діалогічність" і "humanus" пустили міцне коріння і визначили подальший розвиток філософської думки. Яскравим прикладом цього факту може розглядатися філософія сучасника Канта - Григорія Савовича Сковороди /1727-1794/. Він вважав, що головна вага філософування лежить на шляху практичних змагань за щастя. Останнє Г.Сковорода визначав як добровільний зв'язок людини з "справжньою натурою речей". Звідси, філософія, або любов до мудрості, "старався дати дукові життя, серцю шляхетність, чесність думці як голові цілості".

#### Основна література:

1. Горфункель А.Х. Основные этапы развития итальянской философии в эпоху Возрождения // Типология и периодизация культуры Возрождения. - М., 1972.
2. Горфункель А.Х. Философия эпохи Возрождения. - М., 1980.
3. Соколов В.В. Европейская философия XV-XVII вв. - М., 1984. Разд. 1.
4. История философии в кратком изложении. - М., 1991. С. 288-344.
5. Антология мировой философии. - М., 1970. Т. 2.

#### Додаткова література:

1. Баткин Л.М. Итальянское Возрождение в поисках индивидуальности. - М., 1989.
2. Ревякина Н.В. Итальянское возрождение. Гуманизм 2-ой пол. XIV в. -

1-ой пол. XV в. - Н., 1975.

3. Бичко І.В., Тихолаз А.Г. Флорентійська академія і розквіт гуманістичної філософії Відродження // Філософська думка. 1983, №5.
4. Эстетика Ренессанса / Сост. В.П. Шестаков. - М., 1981. Т. 1.
5. Из истории культуры средних веков и Возрождения. - М., 1974.
6. Гуманизм и натурфилософия итальянского Возрождения. - М., 1978.

#### ФІЛОСОФІЯ НОВОГО ЧАСУ.

Іщенко Ю.А.

У вивченні питань даної теми необхідно передусім виходити з того, що становлення і розвиток філософії Нового часу відбувалося під впливом науки, яка поступово займала центральне місце в аксиологічному каркасі новоєвропейської культури. Формувався науковий тип раціональності з такими його ознаками як об'єктність відтворення дійсності, систематичність, послідовність і обґрунтованість мислення, його предметність. Відповідно до цього мислились й дійсність як жорстко детермінована, рівноважна і упорядкована цілість. Це призводить до того, що в Новий час відбувається кінцевий поворот від натурфілософії до вивчення природи як об'єктивної реальності, що незалежить від волі і свідомості людини, тобто перехід від розуміння природи як "фюзіса" до її тлумачення як "натури". У мисленні чітко виکارбовується дихотомія суб'єкт-об'єктних відносин, що мало своїм наслідком, з одного боку, створення механістичної картини світу, (за законами Лапласа-Ньютона), а з іншого - зростання методологічної рефлексії, пов'язаної з пошуком адекватних мислительних засобів розбудови такої картини світу. У філософії це знаходить відображення у поширенні вчень про метод та про машину як модель відтворення природи. Сама ж філософія сприймає дві орієнтації мислителів тієї доби: на експериментальне, дослідне природознавство або на математику. Це знаходить своє вираження у викарбуванні в філософії двох течій: емпіризму і пов'язаного з ним сенсуалізму, та раціоналізму.

Симптоматичними з цього погляду виступають вчення Френсіса Бекона і Рене Декарта, до вивчення яких якраз і потрібно підходити з вище окресленої колізії новоєвропейської наукової свідомості. Ф.Бекон намагався орієнтувати філософію практично і накреслює проект "великої відбудови наук", саме знання перетворює на силу, що здатна



підкорити і перебудувати природу. З цього погляду він і намагається відшукати адекватний метод ("Новий органон") досягнення істини, а саму філософію оперти на досвід, тобто виступає як представник емпіризму і дослідного природознавства. З цієї ж метою він закликає до "очищення розуму" від ідолів (забобів), як необхідної умови істинного пізнання.

Своєрідне продовження цієї програми "очищення розуму" спостерігаємо у Рене Декарта, котрий втім намагається реалізувати її з раціоналістичних позицій. Тому найподібнішим засобом такого очищення у Картезія виступає методологічний сумнів, який веде до конститування принципу "Cogito, ergo sum". Від Бекона і Декарта йдуть дві лінії в розвитку філософії Нового часу - емпірико-сенсуалістична (її репрезентують постаті Гассенді, Локка, Гоббса, Берклі, Юма) і раціоналістична (Спіноза, Лейбніц). Треба звернути увагу на те, що відповідно до даних орієнтацій у цих філософів розбудовуються й всі інші частини філософії, а саме: онтологія, етика, соціальна фізика, антропологія, тобто вчення про людину. Однак віддання пріоритету чуттєвому, досвідному чи раціональному пізнанню не веде до радикального переосмислення місця людини у світі, яка підпорядкована або ж суботанції (природі, богу), або ж об'єктивним механістичним закономірностям соціуму. Це знаходить своє відображення як в розбудові соціальних вчень Локка ("Трактат про віротерпимість", "Два трактати про правління"), Гоббса ("Левіафан"), Юма (Трактат про людську природу), Спінози ("Етика"), Лейбніца ("Монадологія"). На окремий розгляд заслуговує методологія науки і релігійно-містична філософія людини у Паскаля, методологічні ідеї Ньютона, критика Бейлем богословського і метафізичного догматизму з позицій скептицизму.

У засвоєнні положень власне антропологічної проблематики філософів Нового часу доцільно звернути увагу на вчення Бекона про "тілесну" і "духовну" частини людської душі, на тлумаченні Декартом психічної проблеми і його вчення про пристрасті, на розрізнення Гоббсом тілесності і духовності, на вчення Спінози про афекти і розуміння людського щастя, а також розуміння людської свободи як пізнаної необхідності, на вчення Лейбніца про напередвстановлену гармонію і монадність буття індивіда (принцип "індивідуалізації"), ідеї Локка про виховання і віротерпимість, розуміння людини Паскалем як "мислячого очерету", тлумачення Бейлем євангелійського "Застав їх увійти", а також проблем чуда, закономірності і фаталізму.

У логіко-гносеологічному плані необхідним видається звернення до досвіду осмислення філософії Нового часу проблеми детермінізму, співвідношення механіцизму (механістичної причинності) і телеологізму (цільової причинності), теорії "первинних" і "вторинних" якостей Локка та уявлень про досвідне походження будь-якого знання в контексті критики вродженості ідей, понять і норм, розгляд чуттєвої і раціональної форм пізнання, проблеми суб'єкта як джерела методологічної рефлексії, проблеми загального (абстрагування) і вираження його в буденній і науковій мові.

*Основна література:*

1. Бекон Ф. Новый органон. Соч. в 2-х т. Т.1.- М.,1973.
2. Декарт Р. Размышления о методе. Соч. в 2-х т. Т.1.- М.,1989.
3. Спиноза Б. Этика. Соч. в 2-х т. Т.1.- М.,1985.
4. История философии в кратком изложении.- М.,1991. С.345-354.
5. Гоббс. Левифан. Избр. проиав. в 2-х т.Т.2.- М.,1965.683с.
6. Юм Д. Исследование о человеческом познании. Соч. в 2-х т.Т.2.- М., 1966. С.5-170.
7. Локк Дж. Опыт о законе природы. Опыт о веротерпимости. Соч. в 3-х т.Т.3.- М.,1988.
8. Беркли Д. Соч.- М.,1978. 556 с.
9. Лейбниц Г.В.О мудрости. Соч. в 4-х т.Т.3.- М.,1984. С.97-100.

*Додаткова література:*

1. Соколов В.В. Европейская философия XV-XVII вв.Рзд. II.- М.,1984.
2. Нарский И.С. Западно-европейская философия XVIII в..- М.,1974.
3. Антология мировой философии.Т.2.- М.,1970. С.162-530.
4. Ахутин А.В. Понятие "пророда" в античности и в Новое время.- М., 1988.
5. Башляр Г. Новый рационализм.- М.,1987.
6. Тулмин Ст. Человеческое понимание.- М.,1984.
7. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма.- М.,1990.



**ФІЛОСОФІЯ ФРАНЦУЗЬКОГО І НІМЕЦЬКОГО ПРОСВІТНИЦТВА.  
НІМЕЦЬКИЙ РОМАНТИЗМ.**

Іщенко Р. А.

Передусім потрібно з'ясувати зміст поняття "Просвітництво", а саме те, що це не лише історична епоха, але й певний тип духовного і інтелектуального життя, який має тенденцію історично повторюватись (пор. наприклад, давньогрецьке просвітництво). Домінантою в цій духовній течії є віра не в потойбічний, а в людський разум. Звідси, високий статус знань і наук в культурі Просвітництва. Просвітництво, за словами Канта, це "здатність виносити судження", тобто здатність кожної людини мати думку. З цього випливає й основне духовно-практичне завдання будь-якого Просвітництва - просвітити, навчити, виховати людину, дати їй знання, повернути до Розуму. В цьому полягає гуманістичний зміст Просвітництва. Просвітницька раціональність позитивна, інструментальна, поцейбічна.

Ці ознаки Просвітництва повною мірою виявилися у французькому і німецькому Просвітництві XVIII поч. XIX ст. Необхідно звернути увагу насамперед на матеріалізм французьких просвітників, а саме на його механістичну форму, що викликана зверненням мислителів до природничонаукового знання, в якому на той час панували механістичні уявлення про Природу. Всі французькі просвітники (Гельвецій, Голобах, Ламетрі, Дідро) як і Мел'є, Руссо та ін. апелюють до Природи (що знаходить, доречі, своє вираження і в назві праць, наприклад "Система природи" Гольбаха або "Думки про пояснення природи" Дідро), яка втім осмислюється як щось пасивне, а з іншого боку як машина, котру заводить неприродна і нематеріальна сила. З цим пов'язаний деїзм багатьох французьких просвітників: практична антиклерикальна спрямованість їхніх творів теоретично, у поясненні природи, оберталась на припущення існування бога як першопричини.

Механістичне розуміння природи вплинуло і на тлумачення людини (промовистою є назва твору Ламетрі "Людина-машина"), яка теж є механістичним, і на розуміння закономірностей суспільного буття: французькі просвітники велику увагу приділяли соціальній фізиці і механіці (Кондорсе). Апеляцію до природного подібувмо і в тлумаченні внутрішнього світу людини. На першому плані тут вивчення природних потреб (Гельвецій, Руссо), а потім вже розкриття конфліктів між індивідами, що пов'язані з їх соціальним буттям. Звідси, ідея "су-

спільного договору", такого стану, за яким влада належить не людям, а Закону. Руссо, взагалі, можна розглядати, з одного боку, як просвітника, а з іншого - як романтика, що звав "назад до природи" - природності і гармонійності людських відносин. Проте в ідеї "суспільного договору" не можна не бачити праобраз "всезагального правового громадянського стану". Природну доміанту можна бачити і в тлумаченні моралі ("Основи всезагальної моралі, або катехизис природи" - Гельвецій), і в розумінні сутності мистецтва як наслідування природному. Доцільно розглянути уявлення Вольтера про терпимість і віротерпимість, а також дати критичний аналіз праці Монтеск'є "Про дух законів".

Природа виступає доміантою мислення і дії німецьких просвітників (Вінкельмана, Лессінга, Гердера, братів Гумбольдтів, Гете, Шіллера), що передусім виявляється в їхніх естетичних творах, та творах з історії мистецтва. Разом з тим природа виступає і як самостійний об'єкт дослідження. Так Гете потрібно розглядати не лише як філософа, поета і письменника, а й як природодослідника. Йому належать праці з природи світла, морфології рослин і тварин, в яких він висунув ідеї, що мають і сучасне наукове значення. Необхідно звернути увагу й на те, що природнича тематика у німецьких просвітників вплетена в розкриття історичних закономірностей. Взагалі проблеми філософії історії займають велике місце у творчості німців доби Просвітництва. Достатньо згадати праці Гердера "Думки про загальний хід історії", або ж Шіллера "Листи про естетичне виховання людства".

Філософія природи займає велике місце і в німецькій романтичній рефлексії, передусім у Новалиса. Разом з тим він приділяє значну увагу філософії історії. "Апологию історії" пише Фрідріх Шлегель. Але основний інтерес у них - це сфера естетичного, дослідження закономірностей художньої творчості, природи мистецтва як універсуму людського буття. Німецькому романтизмові в цілому притаманна заміна утилітарних стандартів естетичними. Звідси, велика увага до людського Я, внутрішнього світу, суб'єктивності. Особливу увагу необхідно звернути на зародження в лоні романтизму герменевтики (Шлеймахер) та теорію романтичної іронії Фрідріха Шлегеля. Важливо прослідкувати також розвиток уявлень в романтизмі про народ, "колективну душу народу", викристалізування в цілому націоналістичної візії.

Основна література:

1. Гельвецій К. Основы всеобщей морали, или катехизис природы. Соч. в 2-х т. Т. 2. - М., 1967.
2. Гольбах П. Система природы. Соч. в 2-х т. Т. 1. - М., 1968.
3. Дидро Д. Мысли об объяснении природы. Соч. - М., 1948.
4. Ламетри Ж. Человек-машина. Соч. - М., 1989.
5. Руссо Ж.Ж. Об общественном договоре. Трактаты. - М., 1969.
6. Гердер И. Идеи к философии истории человечества. - М., 1989.
7. Гете И. Пoesия и правда. - М., 1976.
8. Шиллер Ф. Письма об эстетическом воспитании человечества. - М., 1950.

Додаткова література:

1. Ахутин А. Понятие "природы" в античности и в Новое время. - М., 1988.
2. История философии в кратком изложении. - М., 1991.
3. Башляр Г. Новый рационализм. - М., 1987.
4. Гадамер Г. Истина и метод. - М., 1988.
5. Ортега-и-Гассет. Что такое философия? - М., 1990.
6. Гальцева Р. Немецкий романтизм. - М., 1978.

**НІМЕЦЬКА КЛАСИЧНА ФІЛОСОФІЯ.**

Іщенко Ю. А.

У даній темі передусім важливо зрозуміти ту обставину, що німецька класична філософія виростає на ґрунті французького вільнодумства, німецького просвітництва і романтичної традиції, переплавляючи у своєму рефлексивному полі їх ідеї, прийоми мислення та цінності. Необхідно звернути увагу й на те, що 40-50 рр. XVIII ст. у річці німецького просвітництва формується нова раціоналістична метафізика, яка сприяє подоланню старої університетської, по суті схоластичної, аристотелівської філософії. З'ясувавши цю обставину, стає зрозумілим чому І.Кант, родоначальник німецької класичної філософії, таку велику увагу приділяє критиці догматичної метафізики Х.Вольфа. У творчості Канта слід розрізняти докритичний і критичний періоди

його творчості. Основну увагу доцільно зосередити на критичному періоді, в якому Кант остаточно дає розв'язання проблем, що стоять перед метафізикою як наукою: що я можу знати? ("Критика чистого розуму"); що я маю робити? ("Критика практичного розуму"); на що я можу сподіватися? ("Релігія у межах тільки розуму"). У теорії пізнання важливо з'ясувати поняття "речі в собі", а priori, а posteriori, "розсудок", "розум", "категорії", "ідеї", "досвід", "трансцендентальне ego", і "трансцендентальна апперцепція", "синтетичні судження а priori". Необхідно з'ясувати і питання: чому І.Кант обмежує розум, як він розуміє віру. В цьому контексті важливо простежити перехід від теоретичного розуму до практичного, зосередивши увагу на постулатах практичного розуму - свободі, безсмерті душі, богові.

Розкриваючи питання практичної філософії І.Канта, потрібно спинитись на положеннях про автономію моралі, морального закону, доброї волі, свободи, обов'язку. Необхідно показати відмінність гіпотетичного імперативу від категоричного.

Розглядаючи філософію Фіхте необхідно показати вплив на нього, з одного боку, філософії Канта, з іншого - романтизму і містицизму. Тут необхідно звернути увагу на кількісну діалектику Фіхте, поняття покладання, "Я" і "не-Я", природи і моралі. Окремого розгляду потребують соціально-політичні погляди Фіхте.

Філософію Шеллінга доцільно розглянути з двох точок зору: позицій абсолютного ідеалізму (абсолютної тотожності мислення і буття - "ранній Шеллінг") і з позицій містичного поняття "Всеохоплююче" (пізній Шеллінг). У вивченні праці "Система трансцендентального ідеалізму" доцільно звернути увагу на діалектику мислення і буття, поняття свідомої і несвідомої діяльності розуму. Необхідно також простежити зв'язок філософії Шеллінга із німецьким романтизмом.

Гегелівську філософію також доцільно розглянути в двох аспектах: світоглядному і логіко-гносеологічному. Передусім варто звернути увагу на "Феноменологію духу" Гегеля як вчення про розвиток людської свідомості, яка випрацьовує себе в предметній діяльності і підіймається від одиничного до всезагального. Особливий акцент тут потрібно зробити на розділі "Самосвідомості", де на основі діалектики свідомості "раба" і "пана" показано "самопородження людини людською працею" (К.Маркс), а також розкрито сутність людської праці.

У "Феноменології духу" формулюється найважливіші принципи гегелівського об'єктивного ідеалізму як рефлексивної (на відміну від



споглядальної Шеллінгової) тотожності мислення і буття: суб'єкта-субстанції, сходження від абстрактного до конкретного, єдності історичного і логічного, які потім було покладено в основу його "Науки логіки" як вчення про категорії і діалектику. В цьому контексті непересічного значення набуває а'ясування принципів гегелівської діалектики, вчення про суперечність, як джерело руху категорій, перехід, основу, "єдність протилежностей", "систему" та ін. Необхідно розкрити й питання: чому категорії у Гегеля мають "парний" характер, в чому раціональний зміст його тріадичної схеми руху понять, чому діалектика постає як вчення про розвиток.

На особливу увагу заслуговує "Філософія права" Гегеля, в якій відстоюються принципи субстанційності моральності, розглядається зв'язок моралі і права. Проаналізована разом з "Метафізикою моральності" І.Канта ця праця Гегеля розкриває корені сучасної проблематики практичної філософії, зокрема її комунікативного варіанту, ареа-лізованого Апелем та Хабермасом.

У філософії Л.Фейєрбаха необхідно передусім показати реабілітацію людської чуттєвості. Знання антропології Л.Фейєрбаха як філософії любові полягає в тому, що він розглядає людину як предметну, природну і чуттєву істоту. Разом з тим необхідно показати і обмеженість споглядального матеріалізму Л.Фейєрбаха, а також і вчення про людину, моделювання їм людських відносин за принципами абстрактної любові. Відзначити потрібно й критику Л.Фейєрбахом спекулятивної філософії Гегеля, релігії в цілому і вплив на К.Маркса.

*Основна література:*

1. Кант И. Критика чистого разума. Соч. в 6-ти т.Т.3.- М.,1963.
2. Фихте Г. Наукоучение. Соч. в 2-х т.Т.1.- М.,1993.
3. Шеллинг. Система трансцендентального идеализма. Соч. в 2-х т.Т.1.- М.,1989.
4. Гегель Г. Феноменология духа.- М.,1959.
5. Гегель Г. Наука логики.Т 1-3.- М.,1972.
6. Фейербах Л. Основположения философии будущего. Соч. в 2-х т.Т.1.- М.,1960.
7. Маркс К. Тези про Фейербаха. Твори.Т.3.

*Додаткова література:*

1. Кузнецов В.Н. Немецкая философия.- М.,1983.
2. История философии в кратком изложении.- М.,1991.
3. Рассел Б. История западной философии.- К.,1995.
4. Ортега-и-Гассет. Что такое философия? - М.,1991.
5. Шинкарук В.И. Диалектика, логика и теория познания Гегеля.- К., 1984.

**СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКА КОНЦЕПЦІЯ  
К.МАРКСА /1818-1883/.**

Суходуб Т.Д.

1. Відчуження як вихідна категорія марксизму. Ідея комунізму.
2. Концепція матеріалістичного розуміння історії, суспільства, людини.
3. Матеріалістична діалектика як методологія філософії марксизму.
4. Історична доля філософії К.Маркса.

Ідею економічного відчуження, відчуженої праці як праці підневільної, примусової К.Маркс розвиває в "Економічно-філософських рукописах 1844 р." в кількох аспектах:

- на рівні розуміння характерного для тогочасного капіталістичного ладу відношення робітника до продуктів своєї праці. Баяті з природи матеріали праці, які перетворюються трудовою діяльністю на важливі для життя предмети, речі, залишаються для людини відчуженими, неахованими, неналежними їй й усобляють собою силу, що вороже протистоїть людині, яка в цьому випадку існує заради зробленого нею предмета, а не предмет існує заради задоволення її людських потреб;

- на рівні характеристики самого процесу трудової діяльності. Відчуження має місце в акті виробництва як самовідчуження діяльності, коли людина не може стверджувати себе, свою особистість в праці. Примусова праця, яка не в самодіяльність працівника, не може задовольняти потреби людини у праці, а є лише засобом для задоволення всіх її інших потреб. В цих умовах людина в і д ь н о д іє лише при

виконанні своїх тваринних функцій /їжа, пиття, статевий акт тощо/, а ось у своїх суто людських потенціях відчував себе невідною твариною. Цей тип відчуженої праці характеризує й І.Франко: "тяжка, чорна, ненастанна праця, що отуплює чоловіка, не даючи йому думати ні про що інше, крім кавалка чорного хліба" /ЗТ у 50 тт. Т.45.- К., 1986. - с.323/. Проблема набуває морального значення, бо саме у праці та її результатах людина тільки і може здійснювати свої духовні можливості, проявляти свою особистість;

- несамодіяльна праця відчужує, на думку Маркса, від людини і її рід, її родову сутність, родові життя. Трудова діяльність є родова для людини, але існуючі форми виробничого життя виявляються для неї лише засобом для задоволення тільки однієї людської потреби, а саме - в підтриманні фізичного існування. Праця т.ч. стала засобом зберігання власного життя, а не життя роду. Про це свідчить факт відношення людини до виробництва й природи не як вільної істоти, а як робітника, відчуженого від своєї людської сутності, власного тіла, природи, засобів своєї праці тощо;

- наслідком зазначених процесів стає відчуження людини від людини, коли одна людина стає засобом і конкурентом для іншої, коли один працює, а інший - привласнює. Робітник, відчужуючи від себе свою власну діяльність, дозволяє іншій людині привласнювати цю діяльність, яка їй не належить /чим вище соціальне положення, тим більше можливості жити за рахунок накопичених капіталів, а не за наслідками своєї праці/ - в цьому, за Марксом, криється рішення питання про приватну власність, яка є продуктом, наслідком відчуженої праці, тобто матеріальної діяльності в її перетвореній формі, зовнішнього відношення робітника до природи і до самого себе.

Відчужена праця відштовхує людину в небуття і тому вона, за Марксом, протиприродна. На шляху подолання цього стану народжуються ідеї класової боротьби, пролетарської революції, диктатури пролетаріату як прологу до безкласового суспільства /див. Лист Маркса до Й.Вейдемейєра від 5.III.1852 р. Твори, т.28/. В пролетаріаті Маркс бачить практичну силу, що може скасувати існуючий світоустрій, знищити відчуження праці і безроадільне панування приватної власності, але для цього, на думку Маркса, зовсім недостатньо протиставити їй владі просте їх заперечення, як це робить грубий, зрівняльний комунізм.

В "Німецькій ідеології" К.Марксом та Ф.Енгельсом /1820-1895/

чітко проводиться думка, що комунізм - не ідеальний стан суспільства, а довгочасна, тривала історична епоха, змістом якої є подолання відчуження. Основна ж мета грубого, казарменого комунізму не є мета людського розвитку, форма людського суспільства, так як цей "комунізм" ще зовсім не усвідомлює людської природи потреби. Викривленій потребі потребляти, накопичувати, нагромаджувати капітал за рахунок інших цей "комунізм" протиставляє зворотній принцип загальної зрівняльності й т.ч. заперечує взагалі багатство людських потреб. Цей комунізм в "Економічно-філософських рукописах" Маркс характеризує як форму загальної приватної власності, тому що фізичне володіння вважається йому єдиною метою життя. З цієї причини він насильствено намагається абстрагуватися від талану. Категорія робітника не відмінюється, а, навпаки, розповсюджується на всіх людей.

Таке "скасування" приватної власності не є дійсним освоєнням її, так як демонструє абстрактне заперечення світу культури й цивілізації, повернення до штучної простоти зубожидої й не маючої потреб людини, яка не тільки не піднялася над рівнем приватної власності, але й не доросла до неї. Для такого роду комунізму суспільна загальність є лише загальністю праці й рівністю заробітної плати, що сплачується общиною як загальним капіталістом.

Матеріалістичне вчення про історію Ф.Енгельс вважав найбільш значним відкриттям К.Маркса у філософії. Концепція ця передбачає розкриття певних положень:

- Марксу належить нове розуміння джерел і рушійних сил суспільного розвитку. Своім історичним існуванням суспільство зобов'язане не розуму, а сфері матеріального життя. Засадю суспільного життя є опосіб виробництва як конкретно-історична форма суспільного виробництва. Спосіб виробництва є єдність певного способу сумісної діяльності /продуктивні сили/ й відповідної йому форми спілкування /виробничі відносини/;

- діалектика продуктивних сил і виробничих відносин зумовлюють історичний прогрес як зміну суспільно-економічних формацій. Розвиток формацій - природньоісторичний процес, який на основі розуміння загальних закономірностей історичного процесу та його поступового характеру надає можливість аналізувати й передбачати подальший історичний розвиток суспільства;

- економічні відносини, спосіб виробництва створюють в кінцевому варіанті основу усіх інших відносин, обумовлюють соціальні, політич-



ні й духовні процеси життя. Економіка в суспільстві слугує базисом, ідеологія - надбудовою. Люди, розвиваючи своє матеріальне виробництво й своє матеріальне спілкування, змінюють разом з тим /цією своєю дійсністю/ також мислення. Не свідомість визначає життя, а життя визначає свідомість. Свідомість людей не є щось інше, як тільки усвідомлене буття, а буття людей є реальний процес їх життя /див. Лист Маркса до П.В.Аненкова від 28.XII.1846.- Твори, т.27; До критики політичної економії; Німецька ідеологія/ ;

- історія є послідовною зміною поколінь, вона не розвивається суто стихійно, а спирається на суб'єкта історичної дії. Людська діяльність - єдність об'єктивного і суб'єктивного, тому людина - автор та дійова особа своєї історичної драми. Звідси важливо, щоб об'єктивні закони, діючі в суспільстві, становили б принципи свідомої людської діяльності;

- життя людей, в якому виявляється людська сутність, носить переважно п р а к т и ч н и й характер. Практика - вихідна і первинна по відношенню до людини та її духовному світу засада, яка має суспільний характер, є історичною, предметною, активно-перетворюючою діяльністю. В силу цього форми і продукти свідомості можуть бути змінені не духовною критикою, а насамперед практичною зміною реальних суспільних відносин. Не критика, а революційна практика як зміна зовнішніх обставин й суспільних відносин /див. Тези про Фейєрбаха.- Тв. Т.3/ є рушійною силою історії, а також релігії, філософії, інших теорій.

Маркс протестує проти підміни безпосередньої діяльності системою абстрактно-логічних категорій, які тлумачаться сутністю дійсності, суб'єктами, де предикати - різні сторони суспільного життя. Індивідуальність є людською індивідуальністю, вона властива живій людині, а не являється відтворенням логіки понять. Діалектичні залежності й відносини, які були логічно проаналізовані Гегелем, Маркс та Енгельс перетлумачують матеріалістично, доводячі, що ці залежності мають місце в реальних проявах життя суспільства, людини, природи. Діалектичні категорії, породжені життям людей: "Ідеальне є не що інше, як матеріальне, пересаджене в людську голову й перетворене в ній" /Маркс К. Тв., т.23, с.21/. Так теорія діалектики стає для революційної практики засобом перетворення світу. Якщо Гегель перетворює думки у самостійний об'єкт, то, за Марксом, сутність дійсності не на боці розуму а його логікою. "Справа логіки", яка є, безумовно, важ-

ливого, не повинна заслоняти "логіку справи", діалектика понять - діалектику речей.

Прихильниками філософії К.Маркса вважали себе в Росії Г.В.Плеханов /1856-1918/, В.І.Ленін /1870-1924/, а серед українських марксистів слід зазначити І.Я.Франка /1856-1916/, В.К.Винниченка /1880-1951/.

Використання ідей К.Маркса в практиці революційного перетворення суспільства в ХХ ст. та посилення на них офіційних радянських ідеологій спричинило в 80-90-х рр. широку дискусію щодо історичного буття та місця філософії К.Маркса в сучасній культурі. На мій погляд, розібратися в цій проблемі можливо лише на шляху узагальнення радянського досвіду й досвіду західної соціал-демократії, принципів порівнювачи доволі протилежні оцінки марксового філософсько-соціологічного надбання М.Бердяєвим, Е.Іл'єнковим, Е.Фроммом, К.Полпером тощо.

#### Література:

1. Бердяєв Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма.- М., 1990/гл. V/.
2. Гранин Ю.Д. Марксизм: утопия или научный проект //Философские науки, 1991, N 3.
3. Ильенков Э.В. Маркс и западный мир // Ильенков Э.В. Философия и культура.- М., 1991.
4. Маркс К., Енгельс Ф. Німецька ідеологія. Розд.Фейєрбах//Маркс К., Енгельс Ф. Твори. Т. 3 /див. с. 15-35, 69-70, 74-78/.
5. Маркс К. До критики політичної економії. Передмова//Маркс К., Енгельс Ф. Твори. Т.13.
6. Ойзерман Т.И. Философия марксизма.- М., 1980; Ойзерман Т.И. Марксизм и немарксистская философия ХХ в. // Философские науки, 1991, N 7.
7. Платонов С. После коммунизма.- М., 1989, або: После коммунизма. Второе пришествие: Беседы. 2-е изд.- М., 1991 /див. Кн.1, ч.1/.
8. Полпер К. Время джепророков: Гегель, Маркс и др. оракулы//Полпер К. Открытое общество и его враги. Т.2.- М., 1992 /гл. 13-22/.
9. Фромм Э. Концепция человека у К. Маркса //Фромм Э. Душа человека.- М., 1992.
10. Ленин В.И. Карл Маркс// Ленин В.И. Полн. собр. соч., т.26.- М., 1961.

**ОСНОВНІ ІДЕЇ В РОСІЙСЬКІЙ РЕЛІГІЙНІЙ ФІЛОСОФІЇ  
КІНЦЯ ХІХ - ПОЧАТКУ ХХ СТ. /В.С.Соловйов, М.О.Бердяєв/**

Суходуб Т.Д.

1. Філософсько-релігійний ренесанс: загальна характеристика традиції.
2. В.С.Соловйов /1853-1900/: поняття "цільного життя", "метафізики вседності", "софіології".
3. Екзистенційно-персоналістичні мотиви творчості М.О.Бердяєва /1874-1948/. Проблеми свободи, творчості, особи, духу і історії.

Оригінальність російської філософської культури та визначення її місця у співвідношенні з європейською традицією - тема роздумів та дискусійна проблема на протязі всього останнього століття, тобто майже з часу виникнення слов'янофільства та становлення автономної філософії і незалежного певним чином від соціально-політичних рухів автономного духовного життя в межах містико-релігійної філософії російського неоідеалізму кінця ХІХ - початку ХХ століття.

Збагнути унікальність російської філософії неможливо, незважаючи на особливості історичного руху Росії, для якого характерною була катастрофічність, пограничне існування між Сходом і Заходом. Як наслідок цього М.О.Бердяєв вважав переривчастість особливості як російського історичного життя, так і філософської традиції. Незважаючи на різні підходи до характерних рис цього пласту історико-філософської культури, що існують в літературі, є сенс в коло своїх роздумів над цим питанням ввести наступні ідеї:

1. Тема у н і в е р с а л і з м а, не байдужого до людини, всезагального, всеосяжного, певним чином к о с м о ц е н т р и ч н о г о як осмислення підстав є д н о с т і субстанційно р і з н о г о буття у ц і л е. Ця тематика характерна для слов'янофіла І.Кіреєвського, який помічав розрив між зміцнілим на Заході раціональним світорозумінням та ірраціональністю людського "Я" і для, умовно кажучи, "західника" О.Герцена, зорієнтованого на пошук сенсу історії як синтезу минулого з сучасним в межах підтримання безперервної культурної традиції. Умови особистісної гармонії соціального і природнього,

сполучення раціонального і чуттєвого в душі людини, співіснування культурою вистражданих гуманістичних ідей з "підлотною натурою людини" цікавлять Ф.Достоевського, Л.Толстого, В.Белінського. З новою силою тема універсальності, вседності озвалася в російському релігійному ренесансі межі ХІХ-ХХ ст. як проблема подолання смерті і об'єднання людства у цьому завданні у філософії "спільної справи" М.Федорова, софіології, соборності, неологізму вседності у Соловйова, в ідеї вселюдськості у Ф.Достоевського, багатодності у Л.Карсавіна, моноплуралізму у М.Бердяєва, символізму та філософії культу у П.Флоренського. А в цілому можна констатувати, що все це були позиції, що розвивали в культурі одну й ту ж тему людської душі, сенсшукання, духовного упорядкування в особі багатобарвності всесвітського життя, осмислення граничних основ гармонійного зв'язку внутрішнього суб'єктивного життя людини з життям суспільним, сукупним.

2. З метою розпредметнення універсального характеру життя пов'язаний і характерний для цієї традиції ідеал ц і л ь н о г о знання як життєвого досвіду, в якому б збігалися чуттєві та раціональні, теоретичні та емпіричні, свідомі та несвідомі, містико-релігійні та інтуїтивні, часткові та всезагальні аспекти світу та процесу його пізнання.

3. Духовне упорядкування багатобарвності всесвітського життя у суб'єкті звучить в традиції як тема вільної душі, зорієнтованої на духовні пошуки в межах морального ідеалу, абсолют добра, істини-правду, істину-справедливість як своє буття в істині. Це дає підставу говорити й про орієнтацію російської філософської культури на

4. особистісні начала буття, що проявляється в традиціях антропологізму, екзистенціалізму, персоналізму.

5. Слід зазначити також як характерну рису і цілісний зв'язок філософської традиції в Росії з розвитком культури, мистецтва, особливо - літератури. Це позначилось не тільки на тому, що видатні російські письменники були й оригінальними філософами, але виявилось і в специфіці філософської мови, зорієнтованої / на різницю від заходу, де головне - робота з поняттями/ на мислення в більшій мірі образами, символами, асоціаціями.

Філософія і постать Володимира Сергійовича Соловйова /1853-1900/ зіграла відчутну роль у формуванні релігійно-містичної філософської традиції в Росії на межі ХІХ-ХХ ст., яку в наш час Гарднер Клінтон зв'язує з актуальним для сьогодення народженням планетарного мислен-



ня як шляху до соборного, творчого співбуття людства, як шляху до "більш високого гуманізму" /Див.: Гарднер Клінтон. Между Востоком и Западом. Возрождение даров русской души. Пер. с англ. - М., 1993/. Насамперед для цього сподіваного світогляду має бути характерним сингичний зв'язок між активністю людини і світом її історичного буття, тобто відношення не панування суспільності над людиною і не підкорення її людині чи ідеї, а взаємодія, взаємокорегування, взаємоподібнення при умові збереження духовних можливостей людини і людства. Ця світоглядна позиція, відтворена В. Соловйовим, природньо виступала з визнання ним за головний чинник людської діяльності принципів рівноцінності і рівноправності "єдиного" і "всього", "загального" і "одиночного", "цілого" і "частин".

Долаючи розщеплення і розлад свідомості, Соловйов прагнув знайти можливості життя у злагодженому світі, засади цієї злагоди. Пізнати істину для нього - це значить подолати межі суб'єктивного мислення і вступити в область абсолюта як єдності всього того, що існує. Емпіричне та раціональне пізнання т.ч. мають доповнитись внутрішнім /містичним/ пізнанням як наслідком абсолютного буття, а також життєвими початками. Проблема "складових" життя порушена була вже у магістерській дисертації "Криза західної філософії /проти позитивістів/". Часткові принципи не повинні претендувати на значення цілого. Необхідна принципово інша підвалина, яку він пов'язує з ідеєю "позитивної всеєдності" - синтезу культур, двох типів філософського пізнання: західного - знання абстрагованого, розумово-аналітичного та східного - цілісного, синтетично-інтуїтивного.

Тема всеєдності, або істинно цілого розвиватиметься філософом і як вимога моральної волі і ознака добра, як ідея синтезу науки, філософії та релігії, синтезу культур, традицій і як ідея містичної єдності римо-католицької, протестанської та православної церков на рівні усвідомлення цілого релігійного організму. Світ є всеєдність в стані становлення, збирання універсуму в певну цілісність на ґрунті релігійного світосприйняття. Всеєдність досягає своєї мети, коли людина єднає себе з Богом.

Релігійна філософія Соловйова софіологічна та антропоцентрична за характером. Людина - ланка, що з'єднує божественний та природний світ. Людина - вищий прояв Софії, святої божественної мудрості, яка не є тільки бездієвим, пасивним образом у Божому розумі, а є й живою, духовною істотою. Софія /вічна жіночість/ - душа світу, а у

відношенні до Логосу вона - тіло Христове, наречена Божественного Логосу. Ідеальна людина, Боголюдина - це одночасно індивідуальне та універсальне творіння. Христос є досконалою людиною і тому він являє себе на рівні єдності Логоса і Софії. Справдження Софії як мудрості Бога у світі може бути досягнуте через пізнання Бога та його відношення до світу. Всесвітній процес вдосконалення людства на основі християнської моралі називає Соловйов Боголюдським. Боголюдство як з'єднання природи людської та божественної є джерелом відродження людства. Для Боголюдини, за Соловйовим, на відміну від звичайної, пересічної людини, характерне не просто уявлення про ідеал, а втілення ідеалу в особі. Особистий універсалізм тут продовжує універсалізм суспільний. Такого висновку Соловйов доходить, проаналізувавши основні форми історичного зв'язку особи із суспільством, для яких характерні такі ступені людської свідомості і життєвого ладу: "1) родова, яка належить минулому, хоч і зберігається у відоміній формі сім'ї, за тим 2) національно-державний лад, який панує тепер, і, нарешті, 3) всесвітнє спілкування життя як ідеал майбутнього" /Соловьев В.С. Справданіе добра. Нравственная философия//Соч. в 2-х т.- М., 1989.- Т.1.-с.284/. Кожний з цих ступенів розвитку філософ розглядає не як виняткову і повну характеристику дійсності, це - тенденції історичного розвитку.

Можна з певністю стверджувати, що саме логіка комунітарного виживання людства в новітніх умовах дала поштовх до висновків щодо завдань Боголюдства. Це зумовило і його підхід щодо визначення людства взагалі як "аборової істоти" або соціального організму", живі члени якого представляють різні нації.

Не зведення до єдиного, а співкладення всьогочого у ціле - ось що турбує Соловйова. Інший підхід реаціюється як адо: "Коли частковий або одиничний елемент стверджує себе у своїй особливості, прагнучи виключити або пригнобити чуже буття, коли часткові або одиничні елементи нарізно або разом хочуть стати на місце цілого, виключають або заперечують його самостійну єдність, а через те й загальний зв'язок між собою, і коли, навпаки, в ім'я єдності утискається й усувається свобода приватного буття, - все це: й виняткове самоствердження /егоїзм/, і архаїчний партикуляризм, і деспотичне об'єднання ми повинні вигнати злом" /Соловьев В.С. Общій смысл искусства//А.Г.Соловьев, М.В.Михайлова. Русская литературная критика начала XX в.: Хрестоматия.- М., 1982.- с. 276/.

Микола Олександрович Бердяєв продовжує аналіз боголюдського процесу, зосереджуючи увагу на проблемі творчої активності людини, антроподицеї, доводить зацікавленість Абсолюту у свободній творчості людини /праця "Сено творчості"/. В творчості, за Бердяєвим, людина реалізує свій всесвітський вимір - свободу та оумірність з Абсолютом.

Філософа Бердяєва називають виразником повстання особи проти роду, прихильником індивідуальної свободи, бо людина в його концепції розглядається насамперед як людина *с в о в і* ідеї, *с в о г о* покликання, свого пошуку істини, а проблема буття трактується персоналістично - не через параметри колективістичних форм, а заособом звернення до категорії індивідуальної свободи. Свобода є шлях до розкриття, відтворення в людині універсуму.

*Література:*

1. Бердяєв Н.А. Мое философское мировоззрение //Н.Бердяев о русской философии/Сост., вступ.ст. и прим. Б.В.Емельянова, А.И.Новикова.- Ч.1.- Свердловск,1991.- або: Философские науки, 1990, № 6.
2. Бердяєв Н.А. Основная идея Вл.Соловьева//там же, Ч.2. - Свердловск, 1991.
3. Зеньковский В.В. История русской философии. В 2-х тт., 4-х частях.- Ленинград, 1991.- Т.1, ч.1.- с.11-28; Т.2, ч.1.- с.25-58; Т.2, ч.2.- с.59-81.
4. Лосев А.Ф. Вл.Соловьев. Жизнь и творчество. Русская философия. Основные особенности русской философии//Лосев А.Ф.Философия. Мифология.Культура.- М., 1991.
5. Лосский Н.О. История русской философии.- М., 1991.
6. Франк С.Л. Сущность и ведущие мотивы русской философии//Вопросы философии.- 1990, № 5.

**ОСНОВНІ НАПРЯМКИ РОЗВИТКУ ФІЛОСОФІЇ У ХХ СТОЛІТТІ.**

*Суходуб Т.Д.*

1. Філософська антропологія.
2. Екзистенціалізм.
3. Філософсько-релігійні течії ХХ ст.
4. Герменевтика.

У полеміці з класичною філософією, орієнтованою на принципи систематики, панлогізму, раціоналізму, аліорізму, абстрактної загальності, у 20-х роках ХХ ст. відбувається становлення течій антропологічного напрямлення: персоналізм, екзистенціалізм, філософська антропологія.

В цілому школа філософської антропології ставила на меті теоретичне переосмислення сучасного конкретно-наукового /зокрема - біологічного/ та гуманітарного знання про людину, визначення біологічних, анатомічних, культурних тощо людських характеристик з тим, щоб досягти нового філософського розуміння природи людини в усіх можливих взаємозв'язках її буття.

Один із засновників "філософської антропології" /персоналістично-релігійний напрямок/ німецький філософ Макс Шелер /1874-1928/ зауважував, що ХХ ст. ознаменувалось поворотом західної філософії до людини й пояснював цю переорієнтацію можливістю зведення всіх філософських питань до однієї проблеми: що є людина? На відміну від сформульованих І.Кантом питань /що я можу знати? Що я повинен робити? На що я можу сподіватись? / особливістю "філософсько-антропологічної" постановки питання про людину є трансформація цих питань у площину "як" - як ми пізнаємо, робимо, віримо?

В праці "Положення людини у космосі" /1928/ М.Шелер ставить питання про створення синтетичної антропології як засадничої науки про сутність та структуру сутності людини, яка б була адатна стати світоглядною основою всього знання, й накреслює широку програму філософського пізнання людини. Людина у Шелера не стільки біологічна, скільки духовна істота, аскет життя, яка адатна піднятися від тваринного до суттєво іншого життя, до чистої свідомості, чистого споглядання, пізнання речей у їхній сутності, що можливе лише за умови певного відсторонення щодо вітальних відносин та звільнення від безпосереднього тиску інстинктів. Покладена духом специфічність людини обумовлює й особливе становище людини в світі. Так, якщо адаптація становить спосіб тваринного існування, то суто людською характеристикою є відкритість світу.

У тому ж 1928 році виходить й праця Гельмута Плеснера /1892-1985/, також родоначальника течії, під назвою "Шаблі органічного і людина. Вступ до філософської антропології", в якій реалізується біоантропологічний підхід до проблеми людини, зокрема розгля-



даються в космологічній перспективі деякі аспекти сутності людини у зв'язку з її відношенням до світу тварин і рослин. Передумовою розуміння людських відносин є, за Плеснером, розуміння вітальних властивостей індивіду, бо саме тут міститься вузол зв'язку "душа-тіло", "психічне-фізіологічне", відбувається перехід "життя" в "самобуття", рух від тіла до духу.

Плеснер високремлює царство органічної природи, яке в свою чергу є засадою "ексцентричної позиції" людини, в якій він вбачає її сутність. Ексцентричність є спроможністю людини виходити за межі свого довкілля, бачити себе якби "із-зовні", тобто перебувати у відношенні до себе самої. Дух т.ч. в інтерпретації Плеснера є здібність мати дистанцію відносно світу, життя, самого себе. Людина загубила свою самостійність, самість, свій "природний центр" - цей факт прирікає людину на довічне удосконалення, безкінечний потяг до прогресу, неспокої.

Як зазначає О.Ф.Большов, Шелер і Плеснер "виходили з уявлення про ієрархізований космічний порядок, походження якого людина покликана досягнути", але "поза межею всіх цих уявлень про людину зникає цілий історичний світ з багатством його образів" /1, с.100, 101/, тобто не з'являється вичерпне, цілісне визначення людини. Тому не випадково Плеснер у своїй більш пізній праці "Про владу і людську природу. Спроба антропології у світовій історичній перспективі" намічає розширення методичного принципу філософської антропології від натурфілософського до історично орієнтованого, звертається до духовних і культурно-наукових аспектів, що, безумовно, надає можливість зрозуміти людину в більш широкому контексті, як чинник творення нею свого власного світу.

Арнольд Гелен /1904-1976/ також виходить із певного віставлення людини з твариною /праця "Людина, її природа та її положення в світі", 1940/, вважаючи, що неспроможність людини жити у вільній природі, її біологічна незавершеність, ущербність, неповноцінність, неспеціалізованість зумовлюють людську діяльну активність, побудову штучної природи - нових умов, нового середовища, тобто культури, в якій людина має призначення реалізувати себе. Т.ч. вітальна приреченість людини до діяльної активності робить з неї культурну істоту, що створює власний світ. На думку Гелена, інстинктивноподібні імпульси, що характерні для людини /наприклад, інстинкт агресивності, взаємності, нахилу діяти з врахуванням інтересів іншого тощо/, явля-

ються пружинами соціальної поведінки людини і складають предмет емпіричного вчення про регулятиви або етики. Вимога виконувати умови договору, тримати слово, визнавати іншого рівним собі за природою та інші положення "природного права", за Геленом, є ідеальними виразами вродженої інстинктивної схильності людини до взаємності, певними імперативами свідомості, що мають компенсувати "недооснащеність" природи людини, її незакріпленість в своїй тваринно-біологічній організації.

Культурно-філософська антропологія може бути представлена Еріхом Ротхаакером /1888-1965/. В основі його вчення лежить принцип: людина - діяльна істота, творець культурного світу. Діяльність людини є відповідь, реакція на обставини довкілля, його загадковість та ірраціональність. Конкретні культури - певні стилі життя, шаблони об'єктивного духу, які є засадничими структурами людського буття, здібними визначати емоційне світовідчуття людини.

В антропологічному методі Ротхаакера відбивається сходження людської особи від нижчих і загальних шарів життя до все більш вузьких та високих. Засадничим є шабелі життя взагалі - над ним піднімається вегетативне життя, далі йде тваринне "зоно", тварина в нас, потім - жива інстинктивна особа - невідоме, що проявляє себе в нас як дитинство, як характер, система нахилів та звичок й кінцем - "верхівна" особа, свідомість Я. Між цими пласками є взаємодія, взаємопроникнення.

Відносно культурного напрямку філософської антропології не можна не відзначити типологічний метод Міхаеля Ландмана. В його концепції розгляд біологічного і культурного життя стає одним із знарядь трактовки самої людської історії як історії плюралізму, самоцінних і рівноправних культур, які не можна зводити одну до іншої і пояснювати одну з іншої.

Філософська-релігійна антропологія може бути представлена Гансом-Едуардом Хенгстенбергом, який творить вчення про людину з точки зору самого буття людини. Йому належить принцип "антропологічної об'єктивності": людина повинна відноситись об'єктивно до усякого зустрічного буття. Людині властива об'єктивність як позиція, що передбачає звернення до предмету заради його самого, а це можливо лише при внутрішній погодженості суб'єкту з природою буття, що зустрічається людині. За Хенгстенбергом, людина, яка не знає об'єктивності, не здібна поважати, любити, говорити правду тощо, бо існує нерозрив-

ний зв'язок об'єктивності з сутнісними якостями людини. Релігійна об'єктивність є найвищою формою, бо предмет об'єктивного відношення тут особливий: цей предмет не залежний від людського благоволення, через що любов до нього набуває форму поклоніння.

З ім'ям Ернста Кассіра /1874-1945/ пов'язаний функціональний підхід до людини. Людина є тварина, але її відрізняє від інших здібність творити символи та орієнтація на труд як систему людських діяльностей, які складають сферу істинно людського. Самопізнання в трактовці Кассіра є вища мета філософського дослідження. Мова, міф, релігія, наука, мистецтво - складові діяльної людської сфери. Ключом до розуміння людини служить символ, бо в свою чергу й релігія, й мова, й міф належать до "символічного універсуму", до символічних духовних форм. Враховуючи це, слід зазначити, що людина є функція, точка перетинання символів мови, мистецтва, міфу тощо.

#### Література:

1. Больнов О.Ф. Філософська антропологія та її методичні принципи // Сучасна зарубіжна філософія. Течії та напрями. Хрестоматія: Навчальний посібник / Упорядники В.В.Лях, В.С.Паєнок. - К.:Ваклер, 1996, с.96-111.
2. Голошко Б.А. Філософська антропологія: Навчальний посібник. - К.: ІЗМН, 1997 /розд. III/.
3. Проблема человека в западной философии. - М.: Прогресс, 1988.
4. Современная буржуазная философия человека. - К., 1985.
5. Современная западная философия. Словарь /Сост.: Малахов В.С., Филатов В.П. - М.: Политиздат, 1991.

Традиція екзистенціалізму - філософії існування насамперед пов'язана зі зміною у XX ст. класичної парадигми "філософії сутностей" на філософію людського існування. Оскільки людина набуває своєї сутності, вже існуючи, а деякої наперед заданої загальної сутності не може бути, то сутність підпорядковується існуванню як первісній реальності - в цьому полягає загальний принцип напрямку. Людина сама себе обирає, а "вибираючи себе, створює загальне", оскільки "людина - вільна, людина - це свобода" /Ж.-П.Сартр/. Свободний, особистісний вибір - призначення, відповідальність й трагедія людини.

З другого боку, якщо класична філософія порушує проблему активності людини, то екзистенціальна - проблему духовної витримки людини, заброшеної у ірраціональний, неконтрольований потік подій. Символом цього безвихідного положення відчуженого людського Я у світі, людини як онтологічно самотньої істоти слугує "погранична ситуація", яка тільки й надає їй можливість програти свою екзистенцію.

Екзистенціальна філософія не погоджується з абстрактним розумінням людини. Буття розглядається в ній як безпосередньо дане індивідуальне існування, тому й акцент ставиться на страждання, переживаннях, що складають життєву реальність та являються атрибутами людського існування.

Духовні витoki традиції пов'язані з філософією С.К'єркегора /1813-1855/ з його принципом екзистенції, що полягає у вимозі "обирати себе самого з абсолютною відповідальністю перед Богом", а також з творчістю Ф.М.Достоевського /1821-1881/, іспанського філософа Мігеля де Унамуно /1864-1936/, М.О.Вердяєва /1874-1948/, Л.Шестова /1866-1938/.

В умовах, коли людина все менше розглядає себе як особистість, а більше - як функцію, додаток до машини, Карл Ясперс /1883-1969/ наполягає на персонально-антропологічній природі філософії, яка вимозі відкрити людині її істинну екзистенцію, представити сукупність людських можливостей як основу самоосмислення і самопізнання, зберегти себе вільною для всіх можливостей й подолати панування над нею неістинних форм існування. Методичним засобом правдивого філософствования служить, за К.Ясперсом, радикальний сумнів, який стає засобом пояснення стану людини в критичних ситуаціях, її життєвого положення, засобом усвідомлення самотності, загубленості людини у світі. Саме тоді, коли людина скидає примари повсякденності, вона й усвідомлює негмінні життєві ситуації людського існування /пограничні ситуації/, якими є смерть, страждання, боротьба, почуття вини, випадковості долі, ненадійності світу. В екзистенції людина визначається не з позицій загального, а з самої себе, із свого однократного буття, специфічної історичної ситуації.

К.Ясперсом вводиться у екзистенційно-антропологічну філософію поняття комунікації. Суть цього положення полягає в тому, що окрема людина сама по собі не може стати людиною, не може і не повинна бути в абсолютній самотності, бо жива і живе зв'язком з іншою людиною, як такою ж екзистенційною самістю. Дійсна свідомість народжується лише



в комунікації з іншим самотуттям. На відміну від суспільних комунікацій, що супроводжують людину все життя /кожен - частина якої-небудь спільноти: родини, нації, церкви, держави/, екзистенційна комунікація представляє собою вільно обрані зв'язки людей, в яких вони відкриваються один одному як самоцінні і неповторні особи, що виявляються, наприклад, у відношеннях любові, дружби.

Вимога Мартіна Хайдеггера /1889-1976/, родоначальника екзистенційної онтології, щодо філософії полягає насамперед у тому, що дійсне філософствування повинно відійти від усіх можливих засобів мислити сутнісне поза його б у т т в и х основ, тобто відійти від позиції панування суб'єкта в пізнанні та культурі й пройти шлях від людського Dasein /тут-буття/, яке тільки й здібне питати про саме себе, до світу, що складає довідля людини.

Істинне існування, за Хайдеггером, є свобода, неістинний, анеособлений спосіб існування людини - в сфері "Мал" /тут філософ використовує німецький неозначено-особовий займенник, що несе сенс псевдосупільності, псевдоколективності, безособовості й анеособленості інших, зовнішньої по відношенню до людини регламентації буття тощо /, яке здатне здійснювати "диктатуру" над людиною. У сфері "Мал" немає вибору, немає свободи /кожен повинен бути як усі/ й тому немає й відповідальності. За нас вибирає неозначено-особове "Мал", то нехай воно і відповідає. Така гарантована людині сферою "Мал" безпека, спокій, безвідповідальність за рух "Мал" важить для людини надто дорого, бо віддає людина за це саму себе, свою індивідуальність, автономність, самість.

Шлях від "Мал" до справжньої свободи, істинного існування пролягає через пограничну ситуацію - переживання страху, осмислення смерті. Смерть - це завжди "моя" смерть, її не можна перекласти на іншого й тому тільки життя з моментом усвідомлення смерті, за Хайдеггером, здатне вирвати людину із "неозначено-особової" маси, дати можливість орієнтуватися їй у своїй власній сутності, усвідомити свою самотність, відокремленість від суспільних колективних форм й тим самим повернутись в істинність свого існування.

Згідно версії Ж.-П.Сартра /1905-1980/, чи не найпопулярнішої екзистенційної концепції, виникнення людської реальності представляє собою абсолютну подію, до якої не можна застосувати каузальні пояснення, бо ніщо в світі не може стати причиною людського буття, яке вирізняється серед усіх можливих, і в цьому сенсі є унікальним. Ніщо

не-людське не має влади над людським, бо людина - причина самої себе, є свобода.

Свобода і ніщо виступають у сартрівській філософії корредятивними категоріями: людина свободна саме тому, що в неї немає власної природи, яка б могла передумовити її існування, привичаїти її до певного способу поведінки. Тільки від самої людини залежить яке "що" народиться із "ніщо" і яким буде світ, в якому їй дано буде жити.

В концепції свободи Сартра першорядне значення надається поняттю "вибір": бути для людини означає вибирати себе. Реально існує тільки той, хто в утворенні власного вибору, хто, вибираючи себе, створює й світ. Т.ч. природа людини - не добра і не зла, вона насамперед свободна. Людська істина - результат вільного вибору людини.

Основне переживання людини, її екзистенційний досвід - це досвід "ніщо", або, що те ж саме, досвід свободи. Зворотнім боком цього людського досвіду вільного вибору виступає болісне відчуття тривоги. Людину страшить її беззасадна свобода і пов'язана з нею відповідальність за наслідки власного вибору. Усвідомлювати себе як єдине джерело надбаних цінностей, "нести на собі весь тягар світу" - такого роду відповідальність витримувати важко і тому людина певним чином намагається сховатися за маскою, за виконанням тієї чи іншої соціальної ролі, намагається не бути, а здаватися, але це неістинне, неаутентичне, деперсоналізоване існування, яке також є результатом вільного вибору людини, не може звільнити її від тягара свободи. Людина приречена, за Сартром, бути свободою і має стверджувати єдину людську істину - мужньо протистояти "нелюдському" світові.

Проблему приреченості людини на абсурдне існування, пов'язане із зіткненням нерационального, нерозумного світу, що безглуздо мовчить, з людським бажанням ясності і відчуттям, що супроводжує це бажання, піднімає Альбер Камю /1913-1960/. Світ постає перед людиною як хаотичний життєвий потік, позбавлений закономірностей і орієнтований на випадок. Між людиною і світом - безодня, провалля. Людина усвідомлює це своє безнадійне, трагічне становище у світі, пов'язане з безглуздістю життя та смертю як зникненням абсолютним, безповоротним, і це знецінює людські зусилля, прагнення активності, руйнує мотиви діяльності, приводить до стану інтелектуальної і моральної прострації. Але настає час і людина, щоб стати людиною, за Камю, має вибрати між пасивним спостереженням абсурду і дією. Бунт стає засобом "втечі від абсурду".

*Література:*

1. Головка Б.А. Філософська антропологія: Навчальний посібник.- К., 1997 /розд. II/.
2. Сартр Ж.-П. Екзистенціалізм - это гуманизм //Сумерки богов/Сост. и общ. ред. А.А.Яковлева: Перевод.- М., Политиздат, 1989.- с.319-344.
3. Проблема человека в западной философии.- М., Прогресс, 1988.
4. Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрямки. Хрестоматія: Навч. посібник.- К., 1996.
5. Читанка з історії філософії. У 6-ти кн. Кн.6. Зарубіжна філософія XX ст.- К.: Довіра, 1993.

У релігійно-філософській думці XX ст. можна визначити кілька спрямувань: 1. Католицького неотомізму /Жак Марітен /1882-1973/, Ет'єн Жильсон /1884-1978/, Габріель Марсель /1889-1973/ та інш./; 2. Гейярдизму / від імені П'єра Гейяра де Шардена /1881-1955/, французького філософа, католицького теолога, геолога, археолога, антрополога/; 3. Протестантизму /Карл Барт /1886-1968/, Пауль Тілліх /1886-1965/, Рейнгольд Нібур /1892-1971/ та інш./; 4. Іудаїзму /Мартін Бубер /1878-1965/; 5. Російської релігійної філософії /В.С.Соловйов /1853-1900/, М.О.Вєрдяєв /1874-1948/, П.О.Флоренський /1882-1937/, С.М.Булгаков /1871-1944/, Л.П.Карсавин /1882-1952/, С.Л.Франк /1877-1950/ та інш./.

Неотомізм зароджується в 70-ті роки XIX ст. і сприяє становленню цього напрямку певним чином положення в Енцикліки /Послання/ папи Льва XIII щодо філософії середньовічного схоласта Томи /Томаса/ Аквінського як єдиної істини, "вічної філософії". За Аквінським у світі все цілеспрямовано й має свою внутрішню мету, що визначається Богом, звідси завдання науки - відкривати в світі речей вічну гармонію і красу, створену Богом. Існує дві істини: істина розуму і істина віри.

Зберігаючи ідейне надбання філософії Ф.Аквінського, неотомісти виходять з того, що колишній конфлікт між релігією і наукою вичерпано й вони доповнюють одне одного, а істина має три знаряддя: науку, філософію й божественне одкровення. Так, наприклад, за Жильсоном, тайна "томізму" - в досягненні гармонії між філософією і вірою, бо

істини науки, філософії й богослов'я на різних рівнях сповідають однакове. Неотомісти мають на меті створити таку антропологічну концепцію, яка б змогла онтологічно обґрунтувати гармонійну єдність людини і світу, мікрокосму і макрокосму, і як універсальна теорія об'єднати віру і розум, споглядання і практицизм, індивідуалізм і соборність.

Діяльність людини, згідно з вченням неотомістських авторів, завжди пов'язана з відтворенням в людському світі трансцендентальних істини, краси й божественного блага. Через означене тяготіння особи до божественного блага інтерпретується проблема мети і сенсу людського існування. В сутності людини міститься той "природний закон", який є підпорядкованим вічному "божественному закону", що закликає людину залобігати аду у кожному акті своєї діяльності.

Окремоцікаво розглянути світоглядно-релігійну концепцію нині діючого папи римського Іоана Павла II /К.Войтила//див.7/. Центральною темою його філософських роздумів є феномен людської дії як засадничої структури існування людини. Людина вганурена у світ вічних цінностей і всяка її дія має невідчужимий моральний аспект, без якого людина просто не може мислитись. Проблематика морального вибору людини, мети і сенсу її існування трактується в дусі оновленого томізму. Стверджуючи примат дії, К.Войтила наголошує на неможливості істинно людської діяльності поза межами свідомості і волі. Виокремлюється ним також два різновиди трансценденції - горизонтальна, що направлена по відношенню до зовнішніх об'єктів, і вертикальна, яка є актом вільної самодетермінації суб'єкта і зорієнтована на вищі цінності.

П.Гейяр де Шарден щодо християнського віровчення, яке, на його думку, потребує подальшого простору і комунікації, проповідував оновлення, базоване на досягненнях сучасної науки і зокрема - на основі теорії еволюції, яка, на думку мислителя, є універсальним методом і подає для християнина прекрасний засіб більше відчутти Бога. Але у концепції Гейяра де Шардена людина відкриває для себе Бога за собою "довжини, ширини й глибини світу, що рухається". Людину філософ і вчений розглядає як результат еволюції органічного світу, розрізняє певні стадії еволюції: переджиття /літосфера/, життя /біосфера/, феномен людини /ноосфера/ і вважає, що факт олюднення в релігії сина Божия відображає саме виключну роль людини в процесі еволюції. Визнання еволюційної конвергенції світу, на шляху якої зустрічаються



як очікувані, так і неочікувані й несподівані речі, приводить Тейяра де Шардена до висновку, що і Христос як центр світу органічно входить в систему цього творіння і т.ч. христогенез є подовженням ноогенезу, в якому кульмінує космогенез. Такі погляди з явним пантеїстичним відтінком не були схильні сприйняті католицькою церквою. В тейярдиамі вбачали "фальсифікацію віри" /Е.Жильсон/, підміну християнської теології "гегелевським теогонієм" /Ж.Марітен/.

Антропологічна проблематика виходить на перший план і в сучасній протестанській теології. Цікаво, що "філософська антропологія", заснована М.Шелером, і "діалектична теологія", започаткована К.Бартом /"Послання до римлян"/, виникають майже одночасно /20-ті роки - Німеччина/. Протестанські теологи зробили спробу вивести християнську антропологію за межі аналізу традиційної схеми релігійної самосвідомості - співвідношення "душі і тіла", де тіло - носій гріха й справа віри зводиться до "спасіння душі", поклавши в цент своєї уваги відносини між людьми, проблему "співлюдськості", як вона виражається насамперед у особистісних й суспільних зв'язках - "Я-Ти" - "Я-Ми". В основі таких теоретичних зрушень лежало "загальноцивілізаційне" відчуття трагічності історії ХХ ст.

Трагічне світовідчуття у К.Барта виявилось як відчуття богопокинутості світу: людина - "тут", на землі, а Бог - "там" і між ними - провалля. Усвідомлення людиною своїх меж - мислення, пізнання, дії /криза цивілізації показує ці межі/ - висхідний пункт бартівської теології. В силу кризового стану людського досвіду не можна, на думку релігійного філософа, виходячи з людини, йти до розуміння Бога, а можливий лише зворотній хід - від Бога до людини. Т.ч. антропологію Барт вибудовує як христологію, всім визначенням гуманізму, що йдуть від людини, він протиставляє "гуманізм Бога". За Бартом, людина набуває людськості не тому, що вона включена в якісь, навіть, якщо і Богом встановлений порядок життя, в якому людина, на жаль, залишається під владою абсурду, хаосу, безсмыслиці історії тощо, а тому, що зустрічається з Богом, "людськістю Бога" і через цю зустріч набуває своєї людяності. Серед прихильників бартівської антропології слід згадати Р.Бультмана /1884-1976/, який також вважав, що головною проблемою людини є шлях до істинного існування, яке є дар Божий, і якому належить заслуга перенесення в теологію хайдеггерівського розрізнення понять справжнього, істинного й неістинного людського існування. Віра, за Бультманом, дає змогу людині відкрити

свої нові можливості.

Е.Бруннер /1889-1966/ розвивав своє розуміння людини на основі природньої теології /праця "Природа і благодать"/. Як тілесна істота, людина, за Бруннером, зв'язана з природою, чуттєвістю, простором, часом, а як дух вона належить сфері розуму, який здатний вивести людину за її власні межі, підняти над природою. Не розум як такий, на думку протестантського теолога, є протилежністю віри, а розум, який є замкненим в собі самому. Місцем зустрічі людини і Бога, за Бруннером, є не природа /фізика/, а етика, не те, що є, не буття, не суще, а те, що повинно бути, сфера належного.

Людина і світ, за П.Тілліхом, - внутрішньо незалежні один від одного: "Я" без світу - пуста, а світ без Я - мертвий, звідсіль фундаментальною структурою буття є "буття у світі". Людина жадає аутентичного, повноцінного буття, яке становить головну її турботу, і одночасно відчуває неможливість досягнення істинного життя - це складає її єдино реальний гріх. У турботі і тривозі людина ставить перед собою питання про Буття, яке надасть їй мужність жити, перерве руйнівну працю пануючих над нею страстей, допоможе знайти себе. Мужність в концепції Тілліха предстает як онтологічна категорія, як утвердження життя в усіх його проявах. Людині необхідна мужність, щоб подолати античну тривогу - перед долею, страхом смерті; моральну тривогу - перед почуттям вини і осудженням; духовну тривогу - перед пустотою та безсмыслицею життя. Ці різнонаправлені тривоги, на думку Тілліха, виникають як усвідомлення людиною своєї буттєвої обмеженості. Мужність, яка здібна подивитись в обличчя відчаю, є віра.

З ім'ям М.Бубера, тлумача Біблії, дослідника хасидізму /праці "Мій шлях до хасидізму", "Я і Ти", "Діалог" та інш./ насамперед зв'язують центральну ідею його вчення - буття як діалог. Особливістю вже самої думки філософа, того, як вона прокладає шлях до свідомості інших, є внутрішній діалог. Діалогічний дух намагається він відшукати й в минулому біблейській традиції, іудейському вченні, яке пронизано мотивами зустрічі, взаємовідношення людського Я та Божественного Ти, діалогом між Богом і людиною, людиною і світом, між Я і Ти.

Філософія М.Бубера подовжує традицію, започатковану ще Августином і пов'язану з відчуттям кризи людського буття, виходом із якої є віра. У висхідному пункті свого філософствування /самота Я, залишеність, поодинокість людини у світі/ близький М.Бубер до екзистенці-

альної традиції. Окрім принципу діалогізму велике значення справили на розвиток філософії ідеї Бубера щодо необхідності розмежування категорій "Я-Ти" з "Я-Вона" /світом як предметом/ та протиставлення релігійності та релігії. Остання, на думку філософа, є явище Бога, але не сам Бог. Сутність релігії, за Бубером, полягає не в тій духовній підтримці, яку вона надає людині, а в людській готовності шукати і знаходити скриті сили божественності.

Формування традиції російського філософсько-релігійного неідеалізму відбувалось під знаком альтернативності європейському паністотризму, панлогізму, як спроба відновлення цілісного, соборного зв'язку людини з Універсумом, цілим Культури / насамперед на рівні переосмислення надбань релігійного досвіду/. В цій традиції Бог проявляє себе як особиста сила, що діє через особу в історії, а справа Боголюдства /начало загальне, колективне/ співпадає з дією "Божественної людськості" /якості, що відноситься в більшій мірі до індивідуального, особистісного начала/.

На відміну від багатьох інших представників напрямлення пошуки засад цільного світорозуміння П.О. Флоренським полягають не в філософствуванні з приводу релігійного світовідчуття чи міркування "про" чи "над" релігією, а в засобі філософствування саме релігії, в традиції релігійного буття. Виходячи з церковного досвіду, релігійних переживань людини, відчуття нею Бога в своєму живому, особистому досвіді, побудовує Флоренський свою теодицею, "конкретну метафізику" в єдності, яка одночасно може розглядатись і як богослов'є його.

Соловійовське "всеедине суще" насамперед цікавить Флоренського з боку осягнення антиноміа в мисленні та світосбудові, антиномічної природи розуму, укоріненого у вірі. Істина, за Флоренським, є антиномія.

Вільнонароджена людина зіткнується антиномічною природою світу, з фактом існування земного світу як множини різносуттєвих речей. Саме свобода, творча діяльність людини в світі виявляє Бога, а в Богі знаходимо людину. В тлумаченні законів пізнання людиною Бога, Любові як взаємності Бога і людини на відміну від, наприклад, персоналістичної позиції Бердяєва М., Флоренський йде в розумінні Універсуму з боку об'єктивності світу, його "речевості", "природності", цілісності. В живому релігійному досвіді людина прилучається до буття Бога. Цілісна істина є результатом інтуїції, досвіду "серця" як органу сприйняття "горнього світу". Т.ч. гносеологічна концепція Флоренського

наближує знання до віри. Основною його конкретної метафізики виступає Пан-Символ або цілокупне Буття-Космос.

#### Література:

1. Аквінський Фома. Естественная теология. Метафизическая теория бытия и теория познания// Антология мировой философии в 4-х тт. Т.1 ч. II.- М., 1969, с.824-837.
2. Бубер М. Два образа веры.- М.: Республика, 1995, або: Лики культуры. Альманах. Т.1.- М.: Юрист, 1995.
3. Лосский Н.О. История русской философии.- М., 1991.
4. Тейяр де Шарден П. Феномен человека.- М., Наука,1987.
5. Тиллих П. Мужество быть//Символ, июль 1992, №28.
6. Соловьев В.С. Жизненный смысл христианства// Философские науки, 1991, №3.
7. 100 лет социального христианского учения.- М:Останкино, 1991.
8. Хоружий С.С. Философский прогресс в России как встреча философии и православия//Вопросы философии, 1991, №5.

Герменевтика /від грецьк. - роз'ясню/ виростає із суто культурної потреби в аналізі текстів, витлумаченні історичних документів, мистецьких творів, інтерпретації картин, естетичних образів, із потреби розуміння буття, що минуло, але залишилось наявним у писемних пам'ятках тощо. Ця потреба і проблема інтерпретації існує з античних часів й доростає до сьогодення, правда, вже на рівні загальної проблеми розуміння.

З праці Аристотеля "Про витлумачення" бере початок один із традиційних сенсів поняття "герменевтика". Неоплатоніки ставлять питання про інтерпретацію творів стародавніх поетів. Християнство герменевтична проблематика цікавить як мистецтво тлумачення Біблії. З раннім німецьким романтизмом /Фрідріх Шлегель /1772-1829/, Фрідріх Шлейєрмахер /1768-1834/- зв'язана постановка питання про герменевтику як філософську проблему. Герменевтика предостає тут як мистецтво розуміння іншої індивідуальності, чужого, другого. В.Дільтей, а також "Історична школа" в цілому /Л.Ранке, І.Г.Дройзен/ завершують становлення герменевтики як певного філософського напрямку. Герменевтика розглядається як метод і мистецтво розуміння письмово зафіксованих життєвих проявів. Підходить "класичної" герменевтики пов'язані



з законом внутрішнього зв'язку тексту, географічного, етнічного, соціального тощо докідля.

Герменевтична проблематика виводиться Вільгельмом Дільтеєм /1833-1911/ із психології, тому що розуміти для людини означає мати можливість душевно-духовно переноситись в друге життя. "Розуміюча психологія служить у Дільтея т.ч. основою сприйняття цілості життя. Процес, у якому людина зі знаків, чуттєво даних іззовні, пізнає внутрішній світ, Дільтей називає розумінням. Філософ розрізняє "науки про дух" і "науки про природу" і разом з цим принципово розрізняє два методи - причинно-наслідкове пояснення у природознавстві і "розуміння" як безпосередньо-інтуїтивне осягнення "матеріалу" шляхом відчуття у гуманітарних науках.

Ханса Георга Гадамера вважають засновником сучасної герменевтики. Для його позиції характерна спроба пов'язати герменевтику Мартіна Хайдеггера, який тлумачить реальність життєвого світу насамперед як мовну реальність, з гегелівським мисленням, об'єднати у новий синтез мовлення і логос. Гадамер також є прихильником позиції щодо мови як основної проблеми філософії, так як мова - косвене свідомство свідомості. Гадамер створює концепцію герменевтики як методу гуманітарних наук і як своєрідної онтології, зокрема витлумачення культурно-історичних ситуацій і буття.

За Гадамером, усякого роду досвід /той, що спостерігаємо у мовленні і мові і той, що ховається в мовчанні/ вимагає герменевтичної рефлексії, рішення герменевтичного завдання - пошуку загальної мови що може розкрити тайни існуючих традицій, показати роль традицій людському розумінні і взаєморозумінні. Універсальність герменевтичної проблематики відноситься до сукупності всього розумного, до всякого комунікативного обміну. Всюди, за Гадамером, де відбувається засвоєння, усвідомлення, вглядання, осягнення чогось, здійснюється герменевтичний процес збирання світу у слово і в "загальну" свідомість.

Серед працюючих нині в руслі філософської герменевтики філософії слід також відзначити Поля Рікьора, який в широкому контексті культури, соціального життя, літератури аналізує мову, та Юргена Хабермаса, коло інтересів якого - теорія комунікаційної дії.

*Література:*

1. Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики: Пер. с нем. - М.: Прогресс, 1988.
2. Дільтей В. Виникнення герменевтики // Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрямки. Хрестоматія: Навчальний посібник. - К., 1996, зб.: Філософська і соціологічна думка, 1996, №3-4.
3. Кошарний С.О. Віля джерел філософської герменевтики /В. Дільтей і Е. Гусерль/. - К., 1992.
4. Рикер П. Конфликт интерпретаций. Счерки о герменевтике. - М., 1995.

**ПОЗИТИВИЗМ ЯК ОСОБЛИВИЙ ТИП ФІЛОСОФІЇ.  
ІСТОРИЧНІ ФОРМИ ПОЗИТИВИЗМУ.**

*Свириденко В.М.*

Суттєвою ознакою позитивізму є те, що він виникає і розвивається як філософська, світоглядна опозиція (альтернатива) до абстрактної "метафізики" (спекулятивної філософії і натурфілософії), що відірвана від емпіричної науки або нехтує нею. Позитивізм виступає як критика заперечення подібної філософії, формується як своєрідна реакція наукового менталітету на спекулятивну філософію, а також на воляки містичні чи ірраціоналістичні побудови. Позитивізм прагнув втілити традиції наукового раціоналізму, апелюючи як світогляд до науки, до "ідеалів науковості". Проте все залежить від того, як саме розуміти "дух науки", принципи науковості. Головна теза позитивізму полягає в тому, що усяке реальне "позитивне" знання про дійсність може бути здобуте лише у вигляді результатів окремих спеціальних наук або їх "синтетичного" об'єднання, і що філософія як самостійна наука, яка претендує на амістовне дослідження певної сфери реальності, немає права на існування. Отже характерними рисами позитивізму є (1) абсолютизація науки, наукового методу як вищої пізнавальної (і культурної) цінності (сцієнтизм); (2) абсолютизація в межах науки досліду, емпіричного методу, "світу фактів" (або навіть "світу чуттєвих даних", або "світу відчуттів") як єдиного джерела усякого "позитивного" знання, реальний зміст якого вичерпується тією інформацією, яка закладена в "емпіричних даних" (емпіризм).

Отже, за своєю природою, позитивізм - філософська течія, яка в

водночас певною філософією науки, ідеалів і принципів науковості. Разом з тим своєрідність філософії позитивізму в тому, що вона виступала як заперечення традиційної філософії з її "метафізичною", тобто світоглядною проблематикою, що далеко виходить за межі можливостей "суто емпіричного" методу.

Розрізняють три основні історичні форми позитивізму:

1. "Класичний позитивізм" /О.Конт, Г.Спенсер, Д.Ст.Милль/ (XIX ст.).
2. Емпірокритицизм /Е.Мах, Р.Авенаріус, В.Оствальд, К.Пірсон та ін. / (кін.XIX - поч. XX ст.).
3. "Неопозитивізм"/"логічний позитивізм"/М.Шлік, О.Нейрат, Р.Карнал, Г.Райтхенбах, Ф.Франк та ін. (перша пол.XX ст.).

Як критика і заперечення доктрини логічного позитивізму, у 50-70 рр. XX ст. виникає "постпозитивізм" - нова течія філософії і методології науки, яка має ще назву "історичної школи філософії науки" і пов'язана з іменами К.Поппера, Т.Куна, І.Лакатоша, Ст.Тулміна, Дж.Агассі, П.Фейерабенда.

"Класичний позитивізм" (О.Конт та ін.) стверджував, що місце традиційної філософії з її "спекулятивною метафізикою" має посісти нова "наукова філософія", яка матиме статус "позитивної науки" і яка на терені самої науки здатна шляхом синтезу, узагальнення даних конкретних наук створити цілісну систему фундаментальних знань. Стосовно проблеми наукового методу класичний позитивізм поєднував декартову традицію, проголосивши математику ідеалом науки, з беконівською традицією, апелюючи до експерименту та індукції як найважливіших складових наукового методу.

Емпірокритицизм (або "другий позитивізм"), продовжуючи "критику метафізики", зосередив увагу на подоланні протиставлення матерії і духу, фізіологічного (фізичного) і психологічного (ментального) (т.ав. психофізіологічна проблема). В особі Е.Маха емпірокритицизм пов'язав критику метафізики із критикою механістичної парадигми в природознавстві. Традиційні категорії філософії і природознавства /матерія, сутність, рух, причинність, простір і час/ були або відкинуті, або реінтерпретовані на основі тези про вирішальну роль відчуттів як "нейтральних елементів досвіду". Саме у відчуттях, як необхідних складових усякого людського досвіду, Е.Мах вбачав "найбільш глибокий фундамент усякого пізнання і усякої науки".

Емпірокритики визнали, що наука в своєму розвитку потребує розробки теорії пізнання і в зв'язку з цим поставили і обговорювали

важливі проблеми теорії пізнання. Проте при цьому теорія пізнання емпірокритицизму набула суб'єктивістського забарвлення. Основними рисами концепції пізнання Е.Маха вважають психологізм, біологізм, "радикальний феноменалізм" і дескриптивізм. Ці ж характеристики визначають і розуміння Махом природи науки та ідеалів наукового методу. Безсумнівною заслугою Е.Маха була розробка проблем психології і логіки наукової творчості, критика концептуальних засад класичної фізики /про виразно писав А.Ейнштейн.

Особливо уваги потребує характеристика неопозитивізму /"третього позитивізму"/ /інші назви: логічний позитивізм, логічний емпіризм/. Логічні позитивісти продовжили традиції емпіризму і емпіризму при вирішенні проблеми метафізики і проблеми природи науки. Вирішальною ознакою науковості певних тверджень і водночас критерієм демаркації, якій встановлює межу між науковими і ненауковими твердженнями було визначено принципову можливість їхньої верифікації. Згідно з "принципом верифікації", довільне науково осмислене твердження про світ може бути зведено (редуковане) до сукупності т.ав. "протокольних тверджень", що фіксують дані "чистого досвіду".

Якщо істинність або хибність висловлювання може бути встановлена зіставленням з даними чуттєвого досвіду, воно вважається осмисленим, і набуває статусу наукового вислову. Саме з таких висловлювань і складається, з точки зору неопозитивістів, традиційна "метафізика". Тому її твердження не мають пізнавального значення. Натомість наука потребує наукової філософії, під якою логічні позитивісти розуміли методологію і логіку науки, які б на основі використання формальної /математичної/ логіки розробляли моделі побудови і перевірки наукового знання, моделі відповідних "мовних каркасів".

Внесок логічного позитивізму в методологію науки полягав в розробці логічних схем структури наукової теорії, процедур пояснення, застосування методів формальної логіки до аналізу наукового знання. Безсумнівний інтерес становить здійснений видатними представниками неопозитивізму методологічний аналіз концептуального апарату наукового мислення, понять наукового закону, гіпотези, теорії, експерименту, пояснення, детермінізму, ймовірності, простору і часу, проблем кількості і якості, співвідношення логіки, математики і фізики тощо. Проте в цілому методологічна програма неопозитивізму /зокрема в питанні "редукції" теоретичних термінів до термінів спостереження, в спробах визначити абсолютний критерій демаркації, в спробах знайти



"нейтральний" по відношенню до теорії емпіричної бази науки, в намаганнях повної формалізації і уніфікації мови науки/ виявилася неспроможною.

*Література:*

1. "Позитивизм"//Философский энциклопедический словарь.- М.,1989.
2. "Непозитивизм"//Современная западная философия. Словарь.- М. 1991.
3. Позитивизм и наука.- М.,1975.

Іщенко Юрій Анатолійович  
Овчаренко Валентина Володимирівна  
Суходуб Тетяна Дмитрівна  
Свириденко Вадим Михайлович

Основні віхи історії філософії.- Київ:  
ЦГО НАН України. 1997.- 46 с.